

پژوهشنامه فلسفه دین، سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص. ۸۹-۱۰۶
Philosophy of Religion Research, vol. 18, no. 1, (serial 35), Spring & Summer
2020, pp. 89-106

نقش نظریه اعتباریات علامه طباطبایی (ره) در تبیین صفت مالکیت خداوند

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

سحر صدری^۱

کاووس روحی برندق^۲

علی حاجی خانی^۳

محمد سعیدی مهر^۴

چکیده

یکی از نوآوری‌های علامه طباطبایی نظریه اعتباریات است. این نظریه به دلیل کلیدی بودنش بر آرای ایشان در زمینه‌های مختلف تأثیر گذاشته است، و یکی از این موارد تبیین صفت مالکیت خداوند است. مقاله حاضر با روش جستجوی کتابخانه‌ای و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی (توصیفی-تحلیلی)، نظریه علامه طباطبایی در تبیین صفت مالکیت خداوند را تبیین کرده و میزان تأثیرگذاری نظریه اعتباریات ایشان را در این تبیین و نیز تفاوت آن با نظر برخی دیگر از اندیشمندان را نشان داده و به این نتیجه رسیده است که مالکیت خداوند بر خلاف دیگر موجودات مالکیت مطلق، مالکیت ذات و آثار، مالکیت حقیقی، مالکیت تکوینی، و مالکیت زوال‌ناپذیر است، حال آن که مالکیت دیگر موجودات مالکیت غیرمطلق، مالکیت آثار، مالکیت مجازی، مالکیت تشریحی و مالکیت زوال‌پذیر است. اهمیت نظریه اعتباریات در اندیشه ایشان هنگامی معلوم می‌شود که بدانیم اگر در تبیین صفت مالکیت خداوند در اندیشه ایشان نظریه اعتباریات کنار نهاده شود، نظریه ایشان تفاوت چندانی با نظریات دیگر اندیشمندان نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، نظریه اعتباریات، صفات خداوند، مالکیت خداوند

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(sahar.sadri@modares.ac.ir)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده

مسئول) (k.roohi@modares.ac.ir)

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(ali.hajikhani@modares.ac.ir)

۴. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(saeedi@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

یکی از اسمای خداوند متعال اسم شریف «المالک» است، که در قرآن کریم در دو آیه به صورت صریح و با اضافه مملوک آمده است: یک بار در آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه: ۴)، با اضافه به کلمه «یوم»؛ بار دیگر در آیه «قُلْ اَللّٰهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ...» (آل عمران: ۲۶)، با اضافه به کلمه «مُلک». در آیات بسیاری نیز به صورت غیرصریح از مالکیت خداوند نسبت به موجودات عالم هستی با «لام مالکیت» یاد شده است. از جمله این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ...» (بقره: ۲۸۴؛ و نیز آل عمران: ۱۰۹؛ طه: ۶).

اندیشمندان مسلمان در تبیین مالکیت خداوند دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی مالکیت را به معنای تصرف در مملوک دانسته‌اند، به هر وجهی از تصرف که مالک اراده کند (قونوی ۲۰۰۸، ۱۳۸؛ نیز نک. طوسی بی‌تا، ۱: ۳۴؛ کفعمی ۱۳۷۱، ۳۱). ملاصدرا نیز مالک شیء را کسی می‌داند که در آن به هر وجهی از تصرف که اراده کند تصرف می‌کند. از نظر او، این نحو از مالکیت به صورت حقیقی تنها برای کسی متحقق می‌شود که ذات آن شیء ملک او باشد، به صورتی که هر گاه بخواهد آن را زنده کند و بمیراند. پس مالک حقیقی کسی است که ذات همه اشیاء از اوست (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۶، ۶: ۱۵۱؛ نیز نک. مغنیه ۱۴۲۴، ۲: ۲۱۸-۲۱۹). آیت‌الله طالقانی مالک را کسی می‌داند که توان هر گونه تصرفی نسبت به مال خود داشته باشد (طالقانی ۱۳۶۲، ۱: ۲۸-۲۹). برخی دیگر از اندیشمندان مالکیت را در معنای احاطه و سلطه تبیین کرده‌اند، از جمله آیت‌الله خویی، که در تفسیر سوره حمد «ملک» را به معنای احاطه و سلطه می‌داند، که گاهی دارای حقیقت خارجی است، مانند سلطنت خداوند بر تمام موجودات، و گاهی نیز این سلطنت اعتباری است، مانند مالکیت مردم بر اموال شخصی خودشان (خویی بی‌تا، ۴۵۷). برخی از اندیشمندان نیز مالکیت را به معنای قدرت تام دانسته و مالک را در معنای قادری بیان کرده‌اند که دارای قدرت تامه است (عجم ۲۰۰۰، ۶۶۸؛ دغیم ۲۰۰۱، ۷۶۴). گروهی دیگر مالکیت خداوند را به معنای قدرت بر ابداع و انشاء دانسته‌اند. قشیری معتقد است که هیچ مالک حقیقی جز خداوند نیست و توصیف بندگان به مالک مجازی است، هرچند احکام ملک در مسائل شرعی به صورت حقیقی جاری است (قشیری ۱۴۲۲، ۱۳۹؛ نیز نک. سمعانی ۱۳۸۴، ۱۳). و سرانجام، برخی نیز مالکیت خداوند را در

معنای «ذاتیه حقیقیه حقّه که به هیچ وجه شائبه تباین عزلی در ذات و صفاتش با موجودی از موجودات نیست» تبیین کرده‌اند. این معنا را امام خمینی (ره) در برخی از آثار خود ابراز کرده‌اند (خمینی ۱۳۷۰، ۲۷۰-۲۷۱).

اما هر یک از این دیدگاه‌ها با نقدهایی مواجه است. زیرا معنایی که اندیشمندان فوق بیان کرده‌اند در واقع معنای حقیقی مالکیت نیست، بلکه معنای مجازی آن است. برای مثال، تصرف در مملوک اثر و لازمه مالکیت است، نه معنای آن، چون انسان ابتدا باید مالک چیزی باشد، سپس در آن دخل و تصرف کند. به عبارت دیگر، نتیجه مالکیت امکان دخل و تصرف در مملوک است. تصرف اثر مالکیت است، نه خود مالکیت. همچنین احاطه و سلطه نیز اثر مالکیت است. در برخی نیز صفت مالکیت خداوند با صفت قدرت او خلط شده است. مالک قادر نیست، و قادر نیز مالک نیست (دایره مفهومی این دو از هم جداست). هرچند ممکن است مالک و قادر مصداقاً یکی باشند، ولی از نظر مفهومی این دو متفاوت‌اند. در حقیقت، کار این گروه تفسیر یک معنا به معنایی دیگر است.

اما علامه طباطبایی بر مبنای نظریه اعتباریات - که در اکثر آثار برجامانده از ایشان ظهور و بروز دارد و به سبب پایه‌ای بودنش در بسیاری از آرای دیگر ایشان در زمینه‌های مختلف تأثیر داشته است - در تبیین اسماء و صفات الهی مدام به اعتباری نبودن صفات الهی تذکر می‌دهد، از جمله در تفسیر و تبیین معنای مالکیت خداوند. این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا در صدد است دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین این صفت خداوند را تشریح کند و میزان تأثیرگذاری نظریه اعتباریات ایشان را در این تبیین نشان دهد. بر این اساس، پرسش‌های اصلی این مقاله از این قرارند:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی در تبیین صفت مالکیت خداوند چیست؟
۲. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی چه تأثیری در تبیین ایشان از صفت مالکیت خداوند داشته است؟

هرچند درباره نظریه اعتباریات تا کنون پژوهش‌هایی صورت پذیرفته، درباره تأثیر این نظریه در تبیین صفت مالکیت خداوند و دیدگاه‌های اندیشمندان در این زمینه پژوهشی منتشر نشده است.

۲. مفهوم امر اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی

همان گونه که پیشتر اشاره شد، یکی از نظریه‌هایی که علامه طباطبایی در آثار مختلف خود به تبیین آن پرداخته و حتی رساله‌ای مستقل به نام «رسالة الاعتبارات» درباره‌اش نوشتند و همچنین یکی از مقالات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را به آن اختصاص دادند نظریه ادراکات اعتباری انسان است. علامه در یک تقسیم اولیه ابتدا اعتباریات را دو قسم می‌کند:

۱. اعتباریات بالمعنی‌الاعم یا اعتباریات مقابل ماهیات که همان معقولات ثانی هستند.

۲. اعتباریات بالمعنی‌الاخص یا اعتباریات عملی که لازمه فعالیت قوای فعالة انسان (یا هر موجود زنده) است.

از آنجا که قسم اخیر، یعنی اعتباریات عملی، مولود یا طفیلی احساسات متناسب با قوای فعاله هستند، و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع احساسات درونی‌اند، و احساسات نیز دو گونه هستند، احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی مانند اراده، کراهت مطلق، مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر، اعتباریات عملی نیز خود بر دو قسم‌اند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر، مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص که انسان از ساختن آنها ناگزیر است.

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (طباطبایی ۱۳۶۴، ۲: ۱۹۴، ۱۹۵).

همچنین از نظر علامه طباطبایی اعتباری و حقیقی دارای اطلاعات دیگری است که از این قرارند:

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

۲. حقیقی به معنای ماهیت موجود با وجود مستقل، مانند ماهیات جوهریه که موجودیت مستقل دارند و در مقابل آن اعتباری یعنی ماهیتی که موجودیت مستقل

- ندارد، مثل مقوله اضافه که وجودش خارج از طرفین اضافه نیست (طباطبایی ۱۳۸۷-الف، ۲: ۱۴۴؛ طباطبایی ۱۳۸۷-ب، ۳۵۴).
۳. حقیقی یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد، مانند همه ماهیات حقیقی، و در مقابل آن اعتباری یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند (طباطبایی ۱۳۸۷-الف، ۲: ۱۴۴؛ طباطبایی ۱۳۸۷-ب، ۳۵۴-۳۵۵).
۴. حقیقی یعنی آنچه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان کند، مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خود، و در مقابل اعتباری یعنی آنچه عقل عملی برای رفع حوایج انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند عناوین ریاست و رئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر اینها در سطح زندگی اجتماعی، که عقل نظری برای این گونه معانی هیچ گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در سطح معیشت و جامعه برای آنها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید (طباطبایی ۱۳۸۷-الف، ۲: ۱۴۴). این مفاهیم صرفاً برای دستیابی به اغراض عملی در جامعه بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می‌شوند (طباطبایی ۱۳۸۷-ب، ۳۵۴-۳۵۵).
- از نظر علامه، مفاهیم اعتباری از خارج گرفته نمی‌شوند، بلکه ذهن آنها را از پیش خود ساخته است. اما ذهن بدون کمک گرفتن از مفاهیم دیگر آنها را نساخته، بلکه این مفاهیم اعتباری از مفاهیم دیگر نشئت گرفته‌اند (طباطبایی ۱۳۸۷-الف، ۲: ۱۴۴-۱۴۵).
- تقسیم دیگری که علامه به تفصیل بدان می‌پردازد دو قسم اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع است (طباطبایی ۱۳۶۴، ۲: ۱۹۷، ۱۹۸). علامه پنج نوع از اعتبارات قبل از اجتماع را برمی‌شمارد، که از این قرارند: اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اجتماع، اعتبار متابعت علم. اعتبارات بعد از اجتماع نیز از این قرارند: اصل ملک، کلام، ریاست (نک. طباطبایی ۱۳۶۴، ۲: ۱۹۷-۲۳۰).

۳. معنای مالکیت خداوند در دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در برخی از کتاب‌های خود به تبیین بحث مالکیت پرداخته است. ویژگی برجسته ایشان در این مباحث این است که مالکیت را به طور کامل تبیین کرده و مؤلفه‌های آن را مشخص نموده و به بیان دقیق تفاوت میان مالکیت حقیقی و اعتباری پرداخته است. نکته دیگر این که ایشان در این مباحث صرفاً به مباحث فلسفی بسنده نکرده و بیشتر با استمداد از آیات قرآنی بحث را پیش برده است، و این خود در میان نظریات اندیشمندان دیگر ویژگی ممتازی است.

در دیدگاه علامه، ملکیت به دو قسم تقسیم می‌شود. یک قسم حقیقی است، که در آن رابطه میان مالک و مملوک رابطه‌ای حقیقی و غیرقابل تغییر است و موجب قیام مملوک به مالک می‌شود و مالک به هر نحو که بخواهد می‌تواند در مملوک تصرف کند. مالکیت انسان بر اعضا و جوارحش و مالکیت خداوند نسبت به موجودات عالم از این قسم است. قسم دوم ملکیت اعتباری و قراردادی است. این قسم عبارت است از این که مالک بتواند در ملک خود تصرفاتی کند که در چارچوب رابطه‌ای باشد که عقلاً بین او و ملکش برقرار می‌دانند. علامه اعتبار چنین تصرفی را جهت رسیدن به مقاصد اجتماعی می‌داند. از نظر ایشان، الگوی چنین ملکیتی (اعتباری) از ملکیت حقیقی و آثار آن گرفته شده و در حقیقت چیزی شبیه به ملکیت در عالم وجود در اجتماع نیز برقرار شده تا به این وسیله انسان‌ها از کالاهایی که بدان محتاج‌اند استفاده‌ای معقول کنند، نظیر همان استفاده‌ای که مالک حقیقی از ملک حقیقی و تکوینی‌اش می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۲۸-۱۲۹).^۱

اما تأثیر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به این خلاصه نمی‌شود، بلکه علامه، در تحلیل بیشتر، مالکیت خداوند را با سایر مالکیت‌ها متفاوت دانسته‌اند و در آثار خود به این تفاوت‌ها اشارتی دارند. این اشارات از این قرار است:

۱. ایشان در بیان یکی از تفاوت‌های مالکیت انسان‌ها با مالکیت خداوند به آیاتی چون «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۸۴) و «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید: ۵) و «لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ» (تغابن: ۱) اشاره می‌کند. خداوند در این آیات خود را مالک علی‌الاطلاق همه عالم دانسته است، و این مالکیت از تمامی جهات است. توضیح این که انسان اگر مالک چیزی باشد، مالک از بعضی جهات است، و معنایش این است که می‌تواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت و به هر صورت که دلش بخواهد

(طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۹۴). اما خداوند مالک جهان به تمام معنای مالکیت است، و این به طور اطلاق است، بر خلاف مالکیت انسان‌ها که ناقص و مشروط است. (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۹۵؛ نیز نک. طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۳۰). به طور کلی، از نظر علامه، تمامی مالکیت‌هایی که در اجتماع انسانی معتبر شمرده شده مالکیت ضعیفی است که بعضی از تصرفات را جایز می‌سازد، نه همه انواع تصرف را، به خلاف مالکیت خداوند که علی‌الاطلاق است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۹۴-۹۵). بر این اساس، یکی از تفاوت‌های مالکیت خداوند با انسان‌ها در این است که مالکیت خداوند مالکیت مطلق است که همه جهات وجودی مملوک را در بر می‌گیرد، اما مالکیت غیرخداوند مالکیتی محدود به بعضی از جهات مملوک است. در توضیح باید گفت که مالکیت یا حقیقی است یا اعتباری. مالکیت حقیقی علی‌الاطلاق است، زیرا عین وجود مملوک با تمام هستی‌اش و همه شئون هستی او ملک طلق مالک است، و بنابراین برای مملوک وجهی باقی نمی‌ماند که در آن وجه مملوک نباشد. اما در مالکیت‌های اعتباری به سبب این که عین مملوک رابطه‌ای حقیقی با مالک ندارد، دایره مالکیت مالک به بعضی از وجوه مملوک محدود است، همه وجوه را شامل نمی‌شود؛ از این رو، مالکیت به بعضی وجوه مالکیت اعتباری است. با توجه به بحث‌های علامه در بخش اول روشن شد که مالکیت خداوند علی‌الاطلاق است و مالکیت غیرخدا مالکیت به بعضی وجوه، و مالکیت به بعضی وجوه علی‌الاطلاق نیست، لذا مالکیت خداوند اعتباری نیست، پس مالکیت خداوند متعال حقیقی است.

۲. تفاوت دیگری که علامه میان مالکیت خداوند با مالکیت انسان‌ها متذکر می‌شود عبارت است از مالکیت نسبت به ذات و آثار اشیاء که تنها برای خداوند متعال است، و مالکیت نسبت به آثار به تنهایی که برای انسان‌ها در اجتماع قابل اثبات است. از نظر علامه، ذات همه اشیاء ملک خدا است، و در نتیجه دایره مالکیت خداوند خود شیء و آثارش را شامل می‌شود. اما مالکیت اعتباری تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز می‌شود و ذات را در بر نمی‌گیرد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۲۵۹؛ ۲: ۳۳۱). با این بیان، انسان در دنیا در همه ابزاری که در دست دارد در واقع مستأجر محسوب می‌شود و صرفاً از آثار و منافع می‌تواند بهره‌بردار. آیه شریفه «... وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ...» (حدید: ۷) نیز می‌تواند به این مطلب اشاره داشته باشد. در تبیین این سخن علامه می‌توان گفت که دایره مالکیت حقیقی همه شئون هستی مملوک را در بر می‌گیرد، اعم از ذات مملوک و آثار آن

را. اما در مالکیت اعتباری، به سبب این که رابطه مالکیت مابازای خارجی در واقع ندارد و ظرف انتزاع آن فقط ذهن است، مالکیت ذات را در بر نمی‌گیرد و صرفاً به اثر مملوک تعلق می‌گیرد. البته تعلق مالکیت اعتباری به اثر هم قراردادی و اعتباری است، و اگر با دیده دقیق‌تر به این موضوع بنگریم روشن می‌شود که در این نوع از مالکیت با تسامح می‌توان گفت که دایره مالکیت اثر را در بر می‌گیرد. با تحلیل فوق، روشن می‌شود که مالکیت خداوند اعتباری نیست، زیرا به ذات و اثر با هم تعلق می‌گیرد، و بنابراین مالکیت حقیقی است، در صورتی که مالکیت غیرخداوند اعتباری است، زیرا تنها به اثر تعلق می‌گیرد.

۳. در بیان تفاوتی دیگر، علامه مالکیت خداوند را مالکیت حقیقی دانسته و مالکیت انسان‌ها را مالکیتی مجازی و صوری می‌نامد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱: ۳۵۴؛ نیز نک. ۱۴: ۳۹۴). در اینجا علامه مالکیت حقیقی را در برابر مالکیت مجازی و صوری دانسته و مراد از مالکیت حقیقی و مجازی استعمال حقیقی و مجازی نیست، بلکه منظور از مالکیت مجازی و صوری در برابر مالکیت حقیقی است. توضیح این که تمام اشیاء غیر از واجب تعالی وجود رابطاند و تنها وجودی که معلول نیست و نتیجتاً رابط هم نیست وجود خداوند است. پس در نشئه وجود فقط یک وجود مستقل هست و او همان واجب تعالی است، و سایر موجودات همه نسبت به وجود واجب تعالی ربط و اضافه‌اند (مصباح یزدی ۱۳۸۷، ۱: ۲۹۰). به همین دلیل است که مالکیت خداوند نیز مانند وجودش بنفسه و لنفسه است، و مالکیت موجودات دیگر مانند وجودشان بغیره است، لذا مالکیت آنها مالکیت رابطی و صوری است.

۴. علامه در بحثی دیگر دو نوع مالکیت برای خداوند برمی‌شمارد: یکی مالکیت تکوینی و دیگری مالکیت تشریحی. ایشان مالکیت تکوینی را منشأ وجوب انقیاد موجودات و مخصوصاً انسان‌ها در برابر اراده تشریحی خداوند می‌داند. از نظر علامه، مالکیت تکوینی به خداوند حق می‌دهد همه را به اطاعت و عبادت خود امر کند. ایشان تفاوت این مالکیت و مولویت با مالکیت و مولویت میان انسان‌ها را در این می‌داند که مالکیت خداوند مالکیت تکوینی و علی‌الاطلاق است و کسی جز او مالک نیست و از این جهت جایز نیست که در مرحله عبودیت تشریحی - نه تکوینی - کسی جز او پرستش شود، چنان که خداوند خود فرموده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳)؛ اما مالکیت بشری تکوینی و ذاتی نیست، بلکه مالکیت در اینجا به معنای غلبه بر دیگران به سببی از

اسباب است، و به همین دلیل اطاعت کردن از آنها هم استحقاق ذاتی آنها نیست (طباطبایی ۱۴۱۷، ۶: ۳۴۰-۳۴۱). در حقیقت، از نظر علامه، به علت این که مالکیت انسان حقیقی و تکوینی نیست، دایره حکومت و امر و نهی او بر مملوک نامحدود نیست. در توضیح مالکیت حقیقی بیان شد که در این نوع از مالکیت رابطه میان مالک و مملوک حقیقی است و مملوک با تمام هستی خود عین مملوک است، و بنابراین دایره مالکیت مالک در حیطه تکوین مملوک است، و بر این اساس مالکیت حقیقی مالکیت تکوینی است. در حالی که در مالکیت اعتباری این نوع رابطه حقیقی و تکوینی وجود ندارد و صرفاً میان مالک و مملوک رابطه‌ای در ذهن اعتبار می‌شود که مصحح تصرف در مملوک باشد. با این تحلیل و بر اساس بیان علامه، مالکیت خداوند که مالکیت تکوینی است در واقع مالکیت حقیقی است و مالکیت غیرخدا که تشریعی است مالکیت اعتباری است.

۵. یکی دیگر از تفاوت‌های مالکیت خداوند با سایر مالکیت‌ها از نظر ایشان این است که در ملک‌های اعتباری برده هر قدر به درگاه مولایش مقرب‌تر شود، مولایش تکالیف او را کاهش می‌دهد؛ زیرا مولی از هر کس دیگری به برده مقرب خود محتاج‌تر است. اما درباره خداوند چنین نیست، زیرا او مالک حقیقی بندگان و بی‌نیاز مطلق است و این موجودات جهان هستند که از همه جهات به او محتاج‌اند و در این مسئله هیچ تفاوتی میان مقرب و غیرمقرب نیست؛ بنابراین هر قدر بنده تقرب بیشتری به او پیدا کند به عظمت خداوند بیشتر پی می‌برد و ذلت و حاجت خود را بیشتر احساس می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۴: ۲۶۵-۲۶۶). با این بیان علامه روشن می‌شود که موجوداتی که به درجه قرب خداوند می‌رسند (مانند ملائکه و انسان‌های کامل) درجات عبادت آنها نیز بیشتر می‌شود. در این بیان علامه ویژگی دیگری برای مالکیت خداوند بیان می‌کند که عبارت است از عدم تأثیر مکان مملوک در نوع مملوکیتش. در تحلیل این ویژگی نیز باید گفت که در مالکیت حقیقی، به دلیل این که همه موجودات با تمام ذات و هستی خود مملوک برای مالک هستند و این مملوکیت ذاتی موجودات است و هیچ گاه از آنان جدا نخواهد شد، هر مقدار هم که مملوک از نظر درجات وجودی بالاتر رود از مملوکیت او چیزی کاسته نمی‌شود و بلکه هر چه مملوک بالاتر رود به علت آگاهی بیشتر به ذات خود به مملوکیت خود نیز بیشتر آگاه می‌شود. لذا مکان و جایگاه مملوک و قرب او به مالک هیچ اثری در کاهش مملوکیت او برای مالک ندارد. اما در مالکیت اعتباری، به سبب این که مملوک به ذات و

هستی خود مملوک برای مالک نیست و مملوکیت و مالکیت بر اثر قرارداد و اعتبار اشخاص است، هرچه مملوک مکان و رتبه بالاتری نزد مالک داشته باشد و میزان قرب مملوک به مالک بیشتر باشد، همین قرب به مالک روی مملوکیت او تأثیر می‌گذارد و مملوک آزادی بیشتری احساس می‌کند چنان که این معنا در احوالات سلاطین و پادشاهان و خادمان آنها مشهود است. این موضوع از جهت دیگری نیز قابل تبیین است، که علامه نیز در عبارات قبل به آن اشاره کرده است، و آن این که در مالکیت اعتباری چون مالک به جهت بهره بردن از مملوک اجازه تصرف در مملوک را برای خود اعتبار کرده است، و در واقع مالک به مملوک نیاز دارد، هر چه مملوک قرب بیشتری به مالک داشته باشد مالک احساس نیاز بیشتری به او پیدا می‌کند. با نگاه دقیق‌تر باید گفت که اصلاً قرب بیشتر به سبب همان نیاز بیشتر ایجاد شده است، و این نیاز بیشتر مالک به مملوک سبب می‌شود که به نوعی مالک نیز تحت تأثیر مملوک قرار بگیرد و از این جهت مملوک هم از مملوکیتش کاسته می‌شود و آزادی بیشتری کسب کند. اما در مورد مالکیت خداوند به سبب این که خداوند غنی محض است و نیازی به مملوک ندارد، قرب مملوک بر مالک نیز بر اثر نیاز مالک ایجاد نشده و نمی‌شود، بلکه بر اثر انجام کامل وظایف مملوکیت است که به حال خود مملوک نافع است و باعث ترقی او می‌شود. لذا هرچه مملوک در مملوکیت خود تمرکز بیشتری داشته باشد از درجات بالاتری برخوردار می‌شود.

۶. یکی دیگر از تفاوت‌های مالکیت خداوند با مالکیت اعتباری از نظر علامه این است که در مالکیت حقیقی وجود مملوک قائم به وجود مالک است، به طوری که به هیچ وجه از وجود مالک بی‌نیاز و مستقل نیست، لذا قابل انتقال به غیر نیز نیست، به خلاف مالکیت اعتباری که قابلیت انتقال و تبدل دارد (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۵: ۵۶؛ ۱: ۱۲۹). مشاهده حال جوامع انسانی مؤید این سخن علامه است، زیرا همواره مالکیت در میان انسان‌ها با انواع گوناگونی منتقل به غیر می‌شود، چنان که مالکیت اموال پدر بعد از مرگ به وارثان او منتقل می‌شود. در تحلیل این بخش نیز می‌توان گفت که مالکیت حقیقی چون به ذات و هستی مملوک تعلق می‌گیرد و مملوک با همه هستی و آثار خود عین ملک برای مالک است و رابطه بین مالک و مملوک یک رابطه حقیقی است که مملوک در عین هستی خود وابسته به مالک است، به علت عدم امکان انتقال و یا تبدل این رابطه وجودی، مالکیت نیز قابل انتقال به غیر و یا تبدل و تبدل‌پذیر نیست. اما در مالکیت اعتباری به

علت این که رابطه مالکیت در خارج محقق نیست، بلکه رابطه‌ای است که در ذهن معتبر اعتبار شده است، لذا قابل انتقال و تبدیل پذیر است و گاه مملوک از مالکی به مالک دیگر انتقال می‌یابد. با این تحلیل روشن می‌شود که مالکیت خداوند که تبدیل پذیر نیست مالکیت حقیقی است و اعتباری نیست، اما مالکیت غیرخداوند اعتباری است.

۷. همچنین از نظر علامه مالکیت اعتباری انسان‌ها به تملیک خداوند است و در نهایت، بعد از اتمام عمر انسان در دنیا، اموالی که در اختیار او بوده به خداوند انتقال می‌یابد. البته در حقیقت انتقالی در کار نیست، بلکه با زوال ملک اعتباری انسان مالکیت حقیقی خداوند ظهور می‌یابد و خداوند از این مسئله به صورت لطیفی تعبیر به وراثت کرده است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۶: ۶۱). با این توضیح، مالکیت خداوند مالکیتی است زوال ناپذیر، اما مالکیت غیرخداوند مالکیتی زوال پذیر است. چنان که در بحث‌های قبل نیز مطرح شد، در مالکیت حقیقی، مملوک با تمام هستی خود ملک مالک است، و به همین علت هستی مملوک به هستی مالک وابسته است، زیرا او در اصل هستی خود عین مملوک برای مالک است، و به تعبیر دقیق‌تر هستی او نیز مملوک مالک حقیقی است که او را خلق کرده و به او وجود بخشیده است. به همین جهت، در مالکیت حقیقی، زوال و عدم زوال مالکیت به زوال و یا عدم زوال مالک بستگی دارد، و اگر مالک خداوند باشد، که هستی محض است و زوال به ذات او راه ندارد، آنگاه این مالکیت هیچ گاه زوال نمی‌پذیرد و دائمی و سرمدی خواهد بود. اما در مالکیت اعتباری، به علت این که میان مالک و مملوک این رابطه حقیقی و وجودی در خارج وجود ندارد، این امکان وجود دارد که با زوال مالک، مملوک باقی باشد، و بنابراین با زوال مالک مالکیت او نیز زایل شود و از بین برود. با این تحلیل پی می‌بریم که مالکیت خداوند که زوال ناپذیر است، مالکیت حقیقی است و مالکیت غیرخداوند که زوال پذیر است، مالکیت اعتباری است.

۴. بحث و تحلیل

بحث اول این است که آیا وجودهای اعتباری بهره‌ای از واقعیت دارند یا کاملاً وعای آنها خیال است و عاری از هرگونه واقعیت هستند. در واقع، سؤال این است که مفاهیم اعتباری از چگونه وجودی برخوردارند؟ آیا این مفاهیم سراب‌گونه خالی و عاری از هر

گونه واقعیت هستند یا در عالم هستی سهمی از وجود دارند؟ در پاسخ به این سؤال میان اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد:

علامه طباطبایی معتقد است که عقل نظری مفاهیم اعتباری اجتماعی مانند مفهوم مالکیت اجتماعی، مولویت، عبودیت، ریاست، مرئوسیت و... را نمی‌شناسد. این گونه مفاهیم از شعاع شناسایی عقل نظری خارج است و هیچ گونه حد و برهانی که در حقایق جاری می‌شود درباره اینها جاری نیست، و ظرف صدقشان همان ظرف وهمی است که عقل عملی برای آنها اعتبار می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۷-ب، ۲: ۱۴۹).

آیت‌الله جوادی آملی درباره نحوه وجود اعتبارات اجتماعی معتقد است که امور اعتباری، جز در وعای اعتبار، در خارج یا ذهن وجود ندارند. ایشان تأکید می‌کند که اعتبار محض نه در ذهن موجود است، نه در خارج؛ زیرا اگر چیزی در ذهن موجود باشد، دارای وجود ذهنی است و از امور واقعی محسوب می‌شود، در حالی که اعتبار محض، مانند ذمه، در هیچ ظرفی وجود ندارد. از همین جهت است که در فلسفه، هرچند از هر دو نوع وجود (خارجی و ذهنی) بحث می‌شود، از امور اعتباری مانند ریاست، معاونت، مالکیت و... سخنی به میان نمی‌آید. چون امور اعتباری هیچ گونه واقعیتی ندارند. آنچه در خارج وجود دارد زمین، آب، هوا و... است، اما عنوان «ملک» که این زمین ملک زید است، جز اعتبار معتبر واقعیتی ندارد، یعنی در خارج معدوم محض است. یا مثلاً اگر قرار شود از یک جمع سه نفره یکی رئیس، دیگری معاون و سومی مرئوس باشد، هیچ یک از این عناوین، افزون بر وجود خارجی آن سه نفر، در خارج یا در ذهن وجود ندارند. بنابراین، همه امور اعتباری، مانند ریاست، معاونت، مالکیت و انواع عقود و ایقاعات، تنها مفاهیم آنها در ذهن موجود است، اما مصادیق آنها اعتبار صرف و معدوم محض است (جوادی آملی ۱۳۸۳، ۴۲۳).

ایشان در کتاب جامعه در قرآن درباره تفاوت میان وجود حقیقی و اعتباری مطلبی را ذکر می‌کند که با بیان قبلی تعارض دارد. آن مطلب از این قرار است:

مقصود از وجود اعتباری وجود توهمی محض و تخیلی صرف نیست که سراب گونه تصور شود و خیال پردازانه رخت بریندد، بلکه مراد از آن وجود منشأ آثار فراوان اجتماعی است، مانند اعتبار ریاست برای شخصی معین که سبب نفوذ دستور وی در جامعه‌ای وسیع است، به طوری که تعطیل یا اشتغال به کار کشوری مرهون امر و نهی اوست. (جوادی آملی ۱۳۸۹، ۳۲۵-۳۲۶)

در اینجا ایشان وجود را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند و وجود اعتباری را درجه‌ای از وجود حقیقی و از اقسام وجود تکوینی می‌داند، به این دلیل که وجود اعتباری مبدأ پیدایش بسیاری از آثار تکوینی است و چنین چیزی خود بهره‌ای از حقیقت و تکوین دارد.

همچنین، در تحریر تمهید القواعد، ماهیات را در یک تقسیم اولی در دو دسته اعتباری و حقیقی قرار می‌دهند و وعای تحقق ماهیت اعتباری را وهم و خیال می‌دانند و علت اعتباری نامیدن این دسته از ماهیات (که عارض وجود وهمی یا خیالی هستند) را در این می‌دانند که این امور بدون فرض فرض و بدون اعتبار معتبر از هیچ حقیقتی برخوردار نیستند، مانند «انیاب اغوال» یا «دریای جیوه» یا «کره یاقوت»، یا از قبیل نسب و اعتبارات محضه چون مالکیت و ریاست (جوادی آملی ۱۳۸۷، ۱: ۲۳۹).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز درباره نحوه وجود اعتبارات اجتماعی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا این مفاهیم هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی ندارد و فقط بر اساس خواست‌های فردی یا گروهی قرارداد شده‌اند و در نتیجه قابل هیچ گونه تحلیل عقلانی هم نیستند، یا این که می‌توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی جستجو کرد و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی تحلیل و تبیین نمود؟ ایشان در پاسخ به این سؤال معتقد است که این مفاهیم هرچند قراردادی هستند، ولی چنین نیست که به کلی با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت بی‌ارتباط باشند، بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خویش تشخیص می‌دهد. از دیدگاه ایشان، مفاهیم اعتباری گزارف و بدون ملاک نیستند و به همین جهت است که می‌توان درباره آنها به بحث و کنکاش نشست و پاره‌ای از نظریات یا قراردادها را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد. او همچنین معتقد است که اعتبار این مفاهیم، گرچه در گرو جعل و قرارداد است، به عنوان نمادی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شود، روابطی که باید کشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گیرد و در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی است (مصباح یزدی ۱۳۶۶، ۱: ۱۸۲-۱۸۳).

در جمع‌بندی بحث باید گفت که وجود را می‌توان به یک لحاظ به واقعی و اعتباری تقسیم کرد، یعنی مفاهیم اعتباری خود نوعی از وجودند و عدم محض نیستند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۱: ۱۰). دلیل بر این مطلب قاعده سنخیت میان علت و معلول است. توضیح

این که در فلسفه الهی ثابت شده است که میان علت و معلول سنخیت وجود دارد. از طرفی ذکر شد که ذهن انسان این مفاهیم را مبتنی بر حقایق خارجی می‌سازد. در واقع آن حقیقت خارجی منشأ انتزاع و علت برای پیدایش این مفهوم اعتباری است. با توجه به قاعده سنخیت میان علت و معلول ضروری است که مفاهیم اعتباری نیز از وجود سهمی داشته باشند، وگرنه خلاف قاعده خواهند بود. از جهت دیگر نیز ذکر شد که نفس در مقام عمل آثاری بر آنها مترتب می‌کند که در واقع آن آثار خارجی معلول این مفاهیم هستند و با توجه به قاعده فوق لزوماً این مفاهیم اعتباری نیز از وجود سهمی دارند. نتیجه آن که وجود اعتباری خود سهمی از واقعیت دارد و نمی‌توان آن را موهوم محض تلقی کرد.

بحث دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مالکیت خداوند حقیقی است یا اعتباری؟ علامه براساس بحثی که در رساله توحید (طباطبایی بی‌تا-ب، ۲۸) درباره برخی از صفات خداوند مطرح کرده معتقد است که اوصافی از قبیل رحمان، رحیم، خالق، مالک، عزیز، حکیم، غفور و شکور که خداوند متعال به خود نسبت می‌دهد اموری حقیقی و نسبت‌ها و اضافه‌های ثابتی هستند که این نسبت‌ها گونه‌های وابستگی ذات موجودات به خداوند سبحان است. برهان این مطلب این است که یک رابطه واقعی (که به لحاظ ذات شیء برقرار است) مانند آفرینش خداوند سبحان و مالکیت او نسبت به ذات شیء، باید در مقام ذات آن شیء تحقق داشته باشد، و چون این نسبت‌ها وجودهای رابطاند، بدون دو طرف خود تحقق نمی‌یابند. از این رو، قطعاً آن طرف دیگر نسبت (یعنی منسوب الیه) نیز در ذات آن شیء حضور دارد، و در نتیجه به طور حتم باید یکی وابسته به ذات دیگری باشد. زیرا، در غیر این صورت، دو چیز یک چیز خواهد بود، و این امر غیرممکن است. بنابراین، مالکیت خداوند نسبت به موجودات همان نحوه قیام و وابستگی گوهر و ذات آنها به خداوند سبحان است. همین بیان درباره دیگر نسبت‌ها و معانی نیز جاری است. با دقت در نتیجه‌ای که علامه طباطبایی از این برهان می‌گیرد معنای مالکیت حقیقی وضوح بیشتری پیدا می‌کند.

بحث سومی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر مالکیت درباره خداوند متعال اعتباری باشد چگونه قابل توجیه است؟ توضیح این که اگر ما معتقد باشیم که امور اعتباری محض اصلاً وجود حقیقی ندارند و وجود و ثبوتشان تنها وجودی اعتباری و فرضی است، چگونه ممکن است آن را به خداوند استناد داد؟

در پاسخ به این اشکال، علامه طباطبایی آثاری را که از این امور اعتباری به وجود می‌آیند مصحح انتساب این امور به خداوند تبارک و تعالی می‌داند. از نظر ایشان، امور نام‌برده هرچند از وجود حقیقی سهمی ندارند، ولی آثاری دارند که آن آثار اموری حقیقی‌اند، و در واقع این آثار منسوب و مستند به خداوند هستند، و این استناد استناد آن امور اعتباری به خدا را نیز اصلاح می‌کند و مصحح آن است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۴۹). برای مثال، مالکیت، که در اجتماع امری اعتباری و قراردادی است و حقیقتش همان موهومی بودن آن است (یعنی این مفهوم ساخته و هم انسان است و جز در ظرف و هم انسان حقیقتی در خارج ندارد)، تا هنگامی که آثار خارجی‌اش مترتب است باقی می‌ماند. لذا استناد این آثار خارجی به علل خارجی‌شان عین استناد ملک به آن علل است. علامه از این مطلب نتیجه می‌گیرد که همه امور اعتباری به دلیل این که آثارشان مستند به خدای تعالی است، خود آنها نیز استنادی به خدا دارند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۳: ۱۴۹، ۱۵۰).

آیت‌الله جوادی آملی نیز درباره نحوه استناد امور اعتباری به خداوند متعال معتقد است که مصحح استناد هم می‌تواند ملاک‌های مصالح و مفاسد - که امور واقعی و منشأ مفاهیم اعتباری هستند- باشد و هم آثار خارجی امور اعتباری که در واقع معلول آنها هستند. اما، علاوه بر این، متذکر می‌شود که با بررسی دقیق معلوم می‌گردد که خود امور اعتباری واقعیت دارند و همین واقعیت عینی مصحح اسناد آن به خدای سبحان است. از این نظر، وجود اعتباری حقیقت خارجی است، اما ضعیف و قائم به اعتبار کسی است که حق اعتبار دارد. پس مصحح اسناد امور اعتباری به خداوند تنها این نیست که امور مزبور هم مسبوق به حقایق - یعنی ملاک‌های مصالح و مفاسد- و هم ملحق به آنها هستند، بلکه خود امور اعتباری سهمی از حقیقت دارند و قابل استناد به خدای سبحان‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۱۳: ۵۶۲-۵۶۵).

در جمع‌بندی می‌توان گفت: اگر کسی قائل به اعتباری بودن مالکیت برای خداوند باشد، بر اساس ارتباط این مفهوم اعتباری با سوابق و لواحق خود، که همان علل انتزاع و آثار مترتب بر آنها باشد، قابلیت استناد به خدا را نیز دارد و می‌توان گفت حداقل این است که آثار این مفهوم اعتباری که در خارج موجود می‌شود حقیقی است و اعتباری نیست.

۵. نتیجه‌گیری

موارد هفتگانه‌ای که علامه طباطبایی درباره مالکیت خداوند بیان داشتند هر کدام می‌تواند استدلالی باشد بر واقعی بودن مالکیت خداوند. مواردی که علامه طباطبایی در تفاوت مالکیت خداوند با سایر مالکیت‌ها بیان کردند عبارت بود از (۱) مالکیت علی‌الطلاق و مالکیت به بعض و جوه؛ (۲) مالکیت ذات و اثر و مالکیت اثر به تنهایی؛ (۳) مالکیت حقیقی و مالکیت مجازی و صوری؛ (۴) مالکیت تکوینی و مالکیت تشریحی؛ (۵) عدم تأثیر مکان مملوک در نوع مملوکیتش برای خداوند بر خلاف مملوکیت میان انسان‌ها؛ (۶) مالکیت تبدل و انتقال‌پذیر و غیر آن؛ (۷) مالکیت زوال‌ناپذیر و مالکیت زوال‌پذیر. با دقت در هر کدام از بندهای فوق و تحلیل آن، که در متن مقاله انجام شد، حقیقی و واقعی بودن مالکیت خداوند روشن می‌گردد.

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تأثیر بسزایی در تبیین ایشان از صفت مالکیت خداوند داشته است، در تقسیم صفت مالکیت به حقیقی و غیرحقیقی (اعتباری) و برشمردن خصوصیات صفات مالکیت خداوند و تبیین وجوه افتراق آن با مالکیت انسان‌ها، و موجب شده است که علامه طباطبایی در تبیین مالکیت دیدگاهی متفاوت با سایر اندیشمندان ارائه کند. اگر با قطع نظر از نظریه اعتباریات به دیدگاه علامه بنگریم، خواهیم دید که دیگر از این دیدگاه چیزی جز آنچه سایر اندیشمندان گفته‌اند نمی‌ماند، زیرا اندیشمندان دیگر نیز به این معنای مالکیت که تصرف در مملوک به همه وجوه اشاره کرده‌اند. اما علامه با استفاده از نظریه اعتباریات به این دیدگاه عمق بخشیده و این معنا را به حقیقی و غیرحقیقی تقسیم کرده است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۳. توحید در قرآن. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۷. عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۸. تسنیم. قم: اسراء.
 جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۹. جامعه در قرآن. قم: اسراء.
 خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۰. آداب الصلاة. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خویی، ابوالقاسم. بی تا. *البيان فی تفسیر القرآن*. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی. دغیم، سمیح. ۲۰۰۱. *موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدین الرازی*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. سمعانی، احمد. ۱۳۸۴. *روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتحاح*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶. *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار. طالقانی، محمود. ۱۳۶۲. *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار. طباطبایی، محمد حسین. بی تا-الف. *حاشیه الكفاية*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۴. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. صدرا: تهران. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷-الف. *آغاز فلسفه*. قم: موسسه بوستان کتاب. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۷-ب. *مجموعه رسائل علامه طباطبایی*. قم: موسسه بوستان کتاب. طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷. *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، محمدحسین. بی تا-ب. *مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی*. قم: باقیات. طوسی، محمد بن حسن. بی تا. *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. عجم، رفیق. ۲۰۰۰. *موسوعة مصطلحات الإمام الغزالی*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. ۱۴۲۲. *شرح أسماء الله الحسنى*. تصحیح عبدالرؤوف سعید و سعد حسن محمدعلی. قاهره: دار الحرم للتراث. قونوی، صدرالدین. ۲۰۰۸. *شرح الأسماء الحسنى*. تصحیح قاسم الطهرانی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

کفعمی، ابراهیم بن علی. ۱۳۷۱. *المقام الأسنى فی تفسیر الأسماء الحسنى*. تحقیق کریم فارس حسون. قم: مؤسسه قائم آل محمد علیه السلام. مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۸۷. *شرح نهایة الحکمة*. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۶. *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. مغنیه، محمدجواد. ۱۴۲۴. *التفسیر الکاشف*. قم: موسسه دار الکتاب الاسلامی.

یادداشت‌ها

۱. آیت الله جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم، با تأثیرپذیری از علامه طباطبایی، مالکیت را سه قسم دانسته است: قسم اول، مالکیت اعتباری است، مانند مالکیت انسان نسبت به لباس و خانه خودش؛ قسم دوم، که برتر از قسم اول است، «مالکیت حقیقی محدود» است، مانند مالکیت انسان نسبت به

اندام و جوارح خویش؛ قسم سوم، «مالکیت حقیقی مطلق» است، و آن مالکیت نامحدود خداوند نسبت به عالم است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۹۴-۳۹۵).