

اثبات ماهیت دوگانه حق از منظر علامه طباطبائی

moosaviseyyed@yahoo.com

سیدعباس موسوی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

پذیرش: ۹۴/۶/۱۸

دریافت: ۹۳/۷/۲۹

چکیده

نوشتار حاضر درباره یکی از بحث‌های مهم فلسفه حق است و آن اینکه آیا «حق» در کاربرد «حق داشتن» از نظر علامه طباطبائی امری تکوینی است یا اعتباری؟ به این معنا که وقتی حق داشتن در سیاست و حقوق و اخلاق به کار می‌رود، با قطع نظر از جعل جاعل آیا واقعیت نفس‌الامری دارد یا امری اعتباری است؟ با توجه به اینکه علامه طباطبائی از شخصیت‌های برجسته و صاحب نظر در علوم انسانی بوده و نظرش در مسئله حق تأثیرگذار است، نوشتار حاضر به بررسی نظر ایشان در این زمینه می‌پردازد و درصدد اثبات این مدعاست که طبق مبانی و اندیشه‌های ایشان در تفسیر شریف المیزان، چنین نیست که حق فقط ماهیتی اعتباری داشته باشد؛ بلکه ایشان برای حق ماهیتی دوگانه (اعتباری و تکوینی) قایل است. تبیین اطلاعات در این پژوهش به روش تحلیل عقلی و انتقادی بوده و جمع‌آوری اطلاعات به صورت مطالعه اسنادی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: حق، حق طبیعی، تکوینی، اعتباری، قراردادی، علامه طباطبائی.

مقدمه

درباره حق داشتن مسائل مختلفی مطرح است؛ از معنا و ماهیت حق گرفته تا تلازم میان حق و تکلیف، و انواع حق. در مباحث حقوقی و مباحث اخلاقی و ارزشی، اینکه حق‌هایی وجود دارد و افراد نسبت به یکدیگر حقوقی دارند، فی‌الجمله مورد اتفاق است و ظاهراً در این مسئله اختلاف‌نظری وجود ندارد. مثلاً گفته می‌شود خداوند بر بندگان حق طاعت دارد؛ پدر بر فرزند یا فرزند بر پدر حقوقی دارد؛ افراد جامعه بر حاکمان و متقابلاً حاکمان و والیان بر مردم حق‌هایی دارند، و همچنین دولت‌ها بر یکدیگر حقوقی داشته، طبعاً هر یک نسبت به دیگری وظایفی دارند. نیز انسان‌ها حق حیات، حق انتخاب محل زندگی، حق مسکن، حق مالکیت و امثال آنها را دارند. نخستین مسئله پس از بحث مهم معنای حق، ماهیت حق است. آیا «حق» امری تکوینی است و یا اعتباری؟ یعنی آیا مفهوم حق حاکی از واقع است یا حق امری اعتباری است؟ به عبارت دیگر آیا حق‌ها - با قطع نظر از جعل جاعل و وضع واضح - دارای واقعیت نفس‌الامری هستند یا نه؟ وقتی گفته می‌شود خداوند حق جعل حکم دارد و یا اینکه هر انسانی حق حیات دارد و یا اینکه حکام بر مردم و یا مردم بر حاکم حقوقی دارند، آیا این مفاهیم به اموری تکوینی و نفس‌الامری مانند مفاهیم کروی بودن و مرکب از هیدروژن و اکسیژن بودن اشاره دارند؟ وقتی گفته می‌شود زمین کروی است و آب مرکب از هیدروژن و اکسیژن است، کروی بودن زمین و مرکب بودن آب از هیدروژن و اکسیژن امری عینی و تکوینی است و متوقف بر وضع واضح و جعل جاعل و اعتبارکننده‌ای نیست؛ همان‌طور که متوقف بر مدرک نیز نیست؛ به گونه‌ای که اگر هیچ انسان و مدرکی در خارج وجود نداشته باشد باز زمین کروی و آب مرکب از هیدروژن و اکسیژن خواهد بود. اگر حق نیز امر عینی و تکوینی باشد، در آن صورت حق‌ها از جمله امور عینی و نفس‌الامری بوده، کشف‌شدنی خواهند بود و برای پی بردن به حق‌ها و کشف آنها باید به امور عینی و تکوینی مراجعه کرد. در مقابل ممکن است گفته شود مفهوم حق از قبیل مفاهیم اعتباری و قراردادی است و از واقع حکایت نمی‌کند. در این صورت حق‌ها کشف‌شدنی نیستند، بلکه اموری اعتباری‌اند که به اعتبار معتبر متکی هستند. به بیان دیگر، در صورت تکوینی دانستن

حق، حق تکوینی، به حوزه هست‌ها مربوط می‌شود؛ اما در صورت اعتباری یا قراردادی دانستن حق، دیگر به حوزه هست‌ها مربوط نمی‌شود.

گفتنی است که این بحث درباره لفظ «حق» نیست، همان‌گونه که بحث در مفهوم «حق» نیز نیست؛ بلکه بحث در محکی مفهوم «حق» است که آیا محکی مفهوم «حق» امری عینی و تکوینی است یا امری اعتباری و قراردادی؟

با توجه به اینکه علامه طباطبائی از شخصیت‌های برجسته و صاحب‌نظر در علوم انسانی بوده، نظرش در مسئله حق تأثیرگذار است، نوشتار حاضر در صدد تبیین و بررسی نظر ایشان در پاسخ به این پرسش است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد اصل این مسئله در فلسفه حقوق به صورت مستقل کانون بحث واقع نشده است؛ اما با توجه به اینکه طرف‌داران حقوق طبیعی را می‌توان به نوعی قایل به تکوینی بودن حقوق دانست و طرف‌داران حقوق موضوعه را نیز می‌توان از معتقدان به اعتباری بودن حقوق دانست، می‌توان پیشینه بحث را به صورت عام به زمانی بازگرداند که گروهی قایل به حقوق طبیعی شدند. البته درباره پیشینه موضوع، علامه طباطبائی به صورت مستقل اشاره‌ای نکرده، ولی در تفسیر شریف المیزان و دیگر آثار بحث‌های پراکنده‌ای در این زمینه داشته که می‌توان از آنها، مبانی ایشان در این بحث را به دست آورد.

ضرورت این بحث، با توجه به نقش کلیدی و مبنایی بحث «حق» در اخلاق، حقوق و سیاست روشن می‌گردد. نیز با توجه به این نکته که بحث‌هایی چون حقوق بشر، حقوق زن، آزادی، حقوق اقلیت‌ها و حق حاکمیت انسان بر خود همگی مبتنی بر مسئله حق‌اند، پذیرش هر نظریه در باب اعتباری یا تکوینی بودن حق می‌تواند نتایج متفاوتی را در مسائل مختلف مانند استلزام حق و تکلیف و استیفا و اسقاط حق در مباحث یادشده به دنبال داشته باشد. بنابراین بایسته است همه جوانب این بحث به طور مستقل بررسی، و ادله بحث نیز تبیین شود. این کار با توجه به نبود پژوهش و تحقیقی درخور و بسنده در این زمینه ضرورت می‌یابد و این پژوهش در صدد انجام چنین کاری است.

روش تحقیق در این نوشتار با توجه به مباحث مختلفی که درباره اعتباری و تکوینی بودن

حق مطرح می‌گردد، جمع‌آوری اطلاعات به صورت مطالعه اسنادی است و پس از آن، اطلاعات تبیین و تحلیل می‌شوند و با نگاهی انتقادی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. در ادامه نخست معانی «حق»، «اعتباری» و «تکوینی» و معنای موردنظر درباره این واژگان را بیان می‌کنیم و به دنبال آن به نظر علامه طباطبائی در خصوص تکوینی یا اعتباری بودن حق و بررسی آن خواهیم پرداخت.

۱. حق

کتاب‌های لغت، معانی پرشماری برای حق بیان کرده‌اند که برخی از آنها بدین قرارند: درستی، ثبوت، صدق، عدل، واقع، امتیاز، شایسته، راستی در گفتار، یقین پس از شک، مقابل باطل، و یقین (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۴-۴۹؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵؛ دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۱۹، ص ۷۳۷-۷۳۹).

حق در اصطلاحات گوناگون نیز در معانی مختلفی به کار رفته است (ر.ک: نبویان، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۱؛ نبویان: ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۸). آنچه از اصطلاح واژه حق در اینجا مراد است معنایی است که اصطلاح فقهی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی را دربر می‌گیرد. البته نکته بنیادین، توجه به افتراق میان معنای حق در ترکیب «حق بودن» و معنای حق در ترکیب «حق داشتن» است. حق در ترکیب «حق بودن»، به معانی مختلفی در لغت و در اصطلاح فلسفی و عرفانی و اخلاقی به کار می‌رود؛ اما معنای حق در اصطلاح موردنظر، در ترکیب «حق داشتن» است.

به نظر علامه طباطبائی «حق» به معنای امتیاز و اختصاص است. در نظر ایشان «اختصاص مطلق» که پیش از پیدایش اجتماع انسانی نیز مطرح است در ظرف اجتماع قیودی پیدا می‌کند و به صورت عناوین مختلفی ظاهر می‌شود؛ زیرا اختصاص در صحنه اجتماع بر اساس تماس و احتیاجات اجتماعی نام‌هایی ویژه پیدا می‌کند و در نتیجه احکام و آثار تازه‌ای برای آنها اعتبار می‌شود که قابل انطباق بر مورد خودش است. از وقتی اجتماع میان «عین» و «فایده» فرق گذاشته، اختصاص (حق) را به معنای «ملک فایده» نامیده و ملک را اختصاص به عین - که محل جمیع

تصرفات ممکنه است - اعتبار کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۵۵). ایشان در جای دیگر در بیان تفاوت ملک و حق می‌گوید: «آنچه از اختصاص‌ها که مربوط به مال است ملک نامیده می‌شود و آنچه مربوط به غیرمال است، حق نامیده می‌شود» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۴؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۶۵۵).

بنابراین می‌توان گفت از نظر علامه، «حق» نوعی اختصاص (اختصاص فایده) و ملک اختصاص عین است، و از آنجاکه علامه در یک جا حق را اختصاص به فایده و در جای دیگر آن را اختصاص غیرمالی دانسته، به نظر می‌رسد ایشان فایده و اختصاص به آن را همان اختصاص غیرمالی، و عین و اختصاص آن را مرادف با اختصاص مالی و ملک می‌داند.

۲. اعتباری

برای اعتبار در لغت معانی گوناگونی ذکر شده است؛ مانند: امتحان، پندگرفتن، فرض، تدبر و تکریم (مقری فیومی، ۲۰۰۱، ص ۳۹۰؛ انیس و دیگران، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱). علامه با توجه به مباحثی که در بحث اعتباریات مطرح می‌کند، معتقد است هنگامی که بر اساس یک رشته عوامل احساسی و به منظور ترتیب آثاری خاص و کسب نتایج عملی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، اعتبار کرده‌ایم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۹۵). به نظر ایشان این معانی اعتباری چند خصوصیت دارند:

۱. مصادیق این معانی نه در ظرف خارج، بلکه در ظرف توهم و پندار است (همان، ص ۳۹۲)؛
۲. این معانی و مفاهیم اعتباری تغییرپذیرند؛ زیرا عوامل وجودی آنها که احساسات درونی هستند، متبدل می‌شوند (همان، ص ۳۹۳)؛

۳. اگرچه این مفاهیم، فرضی و قراردادی هستند و مابازای خارجی ندارند، بر حقیقتی استوار هستند؛ «یعنی هر حد و همی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آنجا گرفته شده» (همان، ص ۳۹۴). بنابراین مفاهیمی چون مالکیت و مملوکیت نیز اگرچه فرضی و قراردادی هستند و مابازای خارجی ندارند، مادام که قوه مدرکه با واقعیتی اتصال وجودی نیابد،

نمی‌تواند این مفاهیم را بسازد. پس همه مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده‌اند.

به اعتقاد علامه ادراکات اعتباری که به آن اعتبارات عملی (همان، ص ۴۰۱) نیز می‌گویند، از مبادی صدور فعل‌اند و بدون وساطت این‌گونه ادراکات اصولاً فاعلیت تمام نمی‌شود و فعلی آگاهانه و اختیاری از فاعل سر نمی‌زند (همان، ص ۴۱۴).

۲-۱. اصطلاحات گوناگون اعتباری

اعتباری کاربردهای گوناگونی دارد. برای روشن شدن مراد از اعتباری در نوشتار حاضر، در ادامه به برخی از کاربردها و اصطلاحات این واژه اشاره می‌کنیم:

۱. بنا بر یک اصطلاح به مفاهیم فلسفی و منطقی در مقابل مفاهیم ماهوی، مفاهیم اعتباری گفته می‌شود (ر.ک: طباطبائی، بی تا - الف، ص ۱۵۱؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶؛ مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۷)؛
۲. در اصطلاح دیگر به مفاهیم منطقی در مقابل مفاهیم ماهوی و نیز مفاهیم فلسفی، اعتباری اطلاق می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳)؛
۳. گاهی اعتباری در مقابل اصیل در بحث اصالت وجود مطرح می‌گردد. اصالت در آنجا به معنای آن است که شیء، بالذات و بدون واسطه در عروض منشأ آثار باشد و مراد از اعتباری بودن آن است که شیء بالذات، منشأ آثار نباشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۸)؛
۴. گاهی اعتبار و جعل و قرارداد به یک معنا به کار می‌روند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵)؛
۵. یکی دیگر از کاربردهای اعتباری، معانی تصویری و تصدیقی است که در ظرف اجتماع به کار می‌رود و حیات اجتماعی انسان‌ها وابسته به آنهاست. این معانی با استعاره از مفاهیم حقیقی برای دستیابی به اغراض زندگی اجتماعی به دست می‌آیند؛ مانند اعتبار مفهوم ریاست برای رئیس یک قوم تا اینکه در هدایت آن قوم به منزله رأس در بدن باشد. به این کاربرد اعتبار بالمعنی الاخص (دادن حد چیزی به چیز دیگر) نیز گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص

۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳).

مراد از اعتباری در بحث از «ماهیت دوگانه حق» معنایی اعم از اعتباری به معنای اخیر و اعتباری به معنای قرارداد است؛ به این معنا که اگر «حق» وابسته به قرارداد افراد باشد، در این نوشتار اعتباری دانسته می‌شود؛ همان‌گونه که اگر «حق»، حد خود را از امری عینی و حقیقی گرفته باشد، باز هم امری اعتباری دانسته می‌شود.

۱-۲. **تکوینی:** «تکوین» در لغت به معنای هست کردن، به هستی آوردن، به وجود آوردن، هستی دادن، آفریدن و احداث کردن آمده است (ر.ک: عمید، ۱۳۳۷، ص ۴۳۸) و در اصطلاح فلسفی به معنای «ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت مانند موالید و مرکبات از عناصر» است (سجادی، بی تا، ص ۱۵۹). در این پرسش که «آیا حق تکوینی است یا اعتباری؟»، تکوینی معنایی سلبی دارد؛ به این معنا که «حق» در صورتی تکوینی دانسته می‌شود که وابسته به قرارداد یا اعتبار بالمعنی الاخص (دادن حد چیزی به چیز دیگر) نباشد. به دیگر سخن اگر «حق» امری تکوینی باشد، در این صورت انسان می‌تواند از نظام تکوین حق داشتن را کشف کند و حق داشتن امری کشف‌شدنی خواهد بود نه امری وضعی و قراردادی.

ماهیت حق

آیا «حق»، وجودی تکوینی دارد یا وجود آن فقط به اعتبار و وضع واضح است؟ وقتی گفته می‌شود «خداوند حق خلق عالم را دارد»؛ «خداوند حق اطاعت شدن دارد»؛ «همسایه بر همسایه حق دارد»؛ «انسان حق حیات دارد»؛ «انسان حق استفاده از قوای خود را دارد»؛ «کعبه بر انسان‌ها حق دارد»؛ «آیندگان بر نسل کنونی حقوقی دارند»؛ «درختان بر انسان‌ها حقوقی دارند»، آیا چنین گزاره‌هایی همانند گزاره‌های «برف سفید است» و «معلول وابسته به علت است» بیانگر اموری عینی و تکوینی و نفس‌الامری هستند یا اموری اعتباری؟ این پرسش سه پاسخ احتمالی دارد: احتمال اول اینکه همه حق‌ها اموری حقیقی و تکوینی هستند؛ احتمال دوم اینکه همه حق‌ها اعتباری‌اند و احتمال سوم اینکه برخی حق‌ها تکوینی و حقیقی و برخی دیگر اعتباری هستند.

از مجموعه عبارات علامه می‌توان به دست آورد که از میان سه احتمال یادشده، احتمال سوم درست است؛ یعنی امتیاز و اختصاص برخورداری از متعلق حق، دو صورت دارد: گاه این امتیاز و اختصاص برخورداری از متعلق حق، تکوینی است و گاه اعتباری؛ که باید هر کدام را به صورت جداگانه بررسی کرد.

۲-۱-۲. اعتبار اختصاص: روشن شد که اعتبارات به منزله ابزاری برای تصرف در ماده خارجی به کار می‌روند. یکی از اعتباراتی که انسان در مقام فعل آن را اعتبار می‌کند، اختصاص است. بحث از اختصاص و اعتبار آن، از آنجا اهمیت دارد که همان‌طور که در معنای حق گفته شد، علامه حق را نوعی اختصاص می‌داند؛ لذا بحث از اختصاصات اعتباری یا تکوینی در نظر ایشان ما را به نظریه او درباره حقوق اعتباری و تکوینی رهنمون می‌سازد.

۳. حق اعتباری

علامه در تبیین شکل‌گیری مفهوم اختصاص اعتباری و بیان عمومی بودن آن می‌گوید:

اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم و در هر استفاده که از ماده می‌کند، اگر یک مانع و مزاحمی - اگرچه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد - پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت، از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود، انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع برآمده و با فعالیت دفاعی خود، ماده را تخصیص به خود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت و در عین حال این وضع را یک نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه‌گر خواهد شد و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب اوست و همچنین دارایی، رتبه و مقام و هرگونه حقوق قراردادی و علقه زناشویی و... از شعب اوست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۱).

از این عبارت علامه دست‌کم دو نکته به دست می‌آید:

۱. اعتبار اختصاص مطلق یک اعتبار پیش از اجتماع است، هرچند داخل اجتماع به شعب مختلفی تقسیم می‌شود که یکی از انشعابات آن اعتبار ملکیت و حقوق است و این شعب، خودشان اعتبارات پس از اجتماع‌اند؛

۲. در همه اعتبارات و از جمله اعتبار اختصاص، فاعلیت و اراده و شعور، شرط انجام اعتبار است؛ زیرا امر اعتبارشده نوعی ادراک است.

به نظر علامه اختصاص مطلق که اعتباری پیش از اجتماع است، در اجتماع، به لحاظ نیاز اجتماعی، قیودی تازه به خود می‌گیرد و نام‌هایی جدید می‌یابد و آثاری تازه برای آنها اعتبار می‌شود: در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فایده فرق گذاشته، اختصاص - حق - را به معنای ملک فایده و ملک را اختصاص به عین که محل جمیع تصرفات ممکنه است اعتبار نموده است (همان، ص ۴۴۵).

علامه با تبیین ادراکات اعتباری به منزله مبادی صدور فعل و تکمیل‌کننده فاعلیت فاعل و لحاظ اختصاص در زمره اقسام اعتبارات، که پس از اجتماع بخشی از این اختصاص به صورت حق بروز می‌کند، مهم‌ترین دلیل بر اعتباری بودن بخشی از حقوق را ارائه می‌دهند. پس می‌توان نتیجه گرفت که ایشان معتقد است حقوق در اجتماع، اغلب اعتباری است؛ لذا قول به تکوینی بودن همه حقوق ناپذیرفتنی و غیرموجه است.

۴. حق تکوینی

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، از نظر علامه برخی از اختصاصات و حقوق اعتباری‌اند. حال پرسش این است: آیا در اندیشه ایشان همه اختصاصات، اعتباری هستند و یا می‌توان از اختصاصاتی تکوینی نیز سخن گفت و بدین سان به حقوق تکوینی در مقابل حقوق اعتباری قایل شد؟
پیش از بیان مصادیق حقوق تکوینی از منظر علامه، به مهم‌ترین دلایل بر وجود حق تکوینی در میان سخنان علامه اشاره می‌کنیم:

۱. در نظر علامه، از جمله خصوصیات ادراکات اعتباری این است که بر حقایق استوارند؛

یعنی یک مصداق واقعی دارند که نسبت به آن مصداق، حقیقتند و حاصل شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۹۳)؛ زیرا «مادامی که قوه مدرکه با واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۹۴). اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. طبق این اصل وقتی حق اعتباری را پذیرفتیم، لاجرم باید حق تکوینی را نیز که حق اعتباری از آن اقتباس شده بپذیریم؛

۲. دلیل دیگری که می‌توان با توجه به آن گفت علامه به حق تکوینی قایل است، اشاره ایشان به مشاهده اختصاصاتی است که نباتات و حیوانات یا اطفال برای خود قایل می‌شوند. نباتات که دارای افعال تکوینی می‌باشند با غریزه طبیعی خود، و حیوان‌ها و انسان‌ها با شعور غریزی درک می‌کنند که تلاش در رفع حاجت طبیعی و استفاده از تلاش خود در حفظ وجود و بقا به نتیجه نمی‌رسد، مگر وقتی که اختصاص در کار باشد؛ یعنی نتیجه تلاش هر کدام مخصوص به خودش باشد؛ به همین جهت است که می‌بینیم یک انسان و یا حیوان و یا نبات که ما ملاک کارش را می‌فهمیم، هیچ‌گاه حاضر نمی‌شود دیگران در کارش مداخله کنند و در فایده‌ای که صاحب کار در نظر دارد سهم و شریک شوند. این اصل اختصاص است که هیچ انسانی در آن شک ندارد، و این همان معنای لام در «لنا» و «لک» (مال من و مال تو) است. شاهد این حقیقت مشاهداتی است که ما از نزاع حیوانات بر سر دستاوردهای خود داریم. وقتی مثلاً مرغی برای خود آشیانه‌ای می‌سازد، نمی‌گذارد مرغ دیگر آن را تصرف کند، و یا وقتی برای خود شکاری می‌کند تا از آن استفاده کند، یا جفتی برای خود برمی‌گزیند، نمی‌گذارد دیگری آن را به خود اختصاص دهد. همچنین می‌بینیم کودکان دستاوردهای خود را اعم از خوردنی، اسباب‌بازی یا هر چیز دیگر از آن خود می‌دانند و با بچه‌های دیگر بر سر آن مشاجره می‌کنند و می‌گویند این مال من است. حتی طفل شیرخوار را می‌بینیم که بر سر پستان مادر با طفل دیگر می‌ستیزد. پس روشن می‌شود که مسئله اختصاص و مالکیت، امری فطری و ارتکازی برای هر جاندار باشعور است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۴ و ۵۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴ و ۲۵۵).

با در نظر گرفتن اینکه علامه در بحث اعتبار، اراده و شعور را شرط اعتبار می‌داند و با توجه به بیان وی در بند قبل، دست‌کم درباره نباتات می‌توان گفت که اختصاص مزبور، تکوینی است؛ زیرا اگرچه در حیوانات قایل به شعور غریزی هستیم، نباتات فاقد آن هستند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۴۳۱؛ همو، ۴۰۳، ص ۱۴۴-۱۴۵).

نکته دیگر این است که علامه در اینجا مسئله اختصاص و مالکیت را امر فطری و ارتکازی هر جاندار باشعور می‌داند که می‌تواند مشعر به تکوینی بودن آن باشد و این اختصاص فطری پس از اجتماع سامان می‌گیرد. پس از آنکه انسان در اجتماع قدم می‌گذارد، به حکم فطرت و غریزه‌اش همان حکمی را که پیش از ورود به اجتماع و در زندگی شخصی خود داشت معتبر می‌شمارد؛ باز به حکم فطرت از اختصاصات خود دفاع می‌کند، و برای این منظور همان اصل فطری خود را اصلاح می‌کند و سروسامان می‌بخشد، و آن را به صورت قوانین و نوامیس اجتماعی درآورده، مقدس می‌شمارد. اینجاست که آن اختصاص اجمالی دوران کودکی به انواع گوناگون شکل می‌گیرد. آنچه از اختصاص‌ها که مربوط به مال است، ملک و آنچه مربوط به غیر مال است، حق نامیده می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۴۱۷، ج ۲، ص ۵۴).

در نتیجه علامه اختصاص مطلق را اعتباری پیش از اجتماع به‌شمار آورده که پس از اجتماع به دو شاخه حق و ملکیت انقسام می‌یابد؛ اما با توجه به این عبارات که هیچ قرینه‌ای از جمله قرینه سیاق که دال بر بحث از اعتبارات باشد، در آن نیست و برعکس قراینی خلاف آن وجود دارد، می‌توان دریافت که علامه در برخی موارد قایل به اختصاص تکوینی است.

ادله یادشده ثابت می‌کند که علامه حقوق تکوینی را پذیرفته است؛ اما آنچه اهمیت دارد، یافتن موارد و مصادیق این حقوق در آثار ایشان است تا برای این مدعای ثابت‌شده، شواهد و مصادیقی نیز بیان کنیم. با کنکاش در آثار ایشان مواردی چند را می‌توان به عنوان حق تکوینی یافت:

الف) ملکیت حقیقی

از جمله بارزترین موارد حق تکوینی را می‌توان در ملکیت حقیقی دید؛ زیرا بنا بر نظر علامه

ملکیت محل جميع تصرفات ممکنه است؛ یعنی مالک دارای حق برای جميع تصرفات ممکنه است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۵)؛ لذا ملکیت حقیقی از آنجاکه حق تکوینی تصرف در مملوک را به دنبال دارد، مصداقی برای حق تکوینی به‌شمار می‌آید. توضیح اینکه مالکیت در اندیشه علامه به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود:

معنای ملک در ظرف اجتماع نوع خاصی از اختصاص است و این نوع خاص، نوعی قیام چیزی به چیز دیگر است که صحت تصرفات در شیء را موجب می‌شود. این معنای اجتماعی یک معنای قراردادی، اعتباری و غیرحقیقی است که از یک معنای حقیقی گرفته شده که آن معنا را نیز ملک می‌نامیم و آن مثل قیام اجزای وجودی و قوای نفسانی ما به ماست. پس ما چشم و گوش و دست و پا داریم و معنای این ملکیت این است که آنها در وجودشان قائم به وجود ما هستند و از ما مستقل نیستند؛ بلکه استقلالشان به وجود ماست و ما می‌توانیم هر طور بخواهیم در آنها تصرف کنیم و این همان ملکیت حقیقی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱). مالکیت اعتباری که در ظرف جامعه و روابط انسان‌ها با یکدیگر به وجود آمده و مولود قراردادهای اجتماعی است، عبارت است از تصرف قراردادی یک موجود (مالک) در موجود دیگر (مملوک) در چارچوب رابطه‌ای که عقلا بین او و ملکش برقرار می‌کنند؛ به گونه‌ای که مالک بتواند در مملوک هر تصرفی بخواهد داشته باشد و مانع تصرف دیگران شود تا به مقاصد اجتماعی خود برسد. عقلا الگوی چنین ملکیتی را از ملک حقیقی و آثار آن گرفته‌اند که تسلط تکوینی موجود بر موجود دیگر است (همان، ج ۳، ص ۱۲۹).

این ملکیت حقیقی را می‌توان در آثار علامه به دو گونه مشاهده کرد:

۱. یکی ملکیت مطلق: ملکیتی که هیچ قیدی ندارد و حاکی از احاطه شیء بر جميع شئون مملوک است (همان، ج ۱۲، ص ۱۲؛ ج ۱، ص ۲۵۲). به عبارت دیگر این مالکیت بالذات و اصیل است و بدون وساطت موجود دیگری ثابت است و علت ندارد. به تعبیر بهتر این مالکیت واسطه در ثبوت ندارد و این نوع ملک، اعطایی و از جانب غیر نیست و به همین جهت مالک در

ملک خود کاملاً مستقل است و قائم به چیز دیگر نیست (همان، ج ۱، ص ۳۵۴):

۲. ملکیت حقیقی، ملکیت بالتبع و غیراصیل: در این‌گونه، مالکیت شیء، معلول مالکیت شیء دیگر و اعطاشده از جانب اوست و واسطه در ثبوت دارد که آن واسطه یک مالکیت برتر و بالاتر است؛ مانند مالکیت انسان نسبت به قوایش که در آن خود انسان و مملوکش همگی مملوک خدا هستند؛ به‌گونه‌ای که اگر اذن تکوینی خداوند برای تملک انسان وجود نداشته باشد، انسان مالک این قوا نخواهد بود (همان، ج ۵، ص ۳۲۵؛ ج ۱، ص ۲۵۲ و ۳۵۴؛ ج ۱۹، ص ۳۱۵).

ملک حقیقی به هر دو نوع آن در اندیشه علامه، عمدتاً دارای چند ویژگی است:

۱. در ملک حقیقی وجود مملوک قائم به وجود مالک است و بدون وجود مالک استقلال ندارد (انها فی وجودها قائمه بوجودنا غیر مستقلة دوننا)؛ درحالی‌که در ملک اعتباری چنین نیست؛
۲. ملک حقیقی تغییرپذیر نیست، ولی ملک اعتباری از آنجاکه قوامش به اعتبار است، قابل تغییر و تحول می‌باشد (ولا محالة بین المالك وملكه بهذا المعنى رابطة حقیقیة غیر قابلة للتغیر) (همان، ج ۳، ص ۱۲۹؛ ج ۱۵، ص ۵۶)؛

۳. مالک می‌تواند به هر نحو که بخواهد در ملک خود تصرف کند و این یعنی اطلاق در جمیع تصرفات ممکنه؛ مانند اینکه انسان می‌تواند در قوه بینایی خود تصرف کرده، یک جای آن را به کار گیرد و جای دیگر از کارش بیندازد (ولنا أن نتصرف فیها کیف شئنا) (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۳؛ ج ۳، ص ۱۲۹؛ و نیز، ج ۱۵، ص ۵۶).

با توجه به خصوصیات که علامه برای ملکیت حقیقی بیان می‌کند، می‌توان گفت هر جا رابطه ملکیت حقیقی وجود داشته باشد (مانند روابط میان موجود و قوای تحریکی و ارادی اش) (همان، ج ۱، ص ۳۵۴)، موجود و افعال اختیاری اش، و موجود زنده و اعضای بدنش) (همان، ج ۱، ص ۲۱) به روشنی مستلزم ثبوت حقوقی برای مالک است؛ زیرا به نظر علامه ثبوت ملکیت در واقع مستلزم ثبوت حق تصرف موسع برای مالک است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۵).

این حق تصرف برای مالک حقیقی، نه حقی اعتباری بلکه حقی تکوینی است؛ زیرا اگر طبق نظر علامه حق را اختصاص بدانیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۴)، پرواضح است که در هر

ملکیت حقیقی، تصرف در مملوک اختصاص به مالک خواهد داشت و اصولاً می‌توانیم بگوییم که مالکیت حقیقی از مصادیق اختصاص تکوینی است و به همین جهت است که ملکیت حقیقی منشأ حق تکوینی دانسته می‌شود و از آن، حقوق تکوینی نتیجه می‌گردد. حال هرچه این جهات مالکیت بیشتر باشند، سعه حقوق تکوینی مالک نسبت به آن بیشتر است؛ تا برسد به آنجا که مالکیت مالک از همه جهات باشد که در این صورت، مالک به صورت تکوینی حق هر گونه تصرف در مملوک خود را خواهد داشت (همان، ج ۱۵، ص ۳۲۵).

ب) اختصاص غایت شیء به آن و هدایت عمومی

در اندیشه علامه، یکی دیگر از وجوه حق تکوینی، اختصاص شیء به غایت خاص خود است؛ زیرا اصولاً برای رسیدن به این غایت است که اشیا خلق شده‌اند. از سوی دیگر ایشان، این غایت نهایی را همان کمال خاص هر موجود که سنت عام الهی در هستی اقتضا می‌کند، می‌داند (همان، ج ۱۹، ص ۳۹۴). لذا اولاً می‌توان خود این کمال را از مصادیق اختصاص، و حق تکوینی دانست؛ زیرا اقتضایی ذاتی در شیء نسبت به همه لوازم و کمالات وجودی اش که متمم ذات اوست، قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۷)؛ ثانیاً این اختصاص به غایت کمالی به نوبه خود مستلزم اختصاصات تکوینی دیگری است.

ایشان این اختصاص را هدایت عمومی می‌نامد که برای همه موجودات اعم از ذی‌شعور و بی‌شعور وجود دارد و آنها را برای حفظ بقای وجود خود به فعالیت وا داشته است. آیه کریمه ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰) به همین مطلب اشاره دارد. توضیح اینکه یکی از سنت‌های عامه ربوبی که در سراسر عالم جاری است، این است که هر نوعی از انواع موجودات را به کمال لایقش و هدف نهایی که بر حسب وجود خاص خودش متوجه آن است می‌رساند؛ و لذا هر موجود را به جهازات و ابزاری مجهز کرده که او را در رسیدن به آن هدف یاری می‌رساند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۲۹۴؛ ج ۱۴، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۴). البته انسان نیز که نوعی از آفریدگان

خداوند است، از این هدایت مستثنا نیست و علاوه بر مجهز بودن به ابزار و جهازات که از نوع هدایت تکوینی است، از هدایت تشریحی نیز در حوزه علوم عملی برخوردار است. در حقیقت خداوند برای تجهیز انسان و ورود او به میدان کار و کوشش و آغاز در تصرف و تسخیر جهان، این علوم را به انسان الهام کرده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸). از آنجاکه حق تکوینی هر موجود نسبت به غایت خودش به تنهایی آن موجود را به غایت نمی‌رساند، بلکه موجود برای رسیدن به هدف، نیازمند تجهیزات متناسب است تا بتواند به کمک آن ابزار و تجهیزات مناسب به غایت خویش برسد، بنابراین علامه اختصاص تجهیزات مناسب هر موجود زنده را نیز از موارد حق تکوینی می‌داند.

ج) اختصاص تجهیزات مناسب برای رسیدن به غایت

پیش‌تر گفتیم در نظر علامه هر موجود فعالی در فعالیتی دائمی می‌کوشد حیات خود را حفظ کند و شرایط آن را بهبود بخشد و حفظ حیات و تأمین شرایط آن متوقف بر تأمین نیازهای طبیعی است؛ امری که منطبق بر گرایش‌ها و غرایز و امیال طبیعی اوست. از سوی دیگر قوا و تجهیزاتی که موجود به آنها مجهز است، و مختص اویند نیز کاملاً متناسب با اهداف فعالیت او و تصرفاتش در ماده هستند. این تجهیزات که همگی از مراتب وجودی موجود طبیعی و مختص به اویند گاهی از سنخ آگاهی، شعور، و میل، و گاه از سنخ دستگاه‌های مختلف و اعضای طبیعی خواهند بود. بی‌شک هر پدیده‌ای در جهان با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که به صورت تکوینی به قوا و ابزار و وسایل آن اهداف مجهز باشد؛ چنان‌که مثلاً جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیر دادن نمی‌کنند و اگر زاییدن و شیر دادن یک جانور زاینده را ببینند، التذادی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا می‌کند چیز دیگری تصور نمی‌کنند. همچنین آنچه را به حسب طبیعت با ابزار مناسب آن مجهز هستند نمی‌توانند تصور نکنند. برای نمونه نزد انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی، حتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولیدمثل نیست (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۱۴).

با این بیان علامه مهم‌ترین دلیل برای حق برخورداری از حقوق تکوینی از جمله تغذیه و

امور جنسی را، به ودیعت نهادن ابزار استفاده از این تمتعات در وجود انسان می‌داند. ایشان حتی در این مسئله پا را فراتر می‌نهد و با توجه به ویژگی‌های اختصاصی و صفات خاصی که در جهازات طبیعی ویژه هر جاندار وجود دارد، حق استفاده از انواع خاصی از بهره‌مندی‌های مربوط به آن جهازات را که متناسب با آن ویژگی‌ها و خصوصیات است، نتیجه می‌گیرد که همه این حقوق را تکوین با قرار دادن این ابزار خاص برای آن جاندار به رسمیت می‌شناسد.

نظام تکوین و خلقت که حکومتی مطلق بر موجودات دارد، تنها حاکمی است که حکم تغذی را معین ساخته و اجزای وجود را به تبعیت از حکمش هدایت کرده است و همان است که خلقت انسان را مجهز به جهاز گوارش گیاهان و نباتات کرده، پیشاپیش همه جهازها که به او داده، دندان‌هایی اند که در دهان او قرار داده است. از این دندان‌ها چند عدد برای قطع کردن و شکستن و گاز گرفتن و آسیاب کردن است که عبارت‌اند از: ثنائیات، رباعیات، نیش‌ها و طواحن (آسیاب). پس انسان مانند گاو و گوسفند تنها علف‌خوار نیست که قدرت قطع کردن و گاز گرفتن ندارند و مانند درندگان نیست که قدرت آسیاب کردن ندارند (پس انسان هم گیاه‌خوار است هم گوشت‌خوار). همچنین قوه چشایی و ذائقه انسان از طعم گوشت‌ها لذت می‌برد؛ همان‌طور که جهاز هاضمه انسان به گوشت‌ها اشتها دارد و آنها را هضم می‌کند و همه اینها هدایتی تکوینی و حکمی است که در خلقت است؛ و آیا می‌توان بین هدایت تکوین و حکم عملی آن فرق بگذاریم؛

هدایتش را بپذیریم، ولی حکم اباحه‌اش را منکر شویم؟ (طباطبائی، ۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۵)

پس علامه با دقت در ویژگی‌های تکوینی دندان‌های حیوانات، حق تکوینی استفاده از غذاهای متناسب با آنها را اثبات می‌کند و از همین راه حق تکوینی ذبح حیوانات را نیز برای انسان جایز می‌شمرد و عاطفه‌ای را که این کار را منع می‌کند، از عواطف کاذب بشری می‌داند (همان، ص ۱۸۷).

در جای دیگر ایشان دلیل و ریشه حق حریت را جهازی به نام اراده می‌داند:

و ریشه طبیعی و تکوینی‌ای که این معنا (حریت) از آن ناشی می‌شود، جهازی

است که انسان به آن مجهز است و آن اراده‌ای است که او را به عمل وامی‌دارد و این

اراده حالتی است درونی که اگر باطل شود، حس و شعور آدمی باطل می‌شود و

منجر به بطلان انسانیت می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۱۶).

درخور توجه آنکه در نظر ایشان، ریشه و دلیل تحدید این حریت و آزادی نیز با توجه به تکوین قابل فهم است:

از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است و طبیعت و ساختار تکوینش او را به سوی زندگی گروهی سوق می‌دهد، لازمه‌اش این است که انسان اراده‌اش را داخل در اراده‌ها و فعلش را داخل در افعال کند که منجر می‌شود به خضوع اراده انسان در برابر قانونی که اراده‌ها و اعمال را تعدیل می‌کند. پس طبیعت و تکوینی که آزادی اراده و عمل به انسان می‌دهد، همو این آزادی را محدود و مقید می‌کند (همان).

ایشان در جای دیگر با اشاره صریح و روشن به اینکه تکوین و فطرت به موجود زنده حق تصرف می‌دهد، تمامیت این حق تکوینی را در گرو حق دفاع می‌داند که این حق را نیز همان تکوین به او بخشیده است. اشاره به این دو حق برآمده از تکوین (حق تصرف و حق دفاع) از صریح‌ترین اشارات علامه به حقوق تکوینی است:

همان‌طور که فطرت و تکوین به (اجتماعات مختلف نوعی) حق داده که در حفظ وجود و بقایش در سایر موجودات که دخالتی در حفظ وجودش دارند تصرف کنند... همین‌طور فطرت این حق را هم دارد که از حقوق مشروع خود دفاع کند؛ چون مشروعیتش به سبب فطرتش ثابت است و معلوم است که حق تصرف بدون حق دفاع تمام نمی‌شود... انسان نیز مانند سایر انواع موجودات فطرتی دارد که فطرتش حکمی دارد که یکی از آنها این است که انسان حق تصرف در موجودات دارد و حق دارد از خودش و حق فطرتی‌اش دفاع کند (همان، ج ۲، ص ۶۹).

علامه حق تکوینی دفاع را مطابق با شعور فطری هر جاندار می‌داند و دلیل تکوینی بودن آن را ادوات و تجهیزات منطبق با آن در انواع حیوانات می‌شمارد. مثلاً بعضی حیوانات در سرشان شاخ روییده و بعضی دیگر مجهز به چنگال یا انیاب یا خار و منقار هستند و اگر بعضی هیچ‌کدام از این سلاح‌های طبیعی را نداشته باشند، با فرار کردن یا پنهان شدن و یا حيله‌گری از خود دفاع می‌کنند. انسان نیز دارای شعور فکری است که از آن هم برای دفاع استفاده می‌کند و هم برای انتفاع از دیگران (همان، ص ۷۰). پس حق تکوینی دفاع به انسان اجازه می‌دهد که در تمام

مواردی که در اجتماع انسانی برای او مهم است، دست به مقابله و کارزار بزند. البته در مورد حق تصرف، که علامه آن را حق استخدام می‌داند (همان، ج ۴، ص ۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۳۴؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۶)، چنین اجازه‌ای به انسان داده نشده است؛ اگرچه حق اولی فطری‌اش این است که برای منافع زندگی خود هر آنچه را که می‌تواند استخدام کند و در هر موجود دخل و تصرف کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۰).

یک پرسش مهم درباره قاعده استخدام این است که آیا حق تصرف و استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت است و این اندیشه ابتدائاً در ذهن انسان به وجود آمده و به دنبال آن اندیشه اجتماع و گرد هم آمدن پیدا می‌شود، یا اینکه انسان با مشاهده هموعان خود ابتدا به فکر اجتماع افتاده است و پس از زندگی اجتماعی از دیگران بهره می‌برد؟ علامه عقیده دارد بررسی فعالیت‌های ابتدایی انسان و همچنین تجهیزات طبیعت پاسخ حقیقی را نمایان می‌کند. در مشاهده اولیه اگرچه ممکن است با برخی جهازاتی روبه‌رو شویم که نسبتاً اجتماعی‌اند؛ مانند اینکه فرد مؤنث انسان مجهز به پستانی است که برای تولید شیر آماده است و از سوی دیگر کودک مجهز به لب و دهانی است که کاملاً سازگار با مکیدن است یا جهاز مربوط به تولید مثل در جنس نر و ماده که منطبق بر یکدیگرند، اما این حقیقت وجود دارد که این تجهیزات همگانی و همیشگی نیستند؛ زیرا احساسات و علومی که طبیعت، توسط آنها انسان را دعوت به پاسخ‌گویی به نیاز و برآوردن حقوق این تجهیزات می‌کرد، پس از چندی از دست می‌روند. دیگر نوزاد شیفته پستان مادر نیست؛ چراکه دهانش پر از دندان شده و از سوی دیگر شیر پستان نیز خشک می‌شود یا مرد و زن احساس تمایل جنسی ندارند. لذا می‌فهمیم که اجتماع فرع بر استخدام است و بر اثر توافق در استخدام است که اجتماع صورت می‌پذیرد، نه اینکه طبیعت مستقیماً به سوی اندیشه تشکیل اجتماع سوق دهد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۳۵)؛ بلکه همین اجتماع نوعی استخدام است که هر فردی به دنبال راهی برای تصرف در دیگری است و از آنجا که غریزه در همه به صورت متشابه وجود دارد، اجتماع تشکیل می‌شود (همان، ص ۴۳۶).

پس از تشکیل اجتماع، انسان می‌فهمد که هموعانش در احتیاج به منافع مانند او هستند؛ لذا ناگزیر می‌شود با هموعان خود مصالحه کند و از آنان همان مقدار خدمت بخواهد که خودش به

آنها خدمت کرده است. تشخیص برابری این دو خدمت و میزان تعدیل آن به دست اجتماع است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۰). پس اگرچه تکوین و طبیعت، حق تصرف و استخدام تکوینی را به اثبات می‌رسانند، پس از تشکیل اجتماع با توجه به مصالحه بین انسان‌ها این حق، حد می‌خورد که تعیین حدود آن به عهده اعتبار اجتماع است. با این حال، حق تکوینی دفاع همواره اجازه دفاع از منافع و حقوق را به انسان می‌دهد حتی خون‌ریزی‌ها و جنگ‌های خانمان‌سوز نیز به بهانه همین حق دفاع صورت می‌گیرد نه حق استخدام (همان، ص ۷۱).

از جمله دیگر موارد اختصاص تجهیزات مناسب برای رسیدن به غایت در آثار علامه، بحث زوجیت طبیعی است. با دقت در خلقت انسان و انقسامش به دو قسم نر و ماده و خلقت خاص هریک و با توجه به جهازاتی که هریک از این دو صنف دارند، به جزم درمی‌یابیم که غرض از این صنع و صورتگری و غریزه شهوانی که در هریک مختلف است (در یکی از مقوله فعل و در دیگری از مقوله انفعال است) آن است که هریک از این دو صنف به یکدیگر اختصاص یابند؛ زوجیت بین ایشان حاصل گردد و تناسل که حافظ بقای انسان است انجام گیرد. به عبارت دیگر یک فرد از انسان نر (مرد) بدین جهت که مرد است، برای یک فرد از ماده همین نوع و نه برای یک فرد نر دیگر خلق شده است و یک زن برای مرد همین نوع و نه برای یک فرد ماده دیگر (زن دیگر) خلق شده است. لذا از این راه می‌توان گفت تمایل جنسی که از غیر طریقه زناشویی انجام گیرد مردود و برخلاف تکوین است (همان، ج ۱۵، ص ۳۱۰؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۳۷). البته اغراضی که مورد نظر اجتماع و بآیین است، این زوجیت را محدود ساخته و مرزی را به نام نکاح که امری اعتباری و اجتماعی است برایش تعیین کرده است. این اختصاص دو فرد خاص از انسان که با هم ازدواج کرده‌اند، اختصاص اعتباری و تحدیدکننده زوجیت طبیعی است و به دیگران اجاره نمی‌دهد که در این ازدواج مشارکت کنند.

ممکن است این سخن علامه که طبیعت مشترک انسانی حقوق یکسانی را ایجاب می‌کند، یکی از ادله حقوق تکوینی انگاشته شود؛ ولی باید گفت اینکه مساوات و تساوی انسان‌ها در طبیعت اقتضای حقوق یکسان را دارد، اعم از تکوینی بودن حقوق است و از اثبات تکوینی بودن حقوق قاصر است؛ چراکه ممکن است این حقوق مساوی، اعتبار شود.

ح) رابطه میان حق اعتباری و حق تکوینی

چنان‌که اثبات شد در اندیشه علامه طباطبائی، حق ماهیتی دوگانه دارد. حال پرسش این است که رابطه بین حق‌های اعتباری و حق‌های تکوینی چگونه است؟ بنا بر نظر ایشان هرچند دایره اعتبار، دایره‌ای موسع است، حق اعتباری آن‌گونه تجویز می‌شود که در چارچوب حق تکوینی باشد. توضیح اینکه حق تکوینی را به دو گونه می‌توان تصور کرد:

۱. به گونه‌ای که متعلق حق، نوعی است و در مقابل، صاحب حق هم نوعی است. مثلاً می‌گوییم که زمین‌ها یا ثروت‌های زمین برای انسان خلق شده‌اند؛ نوع دارایی‌ها برای نوع انسان خلق شده‌اند. در این حالت از آنجاکه برای تصرف در این مواد به اختصاص نیازمندیم، به یک حق اعتباری احتیاج پیدا می‌کنیم و می‌گوییم «این زمین از آن زید است»؛ یعنی اختصاص یک فرد از متعلق حق به یک فرد از انسان، به اعتبار نیاز می‌یابد؛

۲. به گونه‌ای که هرچند صاحب حق نوع انسان است، متعلق حق می‌تواند مورد استفاده همه به صورت مشاع قرار گیرد؛ مانند استفاده مردم از نور خورشید و یا دریا یا هر چیزی که تصرف در آنها شخصی نیست. در این حالت برای تصرف نیازی به اعتبار نداریم و صرفاً تصدیق اختصاص برای تصرف کافی است.

در نوع اول رابطه میان حق تکوینی و حق اعتباری، رابطه محصل است. این حق اعتباری است که حق تکوینی نوعی را به افراد خاصی نسبت می‌دهد. خداوند سبحان، اموال را وسیله معاش و مایه قوام و بقای جامعه انسانی قرار داده است و برای شخص معینی وقف نکرده تا تغییر و تبدیل نپذیرد و نیز نبخشیده تا نتواند با قوانین دینی‌اش دایره تصرفات آن شخص را محدود کند؛ ولی به خاطر مصالحی اجازه داده تا این نعمتی که به مجموع بشر ارزانی داشته است، طبق مناسباتی چون وراثت، حیازت و تجارت، که خودش تشریح کرده به اشخاصی اختصاص پیدا کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۱).

پس به نظر علامه حقوق اعتباری در دایره اعتبارات شارع یعنی خداوند آن‌گونه تجویز و تشریح می‌شود که در چارچوب حق تکوینی باشد؛ مانند بحث نکاح شرعی برای تحدید و تعیین زوجیت طبیعی که شرحش گذشت.

نتیجه‌گیری

۱. بنابر نظر علامه طباطبائی مسلماً مفهوم «حق» از مفاهیم ماهوی نیست. بنابراین اگر تکوینی بودن حق را معادل ماهوی بودن آن بدانیم، هیچ حقی تکوینی نخواهد بود و به این معنا می‌توان گفت «حق» فقط ماهیتی اعتباری دارد؛

۲. اگر اعتباری به معنای قراردادی و جعلی یا به معنای اعطای حد چیزی به چیز دیگر دانسته شود و در مقابل، تکوینی به معنای سلب این دو امر در نظر گرفته شود، در این صورت می‌توان گفت بنا بر نظر علامه برخی حق‌ها تکوینی و برخی دیگر اعتباری‌اند. در این صورت تکوینی بودن حق به این معناست که عقل آن را از عالم واقع و با توجه به رابطه‌ای که میان صاحب حق و مورد حق وجود دارد، درک می‌کند و برای کشف آن نیازی به جعل و قرارداد آن نیست؛

۳. با توجه به اینکه علامه «حق» را معادل اختصاص می‌داند و اختصاص اعم از اعتباری و تکوینی است، می‌توان نتیجه گرفت اختصاص اعتباری همان حق اعتباری، و اختصاص تکوینی همان حق تکوینی است؛

۴. با توجه به اینکه طبق نظر علامه لازمه ملکیت، حق تصرف است و با توجه به اینکه ملکیت به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت طبق نظر ایشان ملکیت تکوینی مستلزم حق تکوینی و ملکیت اعتباری مستلزم حق اعتباری است. ملکیت تکوینی مطلق خداوند مستلزم حق تکوینی مطلق خداوند است، و ملکیت تکوینی محدود انسان نسبت به قوای خودش مستلزم اصل حق تکوینی نسبت به تصرف در قواست نه میزان تصرف؛

۵. تکوینی دانستن حقوق، در مواردی که بیان شد، به معنای استغنا از حقوق اعتباری نیست؛ بلکه با توجه به پیچیدگی جوامع انسانی و روابط میان آنها مسلماً بشر در بخش عمده‌ای از حقوق، نیاز به حقوق اعتباری دارد.

منابع

- ابن فارس بن زکریا، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب العلم الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ط. الثالثة، بیروت، دار صادر.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، ط. الثانية، بیروت، مؤسسة آل البيت علیہ السلام.
- انیس، ابراهیم و دیگران، بی تا، *المعجم الوسيط*، تهران، المكتبة العلمية.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصّحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، ط. الثانية، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۱، *لغت نامه*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۳۶۲، *المفردات في غريب القرآن*، ج دوم، قم، مکتب المرتضوية.
- سجادی، سیدجعفر، بی تا، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *آغاز پیدایش انسان*، تهران، بنیاد فرهنگی امام رضا علیہ السلام.
- ، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحكمة*، ط. الثاني عشر، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۷ق، *الميزان في تفسير القرآن*، ج سوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶.
- ، ۱۳۸۱، *مرزبان وحی و خرد*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷الف، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ب، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، ج سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا - الف، *بداية الحكمة*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا - ب، *معنویت تشیع*، قم، تشیع.
- عمید، حسن، ۱۳۳۷، *فرهنگ عمید*، تهران، مصور.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۴۰۳ق، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدا، ج ۲۰.
- مقرئ فیومی، احمدین محمدین علی، ۲۰۰۱، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتب لبنان ناشرون.
- نیویان، سیدمحمد، ۱۳۸۸، *حق و چهار پرسش بنیادین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
- ، ۱۳۹۰، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.