



A Critical Analysis of Martyr Motahhari's View on Innate (Takwīnī) and Conventional (I'tibārī) Rights

Seyyed Mohammad Mehdi Nabavian 

Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran.
sm.nabavian@yahoo.com

Abstract

Today, the belief in “rights” constitutes one of humanity’s fundamental convictions in the realm of social relations and the international arena, to the extent that modern man has dubbed his own era “the age of rights” and regards himself as inherently entitled. For contemporary man, it is not sufficient that an issue merely lead to his welfare; rather, only the attainment of his rights can bring him peace of mind. Thus, the question of rights has become one of the most significant concerns of modern human life. Islam—particularly the Noble Qur’an—whose “truthfulness” is among the most important characteristics of its beliefs, teachings, and rulings, also lays great emphasis on the matter of rights. One important discussion in the study of rights is their division into innate (takwīnī) and conventional (i’tibārī) rights. This classification has been addressed by both Islamic and Western thinkers, many of whom have expressed their own perspectives on it. Among these, Martyr Murtadha Motahhari, as one of the prominent contemporary Islamic scholars, examined the issue in detail and with great attention. Believing in both innate and conventional rights, he offers a distinctive and thought-provoking definition of each. This study, through a precise and structured examination of Motahhari’s works on the subject of rights, elucidates his views on innate and conventional rights and, ultimately, subjects them to critique. The principal question of this research is to assess the validity of Motahhari’s definitions of innate and conventional rights, and this has been pursued using a descriptive-analytical method. Motahhari presents multiple definitions of “right.” According to one definition, a right is a special relation between entities, such as between human beings and other beings, and this relation is the particular authority (ikhtiyār) possessed by the right-holder. This authority is either innate or conventional; accordingly, rights are divided into innate and conventional. In Motahhari’s view, an innate right arises from a teleological relation, whose purport is the innate authority, permission, and capacity of beings to attain perfection—such that beings are created in a manner that endows them with the authority and capacity to reach their appropriate perfections. A conventional right, by contrast, is a non-real authority that a person—for example, over an object—possesses, which is

Cite this article: Nabavian, S.M.M. (2025). A Critical Analysis of Martyr Motahhari’s View on Innate (Takwīnī) and Conventional (I’tibārī) Rights. *Theosophia Practica*, 17(1), p. 33-52. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.70346.1202>

Received: 2024-11-19 ; **Revised:** 2024-12-22 ; **Accepted:** 2025-01-24 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



instituted and established by law within the context of society. Clearly, the result of this authority is the benefit enjoyed by the right-holder. However, this view is subject to critique on several grounds. On one hand, it is unclear whether Motahhari considers the use of the term “right” in its various meanings to be a case of conceptual unity (*ishtirāk ma‘nawī*) or merely verbal homonymy (*ishtirāk lafzī*), since certain of his statements imply the former while others imply the latter. On the other hand, Motahhari regards a right as a special relation between two entities, such that if the relation exists, the right exists, and if it does not, the right does not. Yet, defining a right as a relation between two entities presupposes, first, the actual existence of those two entities, and second, the existence of a relation between them, such that only then can the right be realized. This analysis appears problematic, for a right is in fact a privilege possessed by the right-holder, and the realization of this privilege does not necessarily require the existence of two entities and a relation between them—for example, God’s right of creation, which is a privilege belonging to Him and which He possessed even prior to the creation of other beings. Furthermore, restricting innate rights solely to teleological relations seems unfounded, as innate rights can also be conceptualized in terms of causal agency; for example, the relation between God and His creatures is a causal one, wherein God is the agent and the ontological cause of the creatures’ existence, and the creatures are His act, with all their aspects dependent upon Him and having an innate exclusivity to Him. This ontological exclusivity necessarily entails God’s innate right of disposition over His creatures, in the mode of causal agency. In sum, Motahhari’s view on innate and conventional rights suffers from various deficiencies and requires further refinement.

Keywords: Right (*ḥaqq*), ontological right (*Ḥaqq Takwīnī*), conventional right (*Ḥaqq I‘tibārī*), positive right, Shahīd Muṭahharī.

التحليل النقدي لرؤية الشهيد المطهري حول الحق التكويني والاعتباري

السيد محمد مهدي نبويان

أستاذ مساعد، قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة قم، قم، إيران. sm.nabavian@yahoo.com

الملخص

إنَّ الاعتقاد بالحقِّ يُعدُّ اليوم من المعتقدات الأساسية للبشر في مجال العلاقات الاجتماعية والساحات الدولية، حيث سُمِّي الإنسان المعاصر عصره بعصر الحقِّ، وعدَّ نفسه ذا حقٍّ. ولا يكفي الإنسان بأن تؤدِّي مسألة ما إلى رفاهيته، بل إنَّ الاطمئنان الحقيقي لا يحصل له إلَّا من خلال نبيله لحقوقه. ومن هنا أصبحت مسألة الحقِّ إحدى القضايا الجوهرية في حياة الإنسان المعاصر. وإنَّ الدين الإسلامي، ولا سيَّما القرآن الكريم، الذي تُعدُّ «الحقانيَّة» من أبرز خصائص معتقداته وتعاليمه وأحكامه، قد أولى عنايةً فائقةً بمسألة الحقِّ. ومن جملة المباحث المهمة في هذا المجال تقسيم الحقِّ إلى تكويني واعتباري، وهو تقسيم قد طُرِحَ سواء في أوساط المفكرين الإسلاميين أو في الفكر الغربي، وتناول عدد من العلماء هذا الموضوع وبيَّنوا فيه آراءهم المختلفة. وفي هذا السياق تصدَّى الشهيد المطهري، بصفته من أبرز المفكرين المعاصرين، لهذه المسألة ببالغ التفصيل والاهتمام. وقد تبَّنى القول بوجود الحقوق التكوينية والاعتبارية، وطرح تعريفاً خاصاً لهذين النوعين يثير التأمل. وقد قامت هذه الدراسة، عبر مراجعة آثار الشهيد المطهري في باب الحقِّ، ببيان منهجي لرويته في تقسيم الحقِّ إلى تكويني واعتباري، ثمَّ عمدت إلى نقدها ومناقشتها. والمسألة المركزية في هذا البحث هي فحص مدى صحَّة تعريف الشهيد المطهري للحقِّ التكويني والاعتباري، وقد تمَّ ذلك بالمنهج الوصفي - التحليلي. إنَّ الشهيد المطهري قدَّم تعريفات متعدِّدة للحقِّ، وبناءً على أحدها يُعدُّ الحقُّ علاقةً خاصةً بين الموجودات - كالإنسان وغيره - وهذه العلاقة هي بعينها الاختيار الخاص الذي يمتلكه صاحب الحقِّ، وهذا الاختيار إمَّا أن يكون تكوينياً أو اعتبارياً، ومن ثمَّ قُسِّمَ الحقُّ إلى تكويني واعتباري. ويرى الشهيد المطهري أنَّ الحقَّ التكويني يتشكَّل على أساس علاقة غائبة، مفادها الاختيار والإذن والقدرة التكوينية للموجودات في سبيل بلوغ الكمال، بحيث حُلِّقت الموجودات تكويناً على نحو تمتلك معه الاختيار والقدرة للوصول إلى كمالها اللاتقة بها. أمَّا الحقُّ الاعتباري فهو اختيار غير حقيقي للإنسان، كاختياره بالنسبة لشيء ما، وهذا الاختيار يجعل ويُنشأ في إطار الاجتماع من قبل القانون. ومن الواضح أنَّ ثمرة هذا الاختيار هي المنفعة التي تعود إلى صاحب الحقِّ. غير أنَّ هذا الرأي معرَّض لجملة من الإشكالات: فمن جهة، لم يتَّضح هل إنَّ الشهيد المطهري يعدُّ استعمال لفظ الحقِّ في هذه المعاني المتعدِّدة من باب الاشتراك المعنوي أو من باب الاشتراك اللفظي؛ إذ يستفاد من بعض عباراته الاشتراك المعنوي، ومن بعض آخر الاشتراك اللفظي. ومن جهة أخرى، يرى الشهيد المطهري أنَّ الحقَّ عبارة عن علاقة خاصة بين موجودين، بحيث إنَّ تحقُّق هذه العلاقة وُجِدَ الحقُّ، وإنَّ انتفت لم يوجد؛ غير أنَّ تعريف الحقِّ بالعلاقة بين موجودين يتوقَّف على تحقُّق الموجودين أولاً، ووجود العلاقة بينهما ثانياً، لتترتَّب بعد ذلك حقيقة الحقِّ، بينما يبدو أنَّ هذا التحليل غير دقيق؛ لأنَّ الحقَّ امتياز يملكه صاحب الحقِّ، ولا

يتوقف تحقق هذا الامتياز بالضرورة على وجود موجودين وعلاقة بينهما، كما في حقّ الخلق لله تعالى، فإنّه امتياز ثابت له سبحانه، وهو مالكة حتّى قبل إيجاد سائر المخلوقات. وكذلك فإنّ حصر الحقّ التكويني بالعلاقة الغائيّة غير تامّ؛ لأنّ الحقّ التكويني يمكن تصويره على نحو العلاقة الفاعليّة أيضاً، كما في علاقة الله تعالى بمخلوقاته، فإنّها علاقة فاعليّة، حيث إنّ الله تعالى فاعل وموجد للمخلوقات، وهذه المخلوقات أفعاله، وجميع شؤونها تابعة له، ولها اختصاص تكويني به سبحانه، ولازم هذا الاختصاص التكويني ثبوت حقّ تكويني لله في التصرف بمخلوقاته، على نحو العليّة الفاعليّة. وبالجمله، فإنّ رأي الشهيد المطهري حول الحقّ التكويني والاعتباري ينطوي على نقائص من جهات عدّة ويحتاج إلى مزيد من التكميل.

الكلمات المفتاحية: الحقّ، الحقّ التكويني، الحقّ الاعتباري، الحقّ الوضعي، الشهيد المطهري.

تحلیل انتقادی دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری

سید محمد مهدی نبویان

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. sm.nabavian@yahoo.com

چکیده

امروزه اعتقاد به حق یکی از اعتقادات اساسی بشر در حوزه روابط اجتماعی و صحنه‌های بین‌المللی است و انسان امروز، عصر خود را عصر حق نامیده و خود را محق می‌داند. انسان به این امر اکتفاء نمی‌کند که مسأله‌ای موجب رفاه او شود، بلکه تنها دستیابی به حقوقش او را آرام می‌سازد. از این‌رو، مسأله حق به یکی از مسائل مهم زندگی انسان معاصر تبدیل شده است. دین اسلام و به ویژه قرآن کریم نیز که «حقانیت» از مهم‌ترین ویژگی باورها، آموزه‌ها و احکام آن به حساب می‌آید، بر مسأله حق تأکید زیادی دارد. یکی از مباحث مهم در مسئله حق، تقسیم آن به تکوینی و اعتباری است. این تقسیم، هم در میان اندیشمندان اسلامی و هم میان اندیشمندان غربی مطرح بوده و اندیشمندان بسیاری به این تقسیم پرداخته و دیدگاه‌های خاص خود را درباره آن بازگو کرده‌اند. در این میان، شهید مطهری به عنوان یکی از اندیشمندان برجسته معاصر به تفصیل و با اهتمام فراوان به این مسئله پرداخته است. ایشان با اعتقاد به حق‌های تکوینی و اعتباری، تعریف ویژه‌ای از حق تکوینی و اعتباری ارائه می‌کند که قابل تأمل است. پژوهش حاضر با مطالعه آثار شهید مطهری در مسئله حق، به تبیین دقیق و ساختارمند دیدگاه ایشان درباره حق تکوینی و اعتباری پرداخته و در نهایت آن را نقد و بررسی کرده است. مسأله اصلی این پژوهش، بررسی صحت و سقم تعریف شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری بوده و این مهم با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. شهید مطهری، تعریف‌های متعددی برای حق بیان کرده است. براساس یک تعریف، حق، علاقه خاص میان موجودات مانند انسان‌ها و سایر موجودات بوده و این علاقه نیز همان اختیار ویژه‌ای است که صاحب حق دارد. این اختیار، یا تکوینی است و یا اعتباری؛ از این‌رو، حق به تکوینی و اعتباری تقسیم می‌شود. به عقیده شهید مطهری، حق تکوینی براساس یک رابطه غایی شکل می‌گیرد که مفاد آن، اختیار، إذن و توانایی تکوینی موجودات برای رسیدن به کمال است، به نحوی که موجودات به صورت تکوینی، طوری آفریده شده‌اند که اختیار و توانایی رسیدن به کمالات شایسته خود را دارند. اما حق اعتباری، اختیار غیرحقیقی است که انسان، مثلاً نسبت به یک شیء دارد که این اختیار در بستر اجتماع از سوی قانون، جعل و وضع می‌گردد. روشن است که نتیجه این اختیار، بهره‌ای است که صاحب حق می‌برد. اما این دیدگاه از جهات مختلفی محل نقد و نظر است. از یک‌سو، معلوم نیست شهید مطهری کاربرد واژه حق در معانی مختلفی که ذکر می‌کند را به اشتراک معنوی می‌داند یا اشتراک

پژوهش حاضر برگرفته از: طرح پژوهشی «تلازم حق و تکلیف از دیدگاه هوفلد و شهید مطهری» بوده و با حمایت مالی بنیاد ملی نخبگان انجام شده است.

استناد به این مقاله: نبویان، سید محمد مهدی (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری. آیین حکمت، ۱۷(۱)، ص ۳۳-۵۲.
<https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.70346.1202>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ ؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

نشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



لفظی؛ چراکه از برخی عبارات ایشان، اشتراک معنوی و از برخی دیگر، اشتراک لفظی بودن واژه حق استفاده می‌شود. از سوی دیگر، شهید مطهری حق را علاقه و رابطه خاص میان دو موجود می‌داند، به نحوی که اگر آن علاقه خاص وجود داشته باشد، حق موجود است و اگر آن علاقه وجود نداشته باشد، حق موجود نیست؛ اما تعریف حق به رابطه میان دو موجود، متوقف بر آن است که اولاً، دو موجود تحقق داشته باشد و ثانیاً، میان آنها رابطه وجود داشته باشد؛ تا پس از آن، حق محقق گردد. در حالی که به نظر می‌رسد این تحلیل درست نیست؛ زیرا حق، امتیازی است که صاحب حق واجد آن است و تحقق این امتیاز نیز ضرورتاً به دو موجود و رابطه میان آنها نیاز ندارد؛ نظیر حق آفرینش برای خداوند که امتیازی برای خداوند بوده و او حتی پیش از خلق سایر موجودات نیز دارای این امتیاز است. همچنین انحصار حق تکوینی به رابطه غایی نیز درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا حق تکوینی به گونه فاعلی نیز تصویرپذیر است؛ برای نمونه، رابطه میان خداوند با مخلوقات، رابطه فاعلی است؛ به نحوی که خداوند، فاعل و علت هستی بخش مخلوقات است و مخلوقات نیز فعل او بوده و همه شئون آنها وابسته به خداوند است و اختصاص تکوینی به او دارد، که لازمه این اختصاص تکوینی، حق تکوینی تصرف خداوند نسبت به مخلوقات است که به گونه فاعلی می‌باشد. در مجموع، دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری، از جهات مختلفی دارای نقص است و نیاز به تکمیل دارد.

کلیدواژه‌ها: حق، حق تکوینی، حق اعتباری، حق موضوعه، شهید مطهری.

۱. مقدمه

مسئله حق، یکی از مسائل بنیادین بشر است که در این عصر بسیار گسترش یافته و در قلمرو امور اجتماعی به ویژه در سپهر سیاست، حقوق و اخلاق، کانون توجه اندیشمندان قرار دارد. انسان امروز، عصر خود را عصر حق نامیده و خود را مُحق می‌داند. پیچیدگی‌های زندگی اجتماعی و نیز وجود کشمکش‌ها و تزاخم‌های گوناگون میان افراد با یکدیگر، افراد با حکومت‌ها و نیز حکومت‌های مختلف با یکدیگر موجب شده است که سخن از حق به یکی از رایج‌ترین و پراهمیت‌ترین مسائل نزد انسان معاصر تبدیل گردد؛ به گونه‌ای که انسان‌ها به صورت گسترده در زندگی خود از واژه حق بهره می‌برند. از این رو، مسئله حق به یکی از مسائل مهم زندگی انسان معاصر تبدیل شده است. یکی از مهم‌ترین تقسیم‌های حق، تقسیم آن به تکوینی و اعتباری است. این دو قسم حق، هم میان اندیشمندان اسلامی و هم اندیشمندان غربی همواره مطرح بوده‌اند. در میان اندیشمندان اسلامی، شهید مطهری به عنوان یکی از چهره‌های برجسته جهان اسلام به صورت جدی و دقیق به تبیین این تقسیم پرداخته و دیدگاه خاص خویش را در این باره بازگو نموده است. پژوهش حاضر درصدد تبیین دقیق دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری و بررسی آن است. بر این اساس، مسأله اصلی این پژوهش، بررسی صحت یا عدم صحت تعریف شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری است. پرسش‌های فرعی نیز عبارتند از: تبیین شهید مطهری از حق تکوینی چیست؟ تبیین ایشان از حق اعتباری چیست؟ آیا تبیین شهید مطهری از حق تکوینی و اعتباری درست است؟

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه تقسیم حق به تکوینی و اعتباری، به طور اجمالی باید گفت که این تقسیم، هم در میان اندیشمندان اسلامی و هم میان اندیشمندان غربی مطرح بوده است؛ برای نمونه، در میان اندیشمندان اسلامی شیخ طوسی (۱۴۰۰ق، ص ۱۲۳)، غزالی (بی تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶؛ ج ۵، ص ۸۳) و علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۰) به این دو قسم اشاره کرده‌اند و در میان اندیشمندان غربی نیز با توجه به آنکه حق‌های اعتباری، امری پذیرفته شده بوده است، بیشترین اختلاف آنها درباره حق‌های تکوینی یا همان حق‌های طبیعی^۱ است. در هر صورت، در میان اندیشمندان غربی نیز عده‌ای حق‌های طبیعی را پذیرفته‌اند؛ برای نمونه، هوگو گروسوس، هابز، جان لاک و توماس پین، چنین عقیده‌ای دارند (فریمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۳).^۲ شهید مطهری نیز با پذیرش تقسیم حق به تکوینی و اعتباری به تبیین آنها پرداخته که این پژوهش، درصدد تحلیل و بررسی دیدگاه شهید مطهری است.

1. Natural Right

۲. همچنین ر. ک: (Jones, 1994, p.74-76).

۳. تبیین شهید مطهری از حق تکوینی و اعتباری

در این قسمت، تبیین ویژه شهید مطهری از حق تکوینی و اعتباری بیان شده و برای این منظور، ابتدا تعریف ایشان از حق و سپس، تبیین ایشان از حق تکوینی و سپس حق اعتباری می‌آید.

۳-۱. تعریف حق از دیدگاه شهید مطهری^۱

شهید مطهری در آثار مختلف خود به مسئله حق و تعریف آن پرداخته است. پیش از تعریف وی، لازم است اشاره شود که حق در لغت به معانی گوناگونی به کار رفته است؛ که از جمله آنها می‌توان به: صحیح، ثبوت، صدق، وجوب، آشکار، مخالف باطل، یقین و محکم (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۴۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۳) اشاره شود. اما در اصطلاح، شهید مطهری تعاریف متعددی بیان می‌کند که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

- (۱) وی گاهی حق را به مطابقت با واقع معنا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۹۴-۹۵).
- (۲) گاهی نیز حق را به معنای واقعیت و وجود معنا می‌کند و معتقد است تنها موجودی که وجودش از ذات خودش است، نه از جانب غیر و به اصطلاح حق بالذات است، واجب‌الوجود و خداوند است (همان، ج ۸، ص ۲۴۸-۲۴۹).
- (۳) در موارد دیگر، حق را به معنای بهره می‌داند (همان، ج ۲۲، ص ۲۳۲).
- (۴) گاهی نیز حق را به معنای ثابت و سزاوار می‌داند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۷۳؛ ۱۳۶۸، ج ۲۷، ص ۶۳۷).

(۵) گاهی نیز حق را به استحقاق و شایستگی معنا می‌کند (همان، ج ۱۸، ص ۱۵۵؛ ج ۲۷، ص ۳۸). پس از بیان تعریف حق از منظر شهید مطهری، لازم است متذکر شد که شهید مطهری نیز همچون بسیاری از اندیشمندان، حق را در دو نوع تکوینی و اعتباری به کار می‌برد. وی در این باره می‌گوید: «حق یعنی ثابت و سزاوار و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل آن را درمی‌یابد، و دیگری ثبوت و سزاواری تشریعی که بر وفق آن، وضع و جعل می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۷۳). اما تبیین ویژه شهید مطهری از حق تکوینی و اعتباری به شرح زیر است:

۳-۱-۱. حق تکوینی

شهید مطهری عنایت ویژه‌ای به حق تکوینی -که گاهی از آن به حق طبیعی و فطری نیز تعبیر می‌کند-

۱. نگارنده برای نگارش این بخش به بیشتر آثار شهید مطهری مراجعه نموده و آنچه آمده، استنباط خود از بیانات ایشان است.

(مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۱۵۸) - دارد. وی در مقام تحلیل معنای حق تکوینی از اینجا شروع می‌کند که اساساً «حق»، علاقه و رابطه خاص میان دو موجود است؛ به نحوی که اگر آن علاقه خاص وجود داشته باشد، حق نیز موجود است و اگر وجود نداشته باشد، حق موجود نیست (همان، ۱۳۸۹، ص ۵۱). اما این علاقه خاص چیست؟ از نظر شهید مطهری، علاقه خاص میان دو موجود یا فاعلی است و یا غایی؛ یعنی علاقه و رابطه دو موجود یا رابطه یک شیء با فاعل (رابطه فاعلی) است و یا رابطه یک شیء با غایت و مقصد، یعنی رابطه مقدمه و ذی‌المقدمه (رابطه غایی)؛^۱ و به همین دلیل، حق به دو گونه قابل تصویر است. به عقیده شهید مطهری، حق تکوینی، رابطه واقعی و علاقه تکوینی میان یک موجود و غایت آن (رابطه غایی) است. به عبارت دیگر، حق تکوینی، یک نوع پیوند و ارتباط تکوینی غایی میان یک موجود و غایت آن است و در خصوص انسان‌ها، رابطه تکوینی میان انسان‌ها و سایر موجودات برای رسیدن انسان‌ها به کمال است. از نظر او «اسلام به حقوق فطری و عدالت تکوینی قائل است ... جز بر پایه اصل غایت نمی‌توان برای حقوق فطری پایه‌ای درست کرد ... مثلاً چه دلیلی دارد که دندان برای جویدن و سر پستان مادر برای مکیدن طفل و ترشحات غده‌ای زیر زبان و سایر غده‌های جهاز هاضمه برای هضم است؟ آیا جز دلالت همین نظام بر اصل غایت است؟ همچنین، دلالت اینکه میوه‌ها و محصولات زمین برای خوردن است و برای خوردن عموم است، چیزی جز تناسب و شهادت خود آنها نیست. اصلاً آیا جز با تأیید اصل غایت و شهادت خود جهان تکوین و اینکه يك نوع تناسب و توازن در جهان است، راه دیگری برای حقوق فطری که واقعاً آن را يك امر واقعی بدانیم و بگوئیم قرار داده شده این حق برای این گیاه یا حیوان یا انسان، راه دیگری هست؟ صرفاً ملایمت اتفاقی یعنی اینکه تصادفاً احتیاجات ما با این امور رفع می‌گردد، آیا ممکن است دلیل باشد برای اینکه حقی فطری و طبیعی هست یا نه؟ به نظر می‌رسد جز با منطق الهی و منطق اصل غایت که ... نظمی ارادی و شعور و حساب و قاعده‌ای در کار است و رابطه‌ای ... در کار است، به نحوی که اگر محتاج نبود، محتاج‌الیه به وجود نمی‌آمد ... نمی‌توان حقوق فطری و طبیعی را توجیه کرد ... و اگر به اصل غایت اعتراف نکنیم، ناچاریم که محصولات طبیعت را به منزله يك ثروت بادآورده‌ای تلقی کنیم که تصادفاً و بدون دلیل به زمین افتاده است و البته صرف اینکه بشر فکر کند که تصادفاً مواد زمین برایش خوب است، مبنای حقی بر جهان و بر عالم نمی‌شود» (مطهری، ۱۴۰۳، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۲۲۲؛ ج ۲۷، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۳۸).

۱. برای نمونه، سخن گفتن که فعل انسان است، یک رابطه و علاقه با ایجادکننده خود دارد که رابطه فعل و فاعل است و یک رابطه و علاقه با غایت و مقصد خود که مقدمه تحقق آن است - نظیر پرسش یا اطلاع‌رسانی - دارد. چنین رابطه‌ای، رابطه غایی است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۲). ایشان در موضع دیگر نیز چنین آورده است: «حق ریشه غائی و فاعلی دارد» (همان، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۵۴۹).

شهید مطهری تصریح می‌کند که وقتی در نظام خلقت دقت می‌کنیم، می‌بینیم نظام آفرینش، غایت و هدف دارد و براساس آن هدف، موجودات را به کمالات شایسته آنها سوق می‌دهد؛ و بر همین اساس، یک نوع رابطه غایی میان موجودات از جمله میان انسان‌ها و دیگر موجودات وجود دارد و آن اینکه سایر موجودات این عالم برای انسان‌ها خلق شده‌اند و مقدمه به کمال رساندن انسان‌ها هستند. گیاهان و حیوانات در نظام تکوین برای این هدف آفریده شده‌اند که انسان‌ها از آنها استفاده کنند و به کمالات شایسته خود برسند، نه آنکه خلقت آنها از باب تصادف باشد. اساساً نقشه کلی دستگاه آفرینش براساس این نظام غایی طراحی شده و سایر موجودات برای انسان‌ها و به کمال رساندن آنها آفریده شده‌اند. بنابراین، برای تصور دقیق نظام غایی آفرینش، ارتباط میان سه امر باید مد نظر قرار گیرد: سایر موجودات به عنوان امر اول، انسان‌ها به عنوان امر دوم و کمال انسان‌ها به عنوان امر سوم و همین که سایر موجودات برای انسان آفریده شده‌اند تا انسان‌ها به کمال برسند، «حق تکوینی» انسان‌ها برای استفاده از سایر موجودات است.^۱ برای نمونه، دستگاه خلقت و نظام تکوین، شیر مادر را برای کودک و برای به کمال رسیدن کودک به وجود آورده و این حق را به کودک داده تا از آن شیر تغذیه کند و به کمال برسد و این یعنی، استفاده از آن شیر را حق تکوینی و طبیعی کودک دانسته است. روشن است این رابطه و علاقه تکوینی میان شیر مادر و کودک در جهت رسیدن به کمال، رابطه‌ای غایی است؛ زیرا شیر مادر برای کودک آفریده شده و مقدمه کمال او است؛ از این رو، حق کودک نسبت به شیر مادر، حق تکوینی غایی است (همان، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۶).

اما چرا قانون خلقت، این حق تکوینی را تنها به کودک داده است، و نه سایر موجودات؛ و اساساً مبنا و منشأ حق تکوینی چیست؟ به اعتقاد شهید مطهری، نظام آفرینش - که از سوی خداوند بنیان نهاده شده - براساس هدفی که دنبال می‌کند، استعدادهایی در موجودات برای رسیدن به کمالات شایسته‌شان قرار داده است که آن استعدادها، مبنا و منشأ حق تکوینی در موجودات هستند و هر استعداد طبیعی، مبنا و دلیل یک حق طبیعی است. در مثال کودک و شیر مادر، دستگاه آفرینش، حق تکوینی استفاده از شیر مادر را به دلیل استعداد خاصی که تنها در کودک است - نه سایر موجودات -، به کودک داده است و این استعداد خاصی که در کودک است، مبنای حق تکوینی و طبیعی او برای تغذیه شیر مادر است؛ لذا، هر حق تکوینی در موجودات، براساس استعدادی است که به لحاظ آفرینش در او وجود دارد: «از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای يك «حق طبیعی» است و يك «سند طبیعی» برای آن به‌شمار می‌آید. مثلاً فرزند انسان حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد؛ اما

۱. روشن است انسان نسبت به سایر موجودات، غایت آنها به‌شمار می‌رود، همانطور که کمال انسان نسبت به خود انسان، غایت آن است. در هر صورت، باید توجه داشت که شهید مطهری درصدد آن است که بگوید نظام آفرینش دارای یک رابطه غایی است.

بچه گوسفند چنین حقی ندارد، چرا؟ برای اینکه استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت، این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. همچنین است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن. بعضی خیال می کنند فرضیه «حقوق طبیعی» و اینکه خلقت و آفرینش، انسان را به نوعی از حقوق ممتاز ساخته است، يك ادعای پوچ و خودخواهانه است و باید آن را دور افکند؛ هیچ فرقی میان انسان و غیرانسان از لحاظ حقوق نیست. خیر، این طور نیست. استعدادهای طبیعی، مختلف است. دستگاه خلقت، هر نوعی از انواع موجودات را در مداری مخصوص به خود او قرار داده و سعادت او را هم در این قرار داده که در مدار طبیعی خودش حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود، هدف دارد و این سندها را به صورت تصادف و از روی بی خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نداده است» (همان، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۱۵۸).^۱

براساس مطالب بیان شده، اگر بخواهیم دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی غایی را خلاصه کنیم، باید بگوییم که: ۱) براساس نظام آفرینش و هدفی که دنبال می کند، یک نوع رابطه تکوینی غایی میان دو موجود از جمله سایر موجودات (مانند شیر مادر) و انسانها (مانند کودک) برای رسیدن به کمال وجود دارد؛ ۲) این رابطه و علاقه غایی، همان حق تکوینی طبیعی است که قانون خلقت در وجود موجودات (مانند کودک) نهاده است؛ ۳) خاستگاه و مبنای حق تکوینی نیز استعداد خاصی است که در موجودات (مانند کودک) وجود دارد.^۲ روشن است براساس این تحلیل، حق تکوینی غایی، به انسانها اختصاص نداشته و دیگر موجوداتی که با یکدیگر رابطه تکوینی غایی دارند نیز می توانند حق تکوینی داشته باشند (مطهری، ۱۴۰۳، ص ۲۲۸؛ ۱۳۸۹، ص ۵۳-۵۴). شایان ذکر است شهید مطهری درباره حق تکوینی غایی، تعابیر مختلفی دارد. گاهی -همان طور که بیان شد-، حق تکوینی را نفس رابطه و علاقه غایی میان مقدمه (مانند سایر موجودات) و ذی المقدمه (مانند انسانها) می داند (همان، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۲) و گاهی حق تکوینی را نه خود رابطه غایی، بلکه منتزع از آن می داند (مطهری، ۱۴۰۳، ص ۲۴۲) و گاهی نیز در مقام ذکر تعریفی جامع و تبیین دقیق رابطه غایی، حق تکوینی را اختیار^۳ و اذن

۱. ایشان در موضع دیگر چنین می گوید: «هر استعداد طبیعی دلیل يك حق طبیعی است. وقتی در آفرینش به يك موجود استعداد و لیاقت کاری داده شد، این به منزله سند و مدرک است که وی حق دارد، استعداد خود را به فعلیت برساند» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۴۵۰؛ ج ۲۲، ص ۱۳۲).

۲. به بیان دیگر می توان چنین گفت: ۱) نظام آفرینش، هدفی را دنبال می کند؛ ۲) با توجه به آن هدف، استعدادهایی را در وجود موجودات قرار داده است که ۳) این استعدادها منشأ حق های تکوینی در موجودات هستند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۱۶۲).

۳. روشن است که مقصود از اختیار، معنای اصطلاحی آن نیست که مسبوق به علم است، بلکه معنای عام آن و به معنای توانایی تکوینی موجود برای رسیدن به کمالات شایسته خود است؛ از این رو، موجودات غیر عالم نیز می توانند چنین اختیاری داشته باشند.

تکوینی و مجاز بودن از جانب طبیعت معنا می‌کند. ایشان درباره این سه تعبیر می‌گوید: «یا این است که حق [تکوینی] عبارت است از نفس رابطه غایی و یا این است که حق، مترع است از آن و مطلقاً عبارت است از نوعی اختیار و مجاز بودن و عدم منع از ناحیه طبیعت و در حقیقت، عین آزادی است، نه اینکه آزادی یکی از حقوق است. حق تکوینی، همان مجاز بودن و مأذون بودن تکوینی است؛ از نوع مجاز بودن مهمان بر سر سفره میزبان که غذا «برای» مهمان آورده شده و از نوع إذن‌هایی است که در قرآن در مورد شفاعت آمده است. در این مورد، خود إذن در شفاعت مثلاً تکویناً وجودی ندارد، بلکه شفیع به‌نحوی آفریده شده که تکویناً جذب می‌کند و وساطت می‌کند» (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳).

برای نمونه، در مثال شیر مادر و کودک، براساس تعبیر اول، حق تکوینی همان رابطه غایی میان شیر مادر و کودک برای رسیدن کودک به کمال است، یعنی همین که شیر مادر برای کودک آفریده شده تا او به کمال برسد، همان حق تکوینی کودک است. براساس تعبیر دوم، حق تکوینی، امری است که از رابطه غایی میان کودک و شیر مادر انتزاع شده است. اما براساس تعبیر سوم که دو تعبیر سابق را نیز در ضمن خود دارد، حق تکوینی، اختیار، اذن و توانایی تکوینی کودک برای تغذیه از شیر مادر و رسیدن به کمال است؛ یعنی حق تکوینی کودک این است که مأذون است و می‌تواند از شیر مادر تغذیه کرده و به کمال برسد. از این‌رو، می‌توان گفت هر سه تعبیر بیان‌شده، ناظر به یک حقیقت (تعبیر سوم) هستند و آن اینکه حق تکوینی غایی، اختیار، إذن و توانایی تکوینی موجودات برای رسیدن به کمال است، به‌نحوی که موجودات به صورت تکوینی، طوری آفریده شده‌اند که اختیار و توانایی رسیدن به کمالات شایسته خود را دارند. بر این اساس، مقصود از رابطه غایی میان مقدمه و ذی‌المقدمه نیز همین اختیار و توانایی تکوینی موجودات برای رسیدن به کمال است.

۳-۱-۲. حق اعتباری

شهید مطهری در تعریف حق اعتباری از تعبیرهای مختلفی استفاده کرده است:

۱) گاهی حق اعتباری را ثبوت و سزاواری تشریعی که براساس آن، جعل و وضع انجام می‌گیرد، می‌داند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۷۳)؛

۲) گاهی حق وضعی و اعتباری را به‌معنای اختیار قانونی می‌داند؛ یعنی حقوق موضوعه «از نوع اختیاراتی است که مجلس به دولت یا رئیس دولت به عضو دولت می‌دهد که کارهایی که باید فقط با مجوز قانونی صورت بگیرد، یعنی رسمیت قانونی داشته باشد و به‌نوعی سبب شرعی قانونی می‌خواهد، مُمضا است. پس در مطلق کارهایی که رسمیت قانونی و اعتبار قانونی می‌خواهد، یعنی اثری باید بر آن مترتب کرد و یا اثر قانونی باید رفع شود، اگر اختیاری به شخص داده شود، نام آن اختیار، حق است. یا آنکه کاری باشد که بالذات ممنوع باشد و جواز شرعی بخواند، مثل تصرف در مال و یا نفس و یا عرض غیر، و به شخص اختیار داده شود که آن را از بین برد، مثل حق قصاص یا غیبت یا شتم. پس حق

عبارت است از اختیار قانونی استفاده از اسباب قانونی یا کارهای ممنوع بالطبع. اثر حق در مورد اول، نفوذ وضعی و در مورد دوم، رفع آثار اولیه شیء ممنوع است» (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۳) در برخی موارد نیز حق اعتباری را به بهره معنا می‌کند، یعنی ««حق»»، بهره است و «تکلیف»، زحمت و کار و مشقت. هرکس که از اجتماع بهره‌ای [می‌برد] باید به همان نسبت متحمل زحمت و به دوش کشیدن بار اجتماع باشد ... پدر بر فرزند حقوقی دارد؛ یعنی بهره‌هایی در وجود فرزند دارد که ببرد، ولی این حقوق و بهره‌ها یک طرفی نیست، فرزند هم بر پدر حقوقی دارد یعنی از وجود پدر بهره‌هایی دارد که باید ببرد» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ ۱۳۸۹، ص ۲۸). در این عبارت، با توجه به آنکه حق در بستر اجتماع مطرح شده است؛ مقصود از آن، حق اعتباری است.

به نظر می‌رسد، شهید مطهری در این عبارات، حق اعتباری و حق موضوعه را یکی دانسته و تفکیکی میان آنها قائل نشده است؛ اما با وجود این، ایشان تحلیلی درباره «مالکیت» بیان کرده که به عقیده پژوهش حاضر مرتبط با مسئله «حق» بوده و می‌تواند در تعریف حق اعتباری و تفاوت آن با حق موضوعه مفید باشد. وی در عبارتی، اذعان می‌کند که حق، اثر و لازمه مالکیت است (همان، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۲۸۷). در عبارتی دیگر، در مقام تحلیل معنای مالکیت، بیان می‌کند که انسان‌ها نسبت به برخی چیزها مالکیت حقیقی و تکوینی دارند، مانند مالکیتی که انسان نسبت به افعال و قوای وجودی خود دارد؛ چراکه وجود این امور واقعاً و تکویناً به وجود انسان وابسته‌اند و با توجه به آنکه، حق، لازمه مالکیت است؛ در این موارد، حق واقعی و تکوینی نیز در رابطه میان انسان و افعال و قوای وجودی‌اش تحقق دارد. اما پس از آنکه انسان‌ها چنین مالکیتی را در وجود خود یافتند، نظیر آن را میان خود و محصولات که صرفاً محصول طبیعت یا محصول کار و طبیعت و یا محصول کار و سرمایه و طبیعت‌اند، اعتبار می‌کنند و پس از اعتبار نیز برای خودشان نسبتی با برخی ثروت‌ها قائل می‌شوند که معتقدند این نسبت میان آن ثروت و دیگران وجود ندارد و به موجب این نسبت نیز به خود حق می‌دهند که هرگونه تصرفی را در آن ثروت انجام دهند. این مالکیت، مالکیتی اعتباری است^۱ و حقی که لازمه چنین مالکیتی بوده نیز حق اعتباری می‌باشد؛ نظیر مالکیت و حقی که انسان نسبت به درختی که در طبیعت وجود دارد، یا او آن را رشد داده، دارد.

به عقیده شهید مطهری، هنوز در این مرحله که صرفاً مالکیت فردی مطرح است، حق موضوعه محقق نشده است. حق موضوعه، هنگامی محقق می‌شود که انسان در بستر اجتماع قرار گیرد و لذا پیش از آن، هرچند حق اعتباری مطرح است، حق موضوعه مطرح نیست (همان، ج ۲۰، ص ۴۲۹-۴۳۱).

۱. به عقیده شهید مطهری، امور اعتباری، فرد ادعایی حقایق هستند که از فرد حقیقی و متناظر با آن، اعتبار می‌شوند؛ از این رو، مالکیت اعتباری نیز فرد ادعایی مالکیت واقعی است و متناظر با آن، اعتبار می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۴۲۹-۴۳۰).

ایشان در تبیین این مسئله بیان می‌دارد که «انسان موجود اجتماعی است؛ این موجود اجتماعی از طرفی احتیاج به مبادله و معاوضه دارد... از طرف دیگر، در طبیعت، مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء، احتیاج به تملك شخصی مثل زمین نیست، بعدها تحت انحصار قرارداد این امور به میان می‌آید؛ علی‌هذا، تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلات لازم و لابد منه، ایجاب می‌کند مقرراتی را که وظایف اشخاص را در زمینه مالکیت و سائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجا است که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید... اجتماع بشری که به قول حضرات، انسان مدنی بالطبع است، ایجاب می‌کند یک سلسله مقررات موضوعه را... از این رو مالکیت‌ها نیز مانند بسیاری از مسائل دی مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند» (همان، ج ۲۰، ص ۴۳۱).

بنابراین، براساس این تحلیل، ما با سه اصطلاح روبه‌رو هستیم: حق تکوینی و واقعی، حق اعتباری و حق موضوعه؛ اما باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، حق اعتباری و حق موضوعه به یک معنا به کار می‌روند. اما درباره سه تعبیری که شهید مطهری در تعریف حق اعتباری بیان کرد نیز به نظر می‌رسد که همه آنها ناظر به یک معنا بوده و هریک صرفاً تعبیری از آن معنای واحد هستند. آن معنا همان اختیار غیرحقیقی است که انسان، مثلاً نسبت به یک شیء دارد که این اختیار در بستر اجتماع از سوی قانون، جعل و وضع می‌گردد. روشن است نتیجه این اختیار، بهره‌ای است که صاحب حق می‌برد. مقصود از ثبوت و سزاواری تشریعی نیز همین اختیار خاص است.

۳-۲. جمع‌بندی دیدگاه شهید مطهری درباره تعریف حق تکوینی و اعتباری

در مقام جمع‌بندی تعریف حق از دیدگاه شهید مطهری، تذکر چند نکته لازم است:

۱) با توجه به آنچه در تعریف حق تکوینی و اعتباری از دیدگاه شهید مطهری بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که حق، علاقه خاص میان موجودات مانند انسان‌ها و سایر موجودات است و این علاقه نیز همان اختیار ویژه‌ای است که صاحب حق دارد. این اختیار، یا تکوینی است و یا اعتباری؛ و از این رو، حق به تکوینی و اعتباری تقسیم می‌شود. براساس این مطلب، باید گفت که اطلاق حق در تکوینی و اعتباری، به معنای واحد و به اشتراک معنوی است.^۱ با وجود این، از برخی عبارت‌های شهید مطهری استفاده می‌شود که اطلاق حق در تکوینی و اعتباری، به دو معنا و به اشتراک لفظی است (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص ۲۳۹).

۱. از برخی عبارات شهید مطهری، این مطلب استنباط می‌گردد، ازجمله این عبارت: «حق یعنی ثابت و سزاوار و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل آن را درمی‌یابد، و یک ثبوت و سزاواری تشریعی که بر وفق آن، وضع و جعل می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۷۳).

۲) شهید مطهری، تعریف‌های متعددی برای حق بیان کرده است. پس از بررسی آن تعریف‌ها و دقت در معنای حق تکوینی و اعتباری، می‌توان چنین گفت که تعریف اول (مطابقت با واقع) و دوم (واقعیت و وجود)، ناظر به معنای لغوی حق هستند و تعریف سوم (بهره)، همان‌طور که بیان شد، نتیجه حق اعتباری است. اما تعریف چهارم (ثبوت و سزاواری) و تعریف پنجم (استحقاق و شایستگی)، ناظر به معنای اصطلاحی حق؛ یعنی ناظر به همان اختیار ویژه‌ای است که در معنای حق نهفته است.

۳) همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، از نظر شهید مطهری، حق، علاقه و رابطه خاص میان دو موجود است و این علاقه نیز یا فاعلی است و یا غایی. رابطه غایی میان موجودات، همان حق تکوینی بود؛ اما رابطه فاعلی چه نوع حقی است؟ تکوینی است یا اعتباری؟

شهید مطهری درباره علاقه فاعلی میان موجودات که به‌صورت رابطه فعل و فاعل است، این‌گونه توضیح می‌دهد که در این نوع رابطه‌ها، صاحب حق، مورد حق را به‌وجود می‌آورد؛ به‌نحوی که علاقه و رابطه‌ای میان صاحب حق و مورد حق به‌وجود می‌آید که این علاقه، همان حق به‌گونه فاعلی است. برای نمونه، هنگامی که انسان، درختی را در زمین می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا آن درخت میوه دهد، این انسان، به‌وجود آورنده میوه و به اصطلاح فاعل آن است که در این حالت، رابطه و علاقه‌ای میان آن میوه و انسان به‌وجود می‌آید که «رابطه فعل و فاعل» است و همین رابطه و علاقه، حق انسان نسبت به میوه را محقق می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

روشن است که این مثال برای حق به‌گونه فاعلی، نمونه‌ای از حق اعتباری است، و نه تکوینی. اما آیا حق به‌صورت فاعلی، منحصر در حق اعتباری است یا آنکه نمونه تکوینی هم دارد. به‌نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش، مثبت است و حق تکوینی فاعلی هم وجود دارد. برای نمونه، رابطه میان خداوند با مخلوقات، رابطه فاعلی است؛ به‌نحوی که خداوند، فاعل و علت هستی‌بخش مخلوقات است و مخلوقات نیز فعل اویند و با توجه به آنکه مخلوقات، عین ربط و وابستگی به خداوند هستند، همه شئون آنها وابسته به خداوند بوده و اختصاص تکوینی به او دارند که لازمه این اختصاص تکوینی نیز آن است که خداوند به‌صورت تکوینی بتواند به هر نحوی که اراده کند در آنها تصرف نماید. روشن است اختصاص تکوینی تصرف در مخلوقات، همان حق تکوینی خداوند نسبت به مخلوقات است که به‌گونه فاعلی است.^۱ همچنین، از این تحلیل به‌دست می‌آید که هر علت هستی‌بخش نسبت به معلولش دارای حق

۱. شهید مطهری هرچند در عباراتی که در متن نقل کردیم، حق تکوینی را منحصر به رابطه غایی دانسته، در عباراتی دیگر خود به این مطلب اشاره کرده است. وی از یک‌سو، در عبارتی بیان می‌کند که «او [خداوند] مالک علی الاطلاق است ... او در هرچه، هرگونه تصرف کند، در چیزی تصرف کرده که به تمام هستی به او تعلّق دارد و ملک طلق او است» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۱)؛ از سوی دیگر، در عبارتی دیگر بیان می‌کند که «لازمه مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد» (همان، ج ۲۰، ص ۲۸۷). بنابراین، خداوند نسبت به مخلوقات خود حق تصرف دارد و این حق نیز حق تکوینی فاعلی است.

تکوینی فاعلی است و چنین حقی منحصر به خداوند نیست. در نتیجه، حق به گونه فاعلی، هم می تواند تکوینی و هم می تواند اعتباری باشد.

۳-۳. نقد و بررسی دیدگاه شهید مطهری

پس از تبیین دیدگاه شهید مطهری درباره تعریف حق و اقسام آن، به تحلیل و بررسی آن پرداخته می شود. (۱) به نظر می رسد در معنایی که شهید مطهری برای حق بیان کرده، ابهام جدی وجود دارد. ایشان از یک سو، معانی مختلفی برای حق بیان می کند؛ اول: مطابقت با واقع، دوم: واقعیت و وجود، سوم: بهره، چهارم: ثبوت و سزاواری و پنجم: استحقاق و شایستگی؛ و از سوی دیگر، حق را علاقه و رابطه خاص میان دو موجود می داند، به نحوی که اگر آن علاقه خاص وجود داشته باشد، حق موجود است و اگر آن علاقه وجود نداشته باشد، حق موجود نیست. اما هرچند در توضیح دیدگاه ایشان درصدد توجیه این عبارات برآمدیم؛ اما توجیه صحیح و دقیق عبارات ایشان، بسیار مشکل است. کنار هم قرار دادن آن پنج معنا و جمع کردن آنها با علاقه میان دو موجود، معنای حق را مبهم جلوه می دهد.

(۲) افزون بر ابهام در معنای حق، معلوم نیست شهید مطهری کاربرد واژه حق در معنایی بیان شده را به اشتراک معنوی می داند یا اشتراک لفظی؟ همان طور که بیان شد، از برخی عبارات ایشان، اشتراک معنوی بودن حق استفاده می شود و از برخی دیگر، اشتراک لفظی. روشن است اگر کاربرد واژه حق در معنایی مختلف به اشتراک معنوی باشد، معنای حق، واحد خواهد بود و معنایی بیان شده در عبارات ایشان، ناظر به مصادیق مختلف آن معنای واحد شمرده می شوند؛ اما اگر کاربرد واژه حق در معنایی مختلف به اشتراک لفظی باشد؛ معنای حق، متعدد بوده و معنایی بیان شده نیز هر کدام مفهوم و وضع جداگانه ای خواهند داشت.

(۳) مطلب دیگری که درباره معنای حق از دیدگاه شهید مطهری قابل بیان است، اشکالی است که در تحلیل ایشان وجود دارد. ایشان حق را علاقه و رابطه خاص میان دو موجود می داند، به نحوی که اگر آن علاقه خاص وجود داشته باشد، حق موجود است و اگر آن علاقه وجود نداشته باشد، حق موجود نیست و این علاقه نیز یا فاعلی (رابطه یک شیء با فاعل) است و یا غایی (رابطه یک شیء با غایت و مقصد).

اما به نظر می رسد این تحلیل درست نیست؛ زیرا تعریف حق به رابطه میان دو موجود، متوقف بر آن است که اولاً، دو موجود تحقق داشته باشد و ثانیاً، میان آنها رابطه وجود داشته باشد؛ تا پس از آن، حق محقق گردد، درحالی که به نظر می رسد حق، امتیازی است که صاحب حق، واجد آن است.^۱ برای نمونه، وقتی می گوئیم: «صاحب ملک، حق استفاده از ملک خویش را دارد»، به معنای آن است که او دارای این

۱. در میان اندیشمندان اسلامی، علامه طباطبایی حق را به اختصاص یا امتیاز معنا کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۴) و در میان اندیشمندان غربی نیز برخی حق را به امتیاز معنا کرده اند: ر.ک: (Audi, 1995, p. 695).

امتیاز است که می‌تواند از ملک خویش استفاده کند. مقصود از امتیاز نیز اختصاص یا خصوصیت^۱ است؛ لذا، معنای آن جمله این است که صاحب ملک دارای این خصوصیت است که می‌تواند از ملک خویش استفاده کند؛ ولی دیگران چنین خصوصیت و امتیازی را ندارند. به بیان دیگر، امتیاز و اختصاص استفاده از آن ملک برای صاحب ملک ثابت است. بنابراین، حق، امتیازی است که صاحب حق، واجد آن است و تحقق این امتیاز نیز ضرورتاً به دو موجود و رابطه میان آنها نیاز ندارد؛ نظیر حق آفرینش برای خداوند که امتیازی برای خداوند است و او حتی پیش از خلق سایر موجودات نیز دارای این امتیاز هست، یعنی وقتی که نه موجودی غیر از او بود و نه بالتبع، رابطه‌ای میان او و موجود دیگر، او دارای این حق بود. از این‌رو، این تعریف نمی‌تواند درست باشد. افزون‌بر آنکه حتی در جایی که موجودات مختلفی وجود دارند نیز، حق، همان امتیازی است که صاحب حق دارد؛ نه رابطه میان صاحب حق و موجود دیگر.

۴) نکته دیگر ابهامی است که در تعریف شهید مطهری از حق تکوینی به چشم می‌آید. از نظر ایشان، حق تکوینی، رابطه واقعی و علاقه تکوینی میان یک موجود و غایت آن (رابطه غایی) است. برای نمونه، یک نوع رابطه غایی میان انسان‌ها و دیگر موجودات وجود دارد و آن اینکه سایر موجودات این عالم برای انسان‌ها خلق شده‌اند و مقدمه رسیدن آنها به کمال هستند؛ که همین «رابطه تکوینی میان انسان‌ها و سایر موجودات برای رسیدن به کمال»، حق تکوینی انسان‌ها برای استفاده از سایر موجودات است. اما آیا چنین چیزی، حق تکوینی است؟

رابطه غایی میان موجودات و اینکه برخی موجودات برای برخی دیگر و برای رساندن آنها به کمال آفریده شده‌اند، امری غیرقابل انکار است و ما نیز معتقدیم دستگاه آفرینش به گونه‌ای است که موجوداتی همچون زمین، آسمان، حیوان و... برای انسان‌ها آفریده شده‌اند تا انسان‌ها با استفاده از آنها به کمال شایسته خود برسند و از این جهت نیز انسان‌ها باید حق تصرف و استفاده از آنها را داشته باشند؛ چراکه در غیر این صورت، وقتی آن موجودات برای انسان و به کمال رسیدن آن آفریده شده‌اند، عدم اجازه تصرف انسان در آنها لغو بوده و از خداوند حکیم صادر نمی‌شود. از این‌رو، به موجب آنکه در نظام غایی آفرینش، سایر موجودات برای انسان‌ها و به کمال رسیدن آنها خلق شده‌اند، انسان‌ها «حق» تصرف در سایر موجودات را دارند. اما مسئله اصلی آن است که این حق، حقی اعتباری است، و نه تکوینی.

حق تکوینی، حقی است غیرمجموع که متعلق آن، اختصاص غیرمجموع به صاحب حق دارد و نمی‌تواند بدون صاحب حق موجود باشد که به چنین اختصاصی، حق تکوینی اطلاق می‌شود؛ لذا، حق تکوینی، حقی است که از سوی جاعل، جعل و اعتبار نمی‌شود. از این‌رو، حق تکوینی در مورد افعال به معنای اختصاص تصرف در چیزی است که کاملاً وابسته به صاحب حق است و مستقل از آن نمی‌تواند

۱. در اینجا اختصاص و خصوصیت به یک معنا بکار رفته است.

موجود باشد. لذا، متعلق حق در حق تکوینی، وجودی مستقل از صاحب حق ندارد و صاحب حق هرگونه که اراده کند می‌تواند در آن تصرف کند؛ مانند حق تکوینی انسان نسبت به تصرف در قوه بینایی و شنوایی که وجودی مستقل از انسان ندارند؛ بلکه کاملاً وابسته به انسان هستند و هرگاه انسان اراده کند در آنها تصرف می‌کند. حق تکوینی، همین اختصاص تکوینی تصرف در قوه بینایی و شنوایی است که به صورت غیرمجموع برای انسان ثابت است. در مقابل، حق اعتباری، حقی است مجعول که متعلق آن، اختصاص مجعول به صاحب حق دارد؛ به نحوی که تا وقتی از سوی جاعل، اعتبار نشود و جاعل، آن امتیاز را به صاحب حق ندهد، آن حق برای صاحب حق ثابت نیست؛ مانند حقوق والدین و فرزندان بر یکدیگر، حقوق زوجین بر یکدیگر و حقوق متقابل حاکم و مردم.

براساس این مطلب و با تأمل در رابطه غایی میان انسان‌ها و سایر موجودات، این نتیجه به دست می‌آید که رابطه میان آنها مثل رابطه‌ای نیست که در حق تکوینی وجود دارد؛ زیرا هرچند براساس نظام غایی آفرینش، سایر موجودات برای انسان‌ها و به کمال رسیدنشان خلق شده‌اند و انسان‌ها نیز حق تصرف در آنها را دارند، رابطه انسان‌ها با سایر موجودات، همچون رابطه انسان با قوه بینایی و شنوایی اش نیست؛ به نحوی که وجود سایر موجودات همچون زمین و آسمان کاملاً وابسته به انسان‌ها بوده و وجودی مستقل از آنها نداشته باشند و انسان‌ها نیز هرگاه اراده کنند، بتوانند در آنها تصرف نمایند. روشن است رابطه میان انسان‌ها و سایر موجودات اینگونه نیست، تا آنکه حق تصرف انسان در آنها حق تکوینی شمرده شود. این حق، حقی اعتباری است که از سوی جاعل - که خداوند متعال باشد - برای انسان اعتبار شده و به او حق تصرف در سایر موجودات اعطاء شده است. بنابراین، تعریف شهید مطهری از حق تکوینی نمی‌تواند درست باشد. شایان ذکر است که نزاع ما با شهید مطهری، نزاع لفظی نیست؛ یعنی چنین نیست که اختلاف ما با ایشان صرفاً در این باشد که وی این گونه حق‌ها را حق تکوینی می‌نامد و ما آنها را حق اعتباری می‌نامیم، بلکه نزاع در حقیقت معنای تکوینی و اعتباری است که براساس تحلیل عقل به دست می‌آید.

۵) انحصار حق تکوینی به رابطه غایی نیز درست به نظر نمی‌رسد. توضیح آنکه، همان‌طور که بیان شد، از نظر شهید مطهری، حق، علاقه و رابطه خاص میان دو موجود است و این علاقه نیز یا فاعلی (رابطه یک شیء با فاعل) است و یا غایی (رابطه یک شیء با غایت و مقصد)؛ و حق تکوینی نیز فقط همان رابطه واقعی و تکوینی میان یک موجود و غایت آن، یعنی همان رابطه غایی است؛ به نحوی که جز با پذیرش رابطه غایی میان موجودات، نمی‌توان حق تکوینی را توجیه کرد. اما این مطلب، یعنی انحصار حق تکوینی به رابطه غایی، نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا حق تکوینی به گونه فاعلی نیز تصویرپذیر است. برای نمونه، رابطه میان خداوند با مخلوقات، رابطه فاعلی است؛ به نحوی که خداوند، فاعل و علت هستی بخش مخلوقات است و مخلوقات نیز فعل او بوده و با توجه به آنکه مخلوقات، عین ربط و وابستگی به خداوند هستند، همه شئون آنها وابسته به خداوند بوده و اختصاص تکوینی به او دارد، که

لازمه این اختصاص تکوینی آن است که خداوند به صورت تکوینی بتواند به هر نحوی که بخواهد، در آنها تصرف نماید. روشن است که اختصاص تکوینی تصرف در مخلوقات، همان حق تکوینی خداوند نسبت به مخلوقات است که به گونه فاعلی است. براساس این تحلیل، هر علت هستی بخش نسبت به معلولش دارای حق تکوینی فاعلی خواهد بود.

۶) شهید مطهری براساس تحلیل غایی از نظام آفرینش معتقد است که حق تکوینی غایی، به انسان‌ها اختصاص نداشته و دیگر موجوداتی که با یکدیگر رابطه تکوینی غایی دارند -از جمله گیاهان و جمادات- نیز حق تکوینی دارند. اما این مطلب نمی تواند درست باشد؛ زیرا حق تکوینی دو گونه است: حق تکوینی فعلی و حق تکوینی انفعالی. حق تکوینی فعلی، اختصاص تکوینی تصرف به صاحب حق است، مانند اختصاص تکوینی تصرف در قوه بینایی و شنوایی به صاحب حق، که با این توصیف، فقط موجودی را می توان دارای حق تکوینی فعلی دانست که توانایی تصرف داشته باشد؛ یعنی دارای شعور، قدرت و اختیار باشد. بنابراین، حق تکوینی فعلی درباره هر موجودی مطرح نمی شود؛ بلکه تنها درباره موجوداتی مطرح است که شعور، قدرت و اختیار داشته باشند، اما درباره گیاهان و جمادات که چنین ویژگی ندارند، قابل طرح نیست و نمی توان آنها را دارای حق تکوینی فعلی دانست. حق تکوینی انفعالی نیز به معنای آن است که متعلق حق که امری انفعالی است، اختصاص تکوینی و غیرمجموعه به صاحب حق داشته باشد، مانند حق عبادت کردن برای خداوند. روشن است این نوع حق تکوینی نیز در هر موجودی از جمله گیاهان و جمادات وجود ندارد. بنابراین، ادعای شهید مطهری درباره حق تکوینی داشتن گیاهان و جمادات، توجیه مقبولی ندارد.

۴. نتیجه گیری

در پژوهش حاضر، دیدگاه شهید مطهری درباره حق تکوینی و اعتباری، مورد بررسی قرار گرفت. همان طور که بیان شد، به عقیده شهید مطهری، حق تکوینی، رابطه واقعی و علاقه تکوینی میان یک موجود و غایت آن (رابطه غایی) است. به بیان دیگر، حق تکوینی، یک نوع پیوند و ارتباط تکوینی غایی میان یک موجود و غایت آن بوده و در خصوص انسان‌ها، رابطه تکوینی میان انسان‌ها و سایر موجودات برای رسیدن انسان‌ها به کمال است. اما حق اعتباری، رابطه و اختیار غیر حقیقی است که انسان -مثلاً- نسبت به یک شیء دارد؛ که این اختیار در بستر اجتماع از سوی قانون، جعل و وضع می گردد. تعریف شهید مطهری از حق تکوینی و اعتباری، از جهاتی دارای نقص است. از یک سو، تعریف ایشان از حق، ابهام جدی دارد و ایشان با طرح معانی مختلف برای حق به ابهام مسئله دامن زده است. از سوی دیگر، معلوم نیست شهید مطهری کاربرد واژه حق در معانی بیان شده را به اشتراک معنوی می داند یا اشتراک لفظی. همچنین، تعریف ایشان از حق تکوینی و انحصار آن به رابطه غایی و نیز شمول آن نسبت به گیاهان و جمادات، با مشکلات جدی روبه رو است.

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. محقق و مصحح: محمود محمد طناحي، طاهر احمد زاوی. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ج ۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر، ج ۱۰.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*. محقق و مصحح: احمد عبد الغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۸، ۲.
- طوسی، ابوجعفر محمد (۱۴۰۰ق). *الاقتصاد النهادی إلى طریق الرشاد*. قم: مطبعة الخيام.
- غزالی، زین الدین ابوحامد (بی تا). *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۳، ۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العين*. قم: نشر هجرت، ج ۳.
- فریمن، مایکل (۱۳۸۷). *حقوق بشر: رویکردی میان رشته ای*. ترجمه محمد کیوانفر. تهران: هرمس، ناقد.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*. قم: موسسه دار الهجرة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا، ج ۷-۸، ۲۲، ۲۷، ۱۹-۲۲، ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *یادداشت های استاد مطهری*. تهران: صدرا، ج ۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *بیست گفتار*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ق). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*. تهران: حکمت.

Audi, R. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Jones, P. (1994). *Rights*. New York: St. martin's Press.