

منشأ حق‌های تکوینی

nabaviyan@gmail.com

meshki.qom@gmail.com

✉ سیدمحمود نبویان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مهدی مشکی / مربی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۱/۱۵

دریافت: ۹۶/۰۶/۲۳

چکیده

معنای حق، چیستی حق، تلازم حق و تکلیف، انواع حق و منشأ حق برخی از مسائل مهم نظری در فلسفه حق است. مسئله «منشأ حق‌های تکوینی» (که از آن به حق‌های فطری، ذاتی و طبیعی نیز تعبیر می‌شود) یکی از مسائل مهم در مباحث مربوط به حق می‌باشد. امروزه ادعاهای بسیاری درباره حقوق بشر و حق‌های ذاتی مانند حق حیات و حق آزادی می‌شود. سرنوشت مباحث گوناگون سیاسی در حوزه مهم حقوق بشر، به حل مسئله منشأ حق‌های ذاتی ادعایی در حقوق بشر گره خورده است. با فرض قبول ذاتی بودن برخی حق‌ها، منشأ پیدایش چنین حق‌هایی نیازمند بررسی جدی است. آیا انسان از آن جهت که انسان است، حق‌هایی دارد؟ آیا کرامت انسان، منشأ حق‌های مذکور است؟ به نظر می‌رسد منشأ حق‌های ذاتی یا تکوینی بشر، منحصر در ملکیت تکوینی و خدای متعال است.

کلیدواژه‌ها: حق، فطری، ذاتی، تکوینی، طبیعی، منشأ و حق تکوینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

موضوع حق، یکی از موضوعات پرکاربرد در میان بشر است. بی‌وجه نیست که مسئله حق، قرین با تکون انسان در زمین دانسته شود. ظلم‌های انسان‌ها نسبت به یکدیگر، نیازهای بشری به امور مختلف، زیاده‌طلبی انسان‌ها در اجابت خواهش‌های و تمایلات گوناگون نفسانی و مواردی از این دست، ادعای حق داشتن را افزون کرده است. به‌ویژه در این عصر، با غلبه تفکرات الحادی مدرن و ابداع تکنولوژی‌های گوناگون، انسان مغلوب هوا و هوس، بدون پذیرش مسئولیت نسبت به پیرامونش، خود را آزاد و مالک هر چیزی می‌داند و نسبت به دستیابی به هر آنچه بدان تمایل دارد، ادعای حق می‌کند. حق تصرف نسبت به تمام بخش‌های طبیعت پیرامون خود (مانند جنگل‌ها، دریاها، فضا، کوه‌ها و معادن)، حق تسلط بر تمام موجودات زنده دیگر، حق تصرف در بدن خود، حق نابود کردن انسان‌های دیگر به عنوان دفاع از حقوق بشر و آزادی، حق کشتن بزرگسالان با عنوان کشتن از روی ترحم و حق سقط جنین، بخش اندکی از حق‌هایی است که انسان امروزی با اندیشه سکولار و الحادی خود مدعی آن است. به همین دلیل، بحث حق در اندیشه غربی نه تنها حائز اهمیت است، بلکه از گستردگی عمده و بی‌سابقه‌ای نیز برخوردار است (جونز، ۱۹۹۴، ص ۱).

از مهم‌ترین دلایل سیطره نظریات حق‌محور در دوران معاصر این است که امروزه هر گروهی برای اثبات مدعای خویش به مسئله حق متوسل می‌شود. برای مثال، امروزه با توسل به حق، به مالکیت خصوصی، تجارت آزاد و رفاه عمومی حمله و یا از آن دفاع می‌شود. برای لزوم اطاعت از قانون عمدتاً به حق متوسل می‌شوند، چنان‌که برای توجیه عدم اطاعت از قانون نیز به حق تمسک می‌کنند. غلبه اکثریت بر اقلیت، مانع شدن اقلیت در برابر اکثریت، حمایت از کاربرد خشونت، محکوم کردن استفاده از خشونت و غیره، اغلب با شعار «حق» توجیه می‌شود (همان).

پرسش جدی در این میان آن است که بشر بر اساس چه مبنایی ادعای حق داشتن می‌کند. به عبارت دیگر، آیا گستردگی ادعای حق داشتن نسبت به امور مختلف از سوی انسان، مستند به دلیل منطقی و معقول است؟ آیا انسان صرفاً به دلیل اینکه انسان است، می‌تواند ادعای حق داشتن کند؟ آیا نیازها و تمایلات بشری می‌توانند دلیل کافی بر ادعای حق داشتن او باشند؟ آیا جوامع و نهادهای بین‌المللی حق دارند که برای انسان‌ها حق‌هایی را جعل کنند؟ به دیگر سخن، منشأ حق‌های انسان چیست؟ این نوشتار پس از تبیین معانی کلیدواژگان، به بیان و بررسی برخی دیدگاه‌ها درباره منشأ حق‌های تکوینی می‌پردازد.

۱. بررسی کلیدواژگان

۱-۱. حق

برای حق، معانی مختلفی ذکر شده است (برای اطلاع تفصیلی از معنای حق در لغت و اصطلاح، ر.ک: نویان، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۳۴)؛ از جمله در لغت به معنای درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، اسم خاص خداوند، موجود ثابتی که قابل انکار نیست، مرگ، معلول یک شیء که از روی حکمت پدید آمده باشد، قرآن، حکم مطابق با واقع

منشأ حق‌های تکوینی ♦ ۹۹

که به این معنا بر اقوال، عقاید و ادیان و مذاهب - از آن جهت که مشتمل بر اقوال و عقائد هستند - آمده است و در مقابل آن، باطل قرار دارد؛ بر خلاف واژه صدق که فقط در اقوال به کار می‌رود و در مقابل کذب قرار دارد (برای نمونه ر. ک: ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۴؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، جزء رابع، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، جزء ثالث، ص ۶؛ عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹ و ۱۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۸).

در اصطلاح نیز «حق» در حوزه‌های گوناگون (فلسفه، عرفان، اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و فقه) به معانی مختلف به کار رفته است (ر. ک: نبویان، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۳۴).

اما در اصطلاح موردنظر که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی می‌شود، باید توجه داشت که: اولاً واژه حق (و حقوق) به معنای قانون، علم حقوق (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۱۲؛ واحدی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۶؛ مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۲۵؛ دانش‌پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۱، ص ۱۶-۱۷) و دستمزد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۳) نیست، بلکه مراد از آن، مفرد حقوق است (واژه حقوق هم در لفظ و هم در معنا جمع است)؛ به عبارت دیگر، معنای موردنظر از حق، معادل واژه right در زبان انگلیسی است، نه law و نه jurisprudence (law به معنای قانون است و jurisprudence به معنای علم حقوق است - اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز استعمال می‌شود (ر. ک: آقایی، ۱۳۷۸، ص ۷۴۴ و ۷۶۵)).

ثانیاً مراد از حق، معنایی است که در ترکیب «حق داشتن» (Having a right) به کار می‌رود نه معنایی که در ترکیب «حق بودن» (Being right) (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶ و ۲۲۵؛ دانلی، ۱۹۹۳، ص ۹؛ دورکین، ۲۰۰۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

با توجه به این دو مقدمه در تعریف حق، می‌توان گفت که حق «امتیاز»ی است که صاحب حق واجد آن است (ر. ک: طباطبائی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۴).

برای نمونه، معنای اینکه زوجین بر یکدیگر حق دارند، امتیازاتی است که برای هریک از آنها ثابت است و با توجه به اینکه امتیاز از ریشه «میز» است و «میز» نیز به معنای ویژگی و خصوصیت است، می‌توان امتیاز را به «اختصاص» معنا کرد.

۱-۲. فطری

فطری در لغت منسوب به واژه «فطرت» است و فطرت که اسم است، از لغت «فَطَرَ» اخذ شده و به معنای شکافتن و سر برآوردن، خلقت اولیه هر چیزی، صدقه‌ای که در روز عید فطر پرداخت می‌شود و طبیعت سالمی که معیوب نشده است، به کار برده می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲ و ۹؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۶۹۴؛ فیومی، ۲۰۰۱ م، ج ۱-۲، ص ۴۷۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، جزء ثالث، ص ۵۸۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۱).

در اصطلاح نیز به معنای اموری (اعم از معرفت‌ها، تمایلات، تصورات و تصدیقات) است که انسان آنها را به صورت اکتسابی به دست نیاورده باشد (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸-۴۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۲)، قضایایی که حد وسط و استدلالشان در ذهن حاضرند (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۹)، قریب به بدیهی، ارتکازی، نوع خاص خلقت بشر که با معرفت به خداوند بالقوه یا بالفعل همراه است (روم، ۳۲: فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)، عالم جبروت از آن جهت که عالم جبروت منشأ عوالم دیگر است و خود از عالم دیگری نشئت نگرفته (نسفی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸) و علمی که اولاً در ذهن حاضر و بالفعل باشد، ثانیاً آگاهانه باشد و ثالثاً پیش از تجربه در ذهن حاضر باشد (دندی و سوسا، ۱۹۹۳، ص ۲۱۶).

اما در اصطلاح مورد نظر، واژه فطری به معنای امری «غیراکتسابی» است؛ یعنی وقتی واژه فطری درباره حقاها استعمال می‌شود و برای نمونه گفته می‌شود که حق حیات، حقی فطری است، به معنای آن است که به صورت اکتسابی به دست نیامده است. به عبارت دیگر، جعل جاعل در داشتن حق برای صاحب حق دخالتی نداشته و صاحب حق آن را بدون اینکه از جایی کسب کند، واجد است.

۱-۳. ذاتی

ذاتی در لغت به معنای صاحب، نفس، شخص، حقیقت، ماهیت، ویژگی، جبلی و خلقی آمده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۳۰۷؛ شرتونی لبنانی، ۱۸۸۹م، ج ۱، ص ۳۷۵؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۲۱۲). اما در اصطلاح به معنای محمولی است که در ماهیت موضوع و تعریف آن اخذ شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۲۵؛ ساوی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶؛ محمولی که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریفش اخذ گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۶؛ ساوی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵، ص ۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶)؛ شیئی که بدون واسطه عارض شیء دیگر شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷-۱۲۸ و ص ۱۳۶؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ نیز ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۶). حمل اولی - یا ذاتی - در مقابل حمل شایع (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۷)، مفاهیمی که ناعتی نبوده و حاکی از صفتی در شیء دیگر نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷)، شیئی که حقیقتاً سبب تحقق شیء دیگر شود، یعنی علت حقیقی وجود معلول باشد و آن را ایجاب کند (مظفر، ۱۴۰۵ق، ج ۱-۳، ص ۳۲۷)، و غایت حقیقی یک فعل (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۴) به کار می‌رود.

در اصطلاح مورد بحث، واژه ذاتی به معنای شیئی است که بدون واسطه عارض شیء دیگر می‌شود. برای مثال وقتی می‌گوییم که حق حیات، ذاتی انسان است بدین معناست که برای ثبوت حق حیات برای انسان نیازمند هیچ واسطه‌ای نیستیم و انسان از آن جهت که انسان است، حق حیات برایش ثابت است. به عبارت دیگر، نفس ذات موضوع از آن جهت که این موضوع است، برای ثبوت حق برای آن کافی است، و برای انتزاع ذی‌حق بودن موضوع، نیازی به هیچ واسطه و ضمیمه‌ای نداریم.

۱-۴. تکوینی

واژه «تکوینی» منسوب به واژه «تکوین» است و این واژه نیز از لفظ «کون» اخذ شده است. واژه «کون» در لغت به معنای حصول (فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۵۴۵)، ترکیب کردن (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۸۰۶)، حدوث و ایجاد شیئی است که ماده‌اش قبلاً موجود بوده است (زیبیدی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲۴). این واژه در اصطلاح فلسفه به معنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» به کار می‌رود و در مقابل آن واژه «فساد» به معنای نابود شدن پدیده به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۵۶).

اما در اصطلاح مورد نظر به معنای ساختار وجودی یک شیء است. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود که حق حیات، حق تکوینی انسان است، مراد این است که ساختار وجودی انسان، مقتضی آن است که این حق را باید داشته باشد، ساختاری که بر اساس آن ایجاد شده است.

۱-۵. طبیعی

طبع و طبیعت و طبع در لغت به معنای خلقت، سببیت و صورتی است که شیء بر اساس آن خلق شده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱-۲، ص ۵۴۹-۵۵۰؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، جزء ثالث، ص ۹۶۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۲۳۲)؛ اما واژه طبیعی در اصطلاح به معنای علمی که از عالم حسی و ظواهر موجودات بحث می‌کند (سجادی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۵) و امری که در برابر امر اکتسابی، ارادی، مصنوعی، قراردادی، خلاف عادت، اعجاز و غیبی قرار دارد، استعمال می‌شود (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۴۳).

واژه «طبیعت» نیز در اصطلاح (این اصطلاحات بیشتر در فلسفه به کار می‌روند) به معنای امری که فاعل بدون تعلیم از موجود دیگر، بر اساس آن راهنمایی شده و افعال خودش را انجام می‌دهد (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۸۰۵)، مبدأ صدور افعال ذاتی و غیر قسری (همان)، قوه‌ای که مبدأ افعال و آثار خاصی است، یعنی افعالی که از یک سو، بر اساس علم و شعور نیست، و از سوی دیگر، فقط به یک شکل خاص است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶-۱۷)، عالم اجسام (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱۵)، ماهیت تام، مطلق ماهیت و فرد خاص (همان) به کار می‌رود.

اما مراد از طبیعی در مباحث فلسفه حق، در مقابل قراردادی است و برای مثال، مراد از حق طبیعی حقی است که طبیعت صاحب حق مقتضی آن است، نه اینکه برآمده از یک قرارداد باشد.

با توجه به معانی بیان‌شده از واژگان ذاتی، فطری، طبیعی و تکوینی، روشن می‌شود که همه این واژگان در مباحث فلسفه حق به یک معنا هستند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود حق حیات، حقی طبیعی است، مانند آن است که گفته شود حق حیات، یک حق ذاتی، تکوینی و فطری است؛ زیرا چنان که در تبیین واژگان بحث آمده بود، تکوینی به معنای امری است که به ایجاد شیء و نیز ترکیب وجودی آن بازمی‌گردد. طبیعی، امری است غیراکتسابی و فطری نیز امری است که با اکتساب به دست نیامده باشد و در نهایت، ذاتی به معنای امری است که شیء، برای

اتصاف به آن، نیازمند هیچ‌گونه واسطه اعم یا اخص نیست. به عبارت دیگر، آن شیء از آن جهت که آن شیء است، متصف به آن می‌شود و برای اتصافش به آن امر نیازمند هیچ واسطه اعم یا اخصی نیست. بنابراین در این مباحث، اصطلاح حق تکوینی، با حق ذاتی، حق فطری و حق طبیعی به یک معنا هستند (البته روشن است که نسبت به برخی مصادیق صاحب حق، نمی‌توان همه این واژه‌ها را استعمال کرد. برای نمونه، نمی‌توان درباره حق خداوند نسبت به خلقت عالم، که یک حق تکوینی است، واژه طبیعی را استعمال کرد و گفت خداوند دارای حق طبیعی است؛ چنان که نسبت به حق‌های تکوینی ملائکه نمی‌توان واژه حق طبیعی را به کار برد؛ اما تأکید مسئله در مورد صاحبان حق در عالم ماده به‌ویژه انسان است، که درباره آنها همه چهار واژه بیان شده به یک معنا به کار می‌روند. از این‌رو درباره انسان (و دیگر موجودات عالم ماده) حق طبیعی، حق ذاتی، حق فطری و حق تکوینی به یک معنا به کار می‌روند.

از سوی دیگر، حق تکوینی در مقابل حق اعتباری قرار دارد و مقصود از اعتباری بودن در این مباحث به معنای امر قراردادی (ارسطو، ۱۳۴۳ق، ج ۲، ص ۷۲؛ صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۹؛ قطیفی، ۱۴۱۴ق، حلقه اول، ص ۴۷، ۲۷۵-۲۷۶؛ بروجردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۲) و نیز اعطای حد چیزی به چیز دیگر است که آن حد را ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳).

۱-۶. منشأ

کلمه منشأ در لغت، اسم مکان است و به معنای محلی است که شیء از آن ناشی می‌شود؛ اما در اصطلاح به معنای ریشه و سرچشمه است؛ یعنی وقتی از منشأ حق حیات انسان بحث می‌کنیم، به دنبال آن هستیم که سرچشمه این حق را بیابیم. برای نمونه، باید روشن کنیم که آیا انسان بودن انسان سرچشمه آن است یا اینکه خدای سبحان و یا اعتبارات برخی دیگر، سرچشمه این حق برای انسان هستند؛ به طوری که اگر این حق را برای انسان قرار نمی‌دادند، انسان دارای حق حیات نبوده است (گاهی نیز از منشأ در این مباحث، به «مبنا» تعبیر می‌شود: رک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱؛ مدنی، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

۱-۷. حق تکوینی

با عنایت به کاربردهای مختلف حق تکوینی، دو معنا را می‌توان برای حق تکوینی بیان کرد:

۱-۷-۱. معنای ایجابی

چنان که بیان شد، حق به معنای «امتیاز» و «اختصاص» است، و چون هر حقی مستلزم وجود صاحب حق و متعلق حق است، حق به معنای امتیاز داشتن چیزی (متعلق حق) برای صاحب حق و یا اختصاص داشتن چیزی (متعلق حق) به صاحب حق است.

در صورتی که امری به یک موجود به صورت تکوینی اختصاص داشته باشد؛ و به عبارت دیگر، در صورتی که

منشأ حق‌های تکوینی ♦ ۱۰۳

متعلق حق، اختصاص تکوینی به صاحب حق داشته باشد، به طوری که آن شیء بدون صاحب حق نتواند موجود باشد، به چنین اختصاص و حقی، «حق تکوینی» اطلاق می‌شود؛ مانند اختصاص تصرف در قوه شنوایی یا بینایی یک شخص به او. روشن است که قوه بینایی یک شخص کاملاً وابسته به اوست و نمی‌تواند مستقل از او موجود باشد. لازمه چنین اختصاص تکوینی‌ای آن است که تصرف در آن قوه نیز به صورت کامل، وابسته به آن شخص باشد؛ به طوری که هر وقت که او بخواهد و به هر صورتی که مایل باشد، در قوه بینایی‌اش تصرف کند. مراد از حق تکوینی، اختصاص تکوینی تصرف در قوه بینایی به آن شخص است. در واقع، این اختصاص، لازمه تکوینی اختصاص قوه بینایی به آن شخص خاص است. وقتی قوه بینایی شخص به گونه‌ای است که به صورت کامل وابسته به آن شخص بوده و بدون آن شخص هیچ‌گونه استقلالی نداشته، معدوم خواهد شد. لازمه چنین وجودی - با این نحوه خاص وجود - آن است که شئون آن نیز تابع اراده آن شخص باشند و هر وقت آن شخص بخواهد، می‌تواند در آن تصرف کند. مراد از حق تکوینی، لازمه تکوینی بیان شده است؛ یعنی حق تصرف در قوه بینایی که امری مختص به آن شخص است.

این امر درباره دیگر قوای ادراکی و تحریکی انسان نیز صادق است. برای نمونه، قوه اختیار انسان چنین رابطه‌ای را با انسان دارد. قوه اختیار هر انسان مختار کاملاً وابسته به اوست؛ به گونه‌ای که وجود این قوه قائم به وجود آن شخص است و با عدم آن شخص، قوه اختیار او نیز نابود خواهد شد. از این رو تمام شئون قوه اختیار شخص تحت سیطره او و در دست اوست؛ هر زمانی که دوست داشته باشد می‌تواند قوه اختیار خود را در یک مورد خاص و در یک جهت خاص اعمال کند و هر زمان هم که نخواهد، این کار را انجام نمی‌دهد.

۱-۷-۲. معنای سلبی

حق تکوینی در معنای سلبی‌اش یعنی «حق غیراعتباری». به عبارت دیگر، حقی است که از سوی فاعل باشعوری مانند خدای سبحان و یا انسان‌ها جعل و اعتبار نشده باشد.

در این معنا، هر حقی که جاعل نداشته باشد، و عقل انسان براساس ساختار و نحوه وجودی یک موجود - مانند انسان - چنین حقی را برای او در نظر بگیرد، حق تکوینی خواهد بود. عالم هستی و از جمله عالم ماده براساس حکمت نامتناهی خداوند خلق شده است، و از این رو دارای غایت و هدف حکیمانه است. هر موجودی در این عالم ماده بر اساس هدفی حکیمانه به وجود آمده، که همان رسیدن به کمالات ثانیه آن موجود است.

اما با توجه به لزوم سختی میان علت و معلول، کامل‌ترین موجودی که در عالم ماده با خدای سبحان مسامتت دارد، انسان است و از این رو این موجود می‌تواند غایت خلقت موجودات مادی دیگر قرار گیرد.

انسان، موجودی است که واجد ویژگی‌ها و قابلیت‌های فراوان - از جمله اختیار و حرکت به سوی کمالات نامتناهی - است. غایت خلقت انسان، دستیابی به کمالات و قرب به خداوند - به عنوان موجود کامل نامتناهی - است؛ اما انسان برای رسیدن به کمالات و هدف از خلقت خود، باید حیات خود را حفظ کند، و چون موجودی مادی

است، برای حفظ و بقای حیات خود، نیازمند غذا و داشتن سرپناه است. از این رو خداوند حکیم، ابزار حفظ و بقای حیات او را به وجود آورده است. کره زمین برای او خلق شده است تا در آن زندگی کرده و آرامش یابد (بقره: ۲۲)؛ نباتات و حیوانات را برای تغذیه‌اش و جمادات را برای استفاده انسان در جهت ساختن سرپناه و تأمین نیازمندی‌های دیگر پدید آورده است (جاثیه: ۳؛ بقره: ۲۹؛ نحل: ۸۰-۸۱؛ مؤمنون: ۲۱-۲۲؛ نحل: ۱۵-۱۶؛ جاثیه: ۱۳).

با توجه به هدفمندی عالم خلقت و اینکه موجوداتی در عالم ماده برای انسان خلق شده‌اند، عقل درک می‌کند که انسان «حق تصرف» در موجوداتی را دارد که برای برطرف کردن نیاز او مطابق طرح حکیمانه از سوی خدای سبحان پدید آمده‌اند؛ یعنی انسان حق تصرف در حیوانات، گیاهان و دیگر موجودات را دارد. وقتی آن موجودات برای انسان خلق شده‌اند تا انسان با استفاده از آنها به کمالات و هدف از خلقت خود یعنی قرب الهی برسد، روشن است که او باید حق تصرف در آن موجودات را نیز داشته باشد. بدون فرض حق تصرف انسان در آن موجودات، خلقت آنها لغو خواهد بود (البته باید تأکید کرد که انسان در راستای رسیدن به هدف خلقت خود می‌تواند از آن موجودات استفاده کند؛ یعنی اولاً باید استفاده از دیگر موجودات عالم ماده به منظور رسیدن به قرب الهی باشد و ثانیاً به اندازه‌ای از آنها استفاده کند که برای دستیابی به آن هدف سودمند است).

اما روشن است که چنین حقی، از سوی جاعلی جعل نشده، بلکه عقل انسان با توجه به ساختار وجودی انسان و در نظر گرفتن هدف خلقت او چنین حقی را برای انسان در نظر گرفته است. از این رو به این معنای سلبی، می‌توان گفت که چنین حقی، یک حق تکوینی و فطری است نه یک حق اعتباری ناشی از اعتبار معتبر (درباره اینکه حق بیان‌شده، تکوینی است یا اعتباری، تأملی وجود دارد که در جای خود بیان شده است: نیویان، ۱۳۹۲، ص ۳۲۱-۳۴۱).

مقایسه میان دو معنای حق تکوینی روشن می‌سازد که در معنای اول، متعلق تصرف - مانند قوه بینایی یا اختیار یک شخص - اختصاص تکوینی به صاحب حق دارد؛ به گونه‌ای که قوه بینایی و اختیار، هیچ‌گونه استقلال از خود ندارند و بدون صاحب حق معدوم می‌شوند؛ اما در معنای دوم، موجودی که متعلق تصرف صاحب حق است، مستقل از صاحب حق، موجود است و بدون صاحب حق نیز می‌تواند به بقای خود ادامه دهد. برای نمونه، انسان حق تصرف در حیوانات و گیاهان و جمادات دارد. روشن است که موجودات مذکور به انسان وابستگی وجودی ندارند - مانند وابستگی وجودی قوه بینایی یک شخص به او و یا وابستگی معلول ایجاد به علت ایجادش - و این‌طور نیست که با از بین رفتن صاحب حق (انسان) آنها نیز معدوم شوند؛ بلکه صرفاً در یک طرح حکیمانه الهی، هدف از خلقت آن موجودات، وجود انسان و رسیدن انسان به کمالات خود بوده است؛ به گونه‌ای که اگر انسان آفریده نمی‌شد، آن موجودات نیز از سوی خداوند حکیم پدید نمی‌آمدند. به همین دلیل است که عقل برای انسان، حق تصرف در این موجودات را در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، عقل حکم می‌کند که با عنایت به هدف از خلقت انسان و سایر موجودات، انسان باید حق تصرف در آن موجودات را داشته باشد (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۶۹-۷۱ و ص ۲۶۱؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ جونز، ۱۹۹۴، ص ۷۵).

چنین حقی چون مقتضای نحوه خلقت انسان و دیگر موجودات - در یک طرح حکیمانه الهی - است، حقی تکوینی است که از سوی هیچ اعتبارکننده‌ای جعل و اعتبار نشده است.

۲. دیدگاه‌ها درباره منشأ حق

۲-۱. ملکیت

یکی از دیدگاه‌ها درباره منشأ حق، مسئله ملکیت است؛ یعنی در هر موردی که مالکی برای یک شیء فرض گردد، مالک حق تصرف در آن شیء را دارد. به عبارت دیگر، تصرف در آن شیء مختص به مالک است و دیگران حق تصرف ندارند.

۲-۱-۱. بررسی

حق داشتن مالک در ملکیت تکوینی امر واضحی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در موردی صدق می‌کند که شیء مملوک، در وجودش وابسته و قائم به وجود مالک است؛ به گونه‌ای که بدون وجود مالک نمی‌تواند موجود باشد؛ مانند قوه بینایی یک شخص که وجودش کاملاً وابسته به آن شخص است؛ به گونه‌ای که با وجود آن شخص، موجود خواهد بود و بدون آن شخص نیز معدوم می‌شود. در این صورت، قوه بینایی کاملاً وابسته به مالک خودش است و به هیچ شخص و یا موجود دیگری در عرض آن شخص ارتباطی ندارد. به دلیل همین وابستگی وجودی است که شیء مملوک، کاملاً در اختیار مالک است و هر وقت بخواهد در آن تصرف می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که به سبب اینکه اصل وجود مملوک، مانند قوه بینایی - کاملاً وابسته به مالکش است (نه هیچ شخص دیگری در عرض او) و نیز هیچ استقلالی در مقابل مالکش ندارد، تصرف در قوه بینایی نیز مختص به اوست. به عبارت دیگر، هیچ انسان دیگری نمی‌تواند در قوه بینایی او تصرف کند.

بنابراین اختصاص تصرف در مملوک به مالک، در معنای ملکیت تکوینی مندرج است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ملکیت تکوینی به دلالت تضمینی بر اختصاص تصرف (حق تصرف) در مملوک به مالک دلالت می‌کند. با توجه به اینکه حق به معنای اختصاص است، بنابراین قضیه «مالک حق تصرف در ملکش را دارد» یک قضیه «بدیهی و تحلیلی» است.

علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «اذ لامعنی للملک الا أن یکون المملوک تبعاً لوجود شیء آخر (هو المالك) و أن یکون ممکن التصرف» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۸). ایشان معتقد است که ملکیت مانند حق به معنای اختصاص است: «چنان که از بحث‌های گذشته به دست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها به صورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد گردیده» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۵؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۹۹م، ص ۱۹۲) و در هر موردی که ملکیت تکوینی صدق کند، لازمه بین تکوینی آن، صدق حق تکوینی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در موردی صدق می‌کند که اولاً وجود مملوک قائم به وجود مالک باشد؛ ثانیاً وجود مملوک بدون مالک، مستقل نباشد؛ به طوری که

بدون مالک نتواند موجود باشد (این قید غیر از قید سابق است؛ زیرا هر نوع توقفی مستلزم عدم استقلال وجودی نیست، مانند توقف بدن بر روح و یا عکس آن (نیاز ماده به صورت و یا صورت به ماده بر اساس دیدگاه مشائیین))؛ ثالثاً مالک بتواند در مملوک به هر صورتی که بخواهد تصرف کند.

علامه طباطبائی ذیل آیه «له ما فی السماوات وما فی الارض وهو العلیّ العظیم» (شوری: ۴) آورده است:

قول خداوند که فرموده است: «هر چه در آسمان‌ها و زمین است، متعلق به خداوند است»، به معنای آن است که خداوند مالک آنهاست، ... و حق خداوند این است که در آنها و امورشان مطابق نظر خودش تصرف کند؛ زیرا مالک آنهاست (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۸، ص ۱۰).

روشن است که مالکیت خداوند نسبت به موجودات عالم، مالکیت تکوینی است و حق تصرف او در آن موجودات و امورشان نیز حقی تکوینی است.

به اعتقاد شهید مطهری نیز ملکیت، منشأ حق است و معنا ندارد کسی مالک شیئی باشد ولی حق تصرف در آن را نداشته باشد: «این معنا ندارد که چیزی مملوک من است؛ ولی من حق تصرف در آن را ندارم» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۳۸). «انسان وقتی مالک چیزی هست - در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است - لازمه مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد. یعنی طبیعت مالکیت، هرگونه تصرفی را اقتضا می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۸۷).

از نظر آیت‌الله مصباح نیز منشأ حق، ملکیت است و در هر موردی که ملکیت صدق کند، حق نیز صدق می‌کند:

هر جا بخواهد حقی برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود، مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود. آنچه که مورد تصدیق و پذیرش عقل است این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خود تصرف کند؛ اما اگر کسی نه خود مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد. این، یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵).

براین اساس وقتی می‌گوییم: «مالک یک چیز بر آن تسلط دارد»، قضیه‌ای بدیهی است؛ زیرا مفهوم محمول که بر مال تسلط دارد، از تحلیل موضوع آن، که عنوان «مالک مال» است، به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۸۷).

۲-۲. خداوند

دیدگاه دوم، منشأ حق‌های تکوینی را خداوند می‌داند؛ یعنی خداوند، حق‌هایی مانند حق حیات یا آزادی را که مناسب وجود انسان است، به او عطا کرده است. نخستین روایت از نظریه حقوق بشر، که جان لاک آن را عرضه کرده بود، خدا را منبع این حقوق می‌دانست. به گمان لاک، او و خوانندگان آثارش در این مسئله توافق داشتند که چنین منبعی فراهم‌کننده اعتبار نهایی چنین حقوقی است: «خدا هم منشأ موجودات و مخلوقات است و هم منشأ ارزش‌ها» (ر.ک: فریمن، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

منشأیت خدای سبحان برای حق‌های بشر و دیگر موجودات را می‌توان پذیرفت؛ زیرا می‌دانیم که انسان نسبت به قوای ادراکی و تحریکی خود دارای حق تکوینی است؛ یعنی وجود آن قوا به گونه‌ای است که بدون صاحب آن قوا (انسان خاص) محقق نمی‌شود، و تصرف در آن قوا نیز منحصر به آن شخص خاص است و هیچ موجود دیگری در عرض آن شخص نمی‌تواند در آن قوا تصرف کند. بنابراین انسان نسبت به تصرف در قوای خود، حق دارد؛ یعنی تصرف در قوایش، منحصر به اوست.

اما وجود انسان، معلول و عین ربط و وابسته به خدای سبحان است، و خدای سبحان است که به انسان وجود، و قوای وابسته به او را اعطا کرده است. از این رو باید گفت که خدای سبحان، چنین حق‌هایی را به جعل تکوینی بسیط برای انسان جعل کرده است. به عبارت دیگر، منشأ حق‌های تکوینی انسان، خداوند است. در واقع، خدای سبحان، هم منشأ حق‌های تکوینی در معنای ایجابی آن است و هم منشأ حق‌های تکوینی در معنای سلبی آن. زیرا:

۱. خدای سبحان علت تمام موجودات ممکن است و ممکنات، عین ربط به او و معلول او هستند؛

۲. موجودات ممکن با تمام شئون خود معلول خدای متعالند؛ یعنی اگر برای نمونه، انسان دارای قوای تحریکی و ادراکی مانند اختیار و قوای بینایی و شنوایی است، و قوای هر شخص نیز کاملاً وابستگی وجودی به آن شخص داشته و بدون آن شخص موجود نیستند، و نیز وجود آن قوا و نیز تصرف در آن قوا به آن شخص اختصاص دارد (حق تصرف در آن قوا را دارد)؛ همه این موارد، را خداوند سبحان ایجاد کرده و انسان و قوای تحریکی و ادراکی او و نیز نحوه وجود آن قوا و نسبت آنها با اشخاص انسانی، کاملاً معلول خداوند است. در نتیجه حق تصرف انسان در قوایش (یا اختصاص تصرف در قوای شخص به او) معلول خداوند سبحان است و از ناحیه او اعطا شده است؛ یعنی خدای سبحان منشأ حق‌های تکوینی اشخاص است؛

۳. از جهت دیگر، نسبت میان موجودات عالم نیز براساس طرح حکیمانه الهی از سوی خدای سبحان ایجاد شده است؛ یعنی اگر عالم ماده و تمام موجودات آن برای انسان خلق شده‌اند و از این رو انسان برای رسیدن به کمال نهایی خود، حق استفاده از آن موجودات را دارد، این حق را نیز - در صورتی که چنین حقی را حقی تکوینی بدانیم - خدای سبحان ایجاد کرده است. بنابراین خدای سبحان، منشأ حق‌های تکوینی به معنای ایجابی و سلبی آن است.

۲-۳. نیاز بشر

دیدگاه دیگر، منشأ حق‌های انسان را نیاز بشر می‌داند. انسان‌ها چون نیازهای زیست‌شناختی دارند، حق دارند که آن نیازها را برطرف کنند. بر اساس این نظریه، حق‌ها از نیازهای قابل احراز انسان‌ها نشئت می‌گیرند. برای نمونه، حق آزادی از نیاز اشخاص به آزادی ریشه می‌گیرد تا ادامه حیات دهند، و برنامه زندگی خویش را پیش برند و یا چون

مردم به غذا، مسکن، مراقبت بهداشتی و نیز تحصیل اموال شخصی نیاز دارند، نسبت به آنها نیز حق دارند (وایت، ۱۹۸۵، ص ۱۰۶؛ نیز ر.ک: جانستون، ۱۹۶۷، ج ۱۲، ص ۴۹۷؛ ادواردز، ۱۹۶۷، ج ۷-۸، ص ۱۹۸).

۱-۳-۲. بررسی

ابتنای حق‌های بشر بر نیازهای او مقرون به ابهامات بسیاری است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. مراد از نیاز و میل بشر چیست؟ نیازهای بشر شامل کدام دسته از نیازها می‌شود؟ (دانلی، ۱۹۹۳، ص ۱۶-۱۷) آیا هر نوع نیاز و میلی در هر بشری و با هر شرایطی نسبت به هر چیزی موجب آن است که معتقد شویم که این شخص خاص، حق برخورداری از آن اشیا را دارد؟

عده‌ای برای حل مشکل، نیاز بشر را به «اساسی» یا «آشکار و مبرم» یا «ارزشمند بودن» مقید کرده‌اند و معتقدند که نیازهای بشر در صورتی که مقید به این قیود باشند، منشأ حق برای او می‌شوند؛ اما روشن است که ابهام این قیود، کمتر از ابهام موجود در عنوان «نیاز» نیست. به علاوه مطابق این دیدگاه، عنوان نیاز، علت تامه برای داشتن حق نیست، بلکه تا مقید به این قیود نگردد، یعنی تا اساسی یا آشکار و مبرم و یا ارزشمند نباشد، منشأ حق برای انسان نخواهد شد (وایت، ۱۹۸۵، ص ۱۰۵-۱۰۶):

۲. مسئله اساسی در این نظریه، مشکل دقیق فلسفی آن است. پرسش اساسی درباره منشائیت نیاز بشر برای حق داشتن او آن است که نیاز بشر علت ایجاد و ثبوت حق‌های مورد نظر هستند یا علت اثبات آنها.

نمی‌توان فرض کرد که نیاز بشر علت ایجاد و ثبوت حق‌هایی برای انسان باشند؛ زیرا ایجاد و اعطا کردن در نیاز قابل فرض نیست. ایجاد و اعطا از سوی فاعل ذی‌شعور قابل فرض است، نه غیر آن؛ اما ممکن است مراد آن باشد که نیاز بشر واسطه در اثبات حق داشتن برای انسان است؛ یعنی عقل با در نظر گرفتن نیاز بشر، حق‌هایی را برای انسان کشف می‌کند. برای نمونه چون عقل می‌فهمد که انسان نیاز به غذا دارد، از این امر نتیجه می‌گیرد که انسان حق دسترسی و دریافت غذا نیز دارد. بر این اساس استدلال بیان شده را می‌توان به صورت منطقی، بدین بیان ارائه کرد:

صغرا: انسان نیازمند به غذا است؛

کبرا: هر موجودی که نیازمند به غذا است، دارای حق دسترسی به آن است؛

نتیجه: انسان دارای حق دسترسی به آن است.

اما مشکل استدلال فوق در کبرای قیاس است؛ یعنی بر اساس کدام استدلال منطقی، هر موجودی که نیاز به شیئی دارد، حق دسترسی به آن شیء را نیز خواهد داشت؟ چنین ادعایی اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا چنان‌که بیان شد، صرفاً موجد یک حق و نیز مالکیت نسبت به یک شیء را می‌توان منشأ حق دانست؛

۳. از سوی دیگر، مقصود از نیاز بشر کدام نیازهاست؟ انسان نیازهای گوناگونی دارد. به علاوه انسان‌های متعلق به مناطق گوناگون نیز دارای نیازهای مختلف و متنوع هستند. در این صورت کدام یک از این نیازها معیار و ملاک است؟ شاید گفته شود نیازهایی محل بحث‌اند که انسانیت انسان به آنها وابسته است؛ یعنی نیازهایی که انسان از آن

منشأ حق‌های تکوینی ♦ ۱۰۹

جهت که انسان است دارای آنهاست، نه نیازهایی که انسان از آن جهت که متعلق به منطقه، دین، فرهنگ، جنسیت یا نژاد خاصی است. هیچ‌کدام از این تعلقات، دخالتی در منشائیت برای حق‌ها ندارد.

اما اولاً نیازهایی که فارغ از همه تعلقات، به انسان تعلق می‌گیرد، کدام‌اند؟ داوری درست نسبت به نیازهای مفروض، متوقف بر شناخت صحیح انسان و ابعاد وجودی اوست. دیدگاهی که انسان را منحصر به ماده می‌داند، برخی نیازها را برای او فرض می‌کند و دیدگاهی که برای انسان علاوه بر بُعد مادی، بُعد مجرد نیز در نظر می‌گیرد و انسان را دارای حیات ابدی می‌داند، نیازهایی را فرض می‌کند که او بتواند در حیات ابدی خود سعادت ابدی خویش را به دست آورد. به عبارت دیگر، نیازهای بشر منحصر به نیازهای محدود مادی نیست. انسان علاوه بر اینکه به غذا، مسکن، جنس مخالف و ... نیاز دارد، نیازهای عالی انسانی و غیر مشترک با دیگر حیوانات نیز دارد؛ مانند نیاز به وحی، نیاز به پرستش خدای سبحان، محبت و عشق و توکل به او. اگر منشأ حق، نیاز بشر باشد، درباره چنین نیازهای عالی انسانی‌ای نیز باید معتقد بود که مستلزم حق برای انسان است و وجهی برای انحصار نیازها به قسم اول نیست؛

ثانیاً انسان چون بی‌نیاهیت‌طلب است، آیا باید همه آنها را تأمین کند و نسبت به همه آنها با همان قید عدم تناهی حق دارد؟ به چه دلیلی نیاز دیگری می‌تواند قیدزننده حق یک انسان نسبت به تأمین نیازهای او باشد؟ در صورتی که فرد یا افرادی بتوانند با قدرت خود دیگران را تابع خود سازند و با استیفای حق گسترده خود، مانع استیفای حق دیگران بدون بروز بی‌نظمی و هرج و مرج شوند - کما اینکه قدرت‌های زورگویی عالم به دنبال نظم خودساخته در جهان هستند - آیا می‌توان پذیرفت که در این فرض، انسان‌های ظالم و قدرتمند دارای حق‌هایی بدون محدودیت هستند؟

۴. حتی اگر صحیح باشد که چون انسان به غذا، آب، مسکن و ... نیاز دارد، حق دارد که به موجوداتی دسترسی داشته باشد تا بتواند نیازهایش را برطرف کند، اما چرا چنین حق‌هایی حق‌های تکوینی یا طبیعی و بی‌نیاز از جعل و اعتبارند؟ به دیگر سخن، می‌توان فرض کرد که خالق حکیم و عالم به موجودات، چون به شرایط موجودات و نیازهای آنها علم دقیق داشته و نیز جهان را بر اساس حکمت و برای غایتی خلق کرده است، از این‌رو با عنایت به نیاز انسان به غذا، آب، مسکن، جنس مخالف و ... حق دسترسی به اشیاء و موجوداتی را برای برطرف کردن نیازهای انسان، برایش جعل و اعتبار کرده است. براین اساس وجه تکوینی، طبیعی و غیراعتباری دانستن چنین حق‌هایی، نامعلوم است.

۲-۴. قدرت

به اعتقاد برخی، قدرت یک موجود منشأ حق اوست. اسپینوزا در برخی از سخنانش تصریح می‌کند که همان‌گونه که حق حاکمیت مطلقه خداوند بر انسان‌ها از قدرت مطلقه او ناشی می‌شود و به عبارت دیگر، قدرت مطلقه اوست که به او این حق را می‌دهد که هر طور که مایل است رفتار کند، به همین سان، قدرت انسان نیز حق مشابهی را به صاحب قدرت می‌دهد (هریس، ۱۹۹۲، ص ۱۰۳). براین اساس محدوده حق یک موجود، به وسیله محدوده قدرت آن موجود تعیین می‌شود (مالکولم، ۱۹۹۱، ص ۵۵۳).

در صورتی که قدرت، منشأ حق باشد و محدوده حق داشتن نیز به وسیله محدوده قدرت تعیین گردد، لازم می‌آید هر موجودی که قدرت بیشتری دارد، حق بیشتری نیز داشته باشد؛ اما:

۱. از قدرت و توانایی تصرف در یک شیء، چگونه حق تصرف در آن شیء نتیجه گرفته شده است؟ در بیان صاحبان این نظریه، هیچ استدلال منطقی‌ای برای این انتقال از قدرت داشتن به حق داشتن بیان نشده است؛
۲. مطابق این نظریه، باید پذیرفت هر حیوانی که در جنگل قدرت بیشتری دارد، حق تصرف بیشتری نیز در حیوانات دیگر دارد؛ کما اینکه در میان افراد انسانی و نیز جوامع انسانی، هر فرد یا دولتی که قدرت اقتصادی، نظامی و تبلیغاتی بیشتری دارد، در نظام جهانی نیز حق بیشتری دارد. از این رو برای مثال هر کشوری که دارای بمب اتم است حق دارد که به افراد و کشورهای دیگر تجاوز کند، مردم آن کشورها را به خاک و خون کشد و آواره کند و کشور جدید جعلی بسازد؛ چنان که امریکا، اسرائیل و برخی کشورهای دیگر غربی دست به چنین کاری زده‌اند. نکته مهم در این بیان آن است که همه این تجاوزات، قتل‌ها و لشکرکشی‌ها، حق کشورهای قدرتمند و زورگو تلقی شده است؛

۳. بر اساس دیدگاه یادشده، مفاهیم اساسی اخلاقی بشریت، مانند عدالت و ظلم بی‌معنا خواهند بود؛ زیرا ظلم به معنای تجاوز به حق دیگری است؛ اما به دلیل اینکه محدوده حق‌ها براساس میزان قدرت تعیین می‌شود، کشورهای زورگو، به سبب اینکه قدرت بیشتری دارند، حق تجاوز به افراد و کشورهای دیگر را دارند، و در مقابل، کشورهای که قدرت کمتری دارند، حقی نداشته یا حق محدودی دارند. در نتیجه، تجاوزها، قتل‌ها و آوارگی‌هایی که کشورهای زورگو و قدرتمند نسبت به کشورهای ضعیف تحمیل می‌کنند، همگی افعالی هستند که آن کشورها مطابق حق خود انجام داده‌اند. از این رو تجاوز به حق دیگری رخ نداده است تا اینکه ظلم صدق کند؛

۴. همچنین مفاهیم اساسی دیگر، مانند اینکه همه انسان‌ها متساوی‌اند و به طور یکسان از حق‌های اساسی (مانند حق‌های بشر) برخوردارند، سخنی بی‌اساس و باطل خواهد بود: نیچه با نفی تساوی انسان‌ها، که آن را خرافه، زیان‌بار و یاهو‌گویی می‌داند، معتقد است اساساً تساوی انسان‌ها در حقوق، مخالف طبیعت و اخلاق است:

زندگی خود، شناختی از همبستگی حقوق برابر میان بخش‌های تندرست و منحط موجود زنده ندارد....
همدردی با منحط‌ها، حقوق برابر برای بیماران، این ژرف‌ترین بی‌اخلاقی است. این طبیعت‌ستیزی است که خود را به صورت اخلاق جا می‌زند. ... من با سوسیالیسم مخالفم زیرا به شکل کاملاً ساده‌انگارانه‌ای رؤیای خوب، راستین، و زیبا، و حقوق برابر را در سر می‌پروراند (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۵۲۷-۵۳۸)؛

۵. در صورتی که تجاوز، جنایت و کشتار، حق افراد و کشورهای قدرتمند و زورگو باشد، نمی‌توان ادعا کرد که همه انسان‌ها دارای حق حیات هستند، بلکه صرفاً افراد زورگو دارای حق حیات می‌باشند: «آدمی حقی نسبت به حیات یا کار ندارد. چیزی از حق خوشبختی نمی‌گوییم. انسان منفرد درست در همان چارچوبی قرار دارد که پست‌ترین کرم» (همان، ص ۵۳۹)؛

منشأ حق‌های تکوینی ♦ ۱۱۱

۶ مطابق این نظریه که محدوده حق‌ها بر اساس قدرت تعیین می‌گردد، نمی‌توان برای انسان‌هایی که هیچ قدرتی ندارند (مانند افراد معلول، بی‌هوش و نسل‌های آینده) حقی در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

درباره منشأ حق‌های تکوینی دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ اما روشن شد که منشأ حق‌های تکوینی (یا طبیعی، ذاتی و فطری) ملکیت است؛ به گونه‌ای که قضیه «مالک حق تصرف در ملک خودش دارد» قضیه‌ای بدیهی و تحلیلی است. نیز خدای سبحان، منشأ حق‌های تکوینی است که در موجوداتی مانند انسان قابل فرض است؛ اما دیدگاه‌های دیگر مانند قدرت یا نیاز نمی‌توانند تبیین درستی از منشأ حق ارائه کنند.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۱، *الاشارات والتنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۰۴، *الشفاء، الفن الخامس من المنطق، البرهان*، تحقیق ابوالعلاء العقیفی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.
- ارسطو، ۱۳۴۳ق، *علم الاخلاق إلى نيقوماخوس*، مقدمه و تحقیق بارتلمی ساتهلیر، قاهره، دار صادر.
- بروجردی نجفی، محمدتقی، بی تا، *نهاية الافكار*، تقریر بحث شیخ ضیاءالدین عراقی، قم، جامعه مدرسین.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، چ دوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاه.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۱۶ق، *البصائر التصیریة فی علم المنطق*، مع تعلیقات محمد عبده، بی جا، المطبعة الکبری الامیریة.
- شرتونی لبنانی، سعید الخوری، ۱۸۸۹م، *أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، بیروت، مرسلی السوعیه.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم.
- ، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- ، ۱۴۱۸ق، *الشیعة: نص الحوار مع المستشرق کوربان*، چ دوم، بیروت، مؤسسه ام القری للتحقیق و النشر.
- ، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۳۶۲، *نهاية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۵، *اساس الاقتباس*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲ق، *معجم الفروق اللغویه*، قم، جامعه مدرسین.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجره.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۲ق، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی مقرئ، ۲۰۰۱م، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- قطیفی، سیدمنیر السید عدنان، ۱۴۱۴ق، *الرافد فی علم الاصول*، تقریر اباحت آیت الله العظمی سیدعلی حسینی سیستانی، قم، مکتبه آیت الله العظمی السید سیستانی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵ق، *المنطق*، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۲، *المعجم الوسیط*، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آقایی، بهمن، ۱۳۷۸، *فرهنگ حقوقی بهمن: انگلیسی - فارسی*، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *الکتاب المعتبر فی الحکمه*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۶، *مقدمه عمومی علم حقوق*، چ پنجم، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- دانش پژوه، مصطفی و قدرت الله خسروشاهی، ۱۳۸۱، *فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه های بنیادین اسلامی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- راسخ، محمد، ۱۳۸۱، *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش*، تهران، طرح نو.

منشأ حق‌های تکوینی ♦ ۱۱۳

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، *فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اسحاق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.

صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، *فرهنگ‌نامه فلسفی*، تهران، حکمت.

فریمن، مایکل، ۱۳۸۷، *حقوق بشر*، ترجمه محمد کیوانفر، تهران، هرمس.

کانونزبان، ناصر، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

کانونزبان، ۱۳۷۷، *فلسفه حقوق: منابع حقوق*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

مدنی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۴، *مبانی و کلیات علم حقوق*، چ سوم، بی‌جا، همراه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد مهرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۷۸، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۸۲، *نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، نگارش محمدمهدی نادری و محمدمهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۸۶، *شرح برهان شفا (۱-۲)*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۴۰۵ق، *تعلیق علی نه‌اینا الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی، ۱۴۰۳ق، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.

—، ۱۳۷۶، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۷۸، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

—، ۱۳۹۰، *مسئله ربا و بانک*، چ هشتم، تهران، صدرا.

نویان، سیدمحمود، ۱۳۹۰، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

—، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نسفی، عزالدین، ۱۳۶۲، *الانسان الكامل*، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۸، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، نشر مس.

واحدی، قدرت‌اله، ۱۳۷۶، *مقدمه علم حقوق*، چ دوم، تهران، کتابخانه گنج دانش.

Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest, 1993, *A Companion to Epistemology*, massachuswts, Blackwell.

Donnelly, Jack, 1993, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, third printing, London, Cornell university.

Dworkin, Ronald, 2001, *Taking Rights Seriously*, eighteenth printing, U.S.A, Harvard university press.

EDWARDS, PAUL, 1967, *THE ENCYCLOPEDIA of PHILOSOPHY*, New York, Macmillan.

Harris, Errol E., 1992, *Spinoza's philosophy: An Outline*, London, Humanities press.

Johnston, H., 1967, "Right and Rights" in: John P. Whalen M.A., S.T.D., *New Catholic Encyclopedia*, u.s.a, Catholic University of America.

Jones, Peter, 1994, *Rights*, New York, St. martin's press.

۱۱۴ معرفت فلسفی، سال پانزدهم، شماره سوم، پیاپی ۵۹، بهار ۱۳۹۷

- Lee, Seung - hwan, 2006, *Liberal Rights or / and Confucian Virtues? in Theories of Rights*, ed. C. L. Ten, U.S.A, Ashgate.
- Malcolm, Noel, 1991, "Hobbes and Spinoza", in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. J. H. Burns, with the assistance of mark Goldie, New York, Cambridge.
- White, Alan R., 1985, *Rights*, reprinted, New York, Oxford.

