

حق تکوینی و مبانی فلسفی آن از منظر حکمت متعالیه

mhtalebi@rihu.ac.ir

nasirollahhasanlou@gmail.com

محمدحسین طالبی / دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نصیرالله حسنلو / دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۷

دریافت: ۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

فلسفه حق به‌مثابه یکی از انواع فلسفه‌های مضاف، دانشی نوپدید است که درباره امری واقعی به نام «حق» و مسائل مربوط به آن از قبیل محتوای مفهومی، ساختار وجودی، انواع حق و صاحبان حق اظهارنظر می‌کند. روش مطالعه این شاخه از فلسفه مضاف، بهره‌گیری از مطالعه عقلانی درباره احکام کلی حق است. «حق تکوینی» یکی از مهم‌ترین انواع حق است که صاحبان آن همه انواع موجودات را دربرمی‌گیرند. در نگارش پیش‌رو «حق» از منظر اصول فلسفی حکمت متعالیه از جهت تحلیل ساختار مفهومی، وجودی و ارتباط با وجود بررسی شده و روشن کرده‌ایم که حق مساوی با وجود است. در ادامه برای روشن‌تر شدن شاکله بحث، به ماهیت حق تکوینی پرداخته و با ذکر مراتب و ویژگی‌های وجودی آن از قبیل مساوقت با وجود، جایگاه حق تکوینی را به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود که باید در فلسفه مورد بحث قرار گیرد، تثبیت کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حق، حق تکوینی، هدفمندی موجودات، وجود، ضرورت ذاتیه، ضرورت ازلیه، عوارض ذاتی.

«حق تکوینی» از یک سو، به عنوان یکی از اقسام مهم حق مطلق، جایگاهی ویژه در دانش «فلسفه حق» دارد. همچنین، در نصوص دینی و کتب کلامی از حق تکوینی با عناوین مختلفی همچون حق فطری، حق ذاتی، حق طبیعی و حق عقلی یاد شده که با بسیاری از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و حقوقی در ارتباط مستقیم است؛ اما از سوی دیگر، درباره حق به‌طور عام و درباره حق تکوینی به‌طور خاص کمتر بحث فلسفی صورت گرفته است تا در اثر آن مباحث فلسفی، مبانی فلسفی این اندیشه در آموزه‌های دینی مستحکم شوند. از این رو فربه کردن مباحث عقلی مربوط به حق تکوینی می‌تواند به عنوان یکی از دغدغه‌های دانش فلسفه حق میان اندیشمندان مسلمان تلقی شود.

تحلیل ساختار مفهومی و وجودی این نوع از حق با رویکرد فلسفی، می‌تواند نقش بسزایی در شناخت ماهیت حق و ارتباط آن با دیگر اقسام حق ایفا کند. مکتب فلسفی متعالیه به عنوان ارائه‌دهنده قواعد هستی‌شناسی پیشرفته می‌تواند کمک فراوان در این راستا ارائه دهد. نگارش پیش‌رو به دنبال بررسی ساختار مفهومی حق تکوینی و چگونگی انتزاع آن مفهوم از موجودات است تا بتواند از این رهگذر جایگاه حق تکوینی را در مباحث هستی‌شناسی به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود تثبیت کند.

بنابراین ابتدا درباره مفهوم حق توضیح می‌دهیم؛ آن‌گاه ویژگی‌های این مفهوم را بیان می‌کنیم و در گام سوم پس از اشاره مختصر به اقسام حق مطلق، به تعریف حق تکوینی و غیرتکوینی می‌پردازیم.

موضوع بحث در گام چهارم، مراتب حق تکوینی و ویژگی‌های آن در هر مرتبه است. در گام نهایی به مبانی فلسفی حق تکوینی خواهیم پرداخت و از این رهگذر، حق تکوینی را به عنوان یکی از عوارض ذاتی وجود براساس مبانی حکمت متعالیه اثبات خواهیم کرد.

۱. مفهوم حق

مراد از حق (در برابر تکلیف) معنایی معادل واژه «right» در زبان انگلیسی است؛ آن هم در کاربرد اسمی این مفهوم، به معنای «حق داشتن»؛ نه کاربرد وصفی آن یعنی «حق بودن». حق در کاربری اسمی هم به صورت مصدر به کار می‌رود و هم در شاکله اسم مصدر مورد استفاده قرار می‌گیرد. آنچه به‌عنوان موضوع دانش فلسفه حق شناخته می‌شود، شاکله اسم مصدری حق است. گفتنی است دانش فلسفه حق، حق مطلق (غیرمقید) را مورد بحث قرار داده (طالبی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲) و درباره عوارض ذاتیه آن بحث می‌کند.

بنابراین حق مورد بحث در دانش فلسفه حق، امری فراتر از کاربرد آن در اصطلاح فلسفی، اخلاقی، سیاسی، فقهی، حقوقی و... است؛ چون حق در این اصطلاحات یا معنایی معادل «حق بودن» دارد و یا حق مطلق نیست، بلکه حق مقید است؛ یعنی قیودی زاید بر معنای «حق داشتن» در آن اخذ شده است.

اینک برای شناخت دقیق مفهوم حق و آشنایی با ویژگی‌ها و اقسام آن، حق (مطلق) را به عنوان موضوع دانش فلسفه حق تعریف می‌کنیم.

۲. تعریف حق

منطق دانان برای تعریف یک مفهوم، گونه‌های مختلفی از تعریف، از قبیل تعریف مفهومی (اعم از حد و رسم)، تعریف به مثال و تعریف به تشبیه ارائه کرده‌اند (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۶). هریک از این تعاریف به تناسب سنخ مفهوم مورد تعریف و هدف مدنظر از تعریف، به کار گرفته می‌شوند. برای نمونه مفاهیم اعتباری (در مقابل مفاهیم حقیقی، یعنی ماهوی) به دلیل نداشتن جنس و فصل حقیقی، فاقد هرگونه تعریف حقیقی، اعم از حدی و رسمی هستند. هنگام تعریف این دسته از مفاهیم، از ویژگی‌های انتزاعی کمک گرفته می‌شود. به‌زودی اشاره خواهد شد که مفهوم حق به لحاظ وجودی، از سنخ مفاهیم اعتباری فلسفی است. از این‌رو تعریفی که می‌توان از حق ارائه داد، تعریفی غیرحقیقی است. این تعریف از مجموعه‌ای از ویژگی‌های انتزاعی حق پدید می‌آید. به نظر می‌رسد بهترین تعریفی که می‌توان برای حق پیشنهاد کرد و آن را بر همه تعاریفی که تاکنون برای مفهوم حق مطلق ارائه شده (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: املی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶؛ مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۴۷؛ نبویان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵؛ طالبی، ۱۳۹۳، ص ۵۷)، ترجیح داد، تعریف حق به «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی است»؛ زیرا این تعریف دارای همه شرایط یک تعریف صحیح، از قبیل فراگیر بودن نسبت به همه افراد، مانع بودن نسبت به اغیار و حمل شدن به حمل اولی ذاتی بر مفهوم موضوع (حق) دارد. مراد از شایستگی قابلیت و استعداد مادی نیست که مفهومی ماهوی و از قبیل معقولات اولیه است؛ بلکه مراد، مفهومی انتزاعی بوده و از ویژگی‌های ذاتی صاحب حق است. برای نمونه، چون خداوند کامل مطلق است و خود را دوست دارد، حق دارد؛ یعنی شایستگی دارد تجلی کند و موجودات را بیافریند. همچنین، فرشتگان که مجرد تام هستند، به سبب حب به ذات خود سزاوارند کارهایی انجام دهند که اثر آنها از نوع کمالات وجودی است. مراد از «موجود» در این تعریف صاحب حق است؛ خواه مجرد باشد، خواه مادی؛ موجود زنده باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور، وجودش بالفعل باشد یا بالقوه. و مقصود از «چیز»، متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است. همچنین، مصداق «چیز» در این تعریف می‌تواند هدف مطلوب صاحب حق (درموجودات مختار) یا مقصد متناسب با وجود آن (در موجودات غیرمختار)، یا مقدمات یکی از آن دو باشد (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

۲-۱. ویژگی‌های مفهوم حق

در جهت هموار شدن مسیر بحث برای ورود به موضوع اصلی این نوشتار، یعنی اثبات مساوقت حق تکوینی با وجود برخی ویژگی‌های مفهوم حق را توضیح می‌دهیم.

۲-۱-۱. کلی یا جزئی

در اصطلاح منطق دانان، اگر یک مفهوم قابلیت انطباق بر بیش از یک مصداق داشته باشد، آن مفهوم کلی است؛ وگرنه، جزئی است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۷۶). بدیهی است مفهوم حق از این نظر مفهومی کلی است؛ زیرا مصادیق فراوان دارد؛ مانند حق حیات، حق آزادی، حق امنیت و... .

۲-۱-۲. مفهوم حقیقی یا اعتباری

پس از بیان وصف کلیت مفهوم حق، درصدد تبیین ویژگی دیگر مفهوم حق به شرح زیر هستیم:
مفاهیم کلی به حصر عقلی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف) مفاهیم ماهوی: به مفاهیمی گفته می‌شود که بیانگر ماهیت جوهری یا عرضی موجود خارج از ذهن‌اند. به عبارت دیگر، مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که مابازای عینی دارند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که انسان در مواجهه با موجود خارجی آن مفاهیم را بدون هیچ‌گونه دخل و تصرف ذهنی درک می‌کند. همه مقولات ارسطویی در این دسته از مفاهیم قرار دارند. به این مفاهیم، مقولات اولی نیز گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۶):

ب) مفاهیم اعتباری: مفاهیمی که انعکاس ذهنی مستقیم از واقعیات خارج از ذهن نبوده، بلکه با دخل و تصرف عقل انسان به دست می‌آیند، مفاهیم اعتباری هستند (همان). این مفاهیم بر دو دسته‌اند:

۱. مفاهیم منطقی: مفاهیمی هستند که یک سلسله از ویژگی‌ها، خواص و صفات ذهنی مفاهیم را از آن جهت که در ظرف ذهن هستند، بیان می‌کنند. عناوینی همانند کلی، جزئی، نوع، جنس، فصل مفاهیم منطقی هستند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که محکی آنها فقط در ذهن حاضر است و مصادیق آنها را تنها باید در ذهن جست‌وجو کرد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲):

۲. مفاهیم فلسفی: مفاهیمی هستند که یک سلسله از ویژگی‌ها، خواص و صفات خارجی موجودات را از آن جهت که در خارج هستند (اعم از اینکه در مقایسه با موجودات دیگر به این صفات متصف شوند یا مقایسه و نسبتی در کار نباشد)، بیان می‌کنند. ویژگی اصلی این مفاهیم آن است که اولاً در عین حالی که صفات خارجی اشیا هستند ولی مابازای عینی ندارند و از همین رو، ذهن انسان از راه حواس به آنها ناقل نمی‌شود؛ ثانیاً گرچه این مفاهیم با دخل و تصرف ذهن انسان ساخته می‌شوند، ولی چنین نیست که مصادیق آنها لزوماً در ذهن باشد. مفاهیمی از قبیل علیت، معلولیت، فعلیت، قوه و شیئیت از این نوع مفاهیم هستند (همان).

پس از بیان اقسام مفاهیم کلی باید روشن شود که مفهوم حق جزو کدام دسته از آن مفاهیم است؟ با اندکی تأمل در ویژگی‌های مفاهیم کلی و تطبیق آنها بر مفهوم حق، پاسخ پرسش به‌آسانی معلوم می‌شود. مفهوم حق مفهوم ماهوی نیست که دارای مابازای عینی در خارج داشته باشد. دلیل این سخن آن است که مفهوم حق دارای مصادیق متعددی میان مقولات مختلف و هم میان ممکنات و واجب دارد و هرگاه یک مفهوم بر چند مقوله از مقولات ده‌گانه و یا هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکنات قابل حمل باشد، آن مفهوم نمی‌تواند مفهوم ماهوی و حقیقی باشد، بلکه لزوماً یک مفهوم اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۹): چون در صورت اول اندراج یک مفهوم تحت دو مقوله متباین پیش می‌آید که امری محال است و در صورت دوم نیز مستلزم ماهیت داشتن واجب‌الوجود خواهد بود که آن نیز امری محال است.

همچنین مفهوم حق مفهوم منطقی نیست؛ چون این مفهوم برخلاف مفاهیم منطقی، وصف موجودات خارجی است، نه ذهنی. بنابراین مفهوم حق (داشتن) یک مفهوم فلسفی است که در عین حال که وصف موجودات خارجی بوده و دارای منشأ انتزاع است، مابازای خارجی نیز ندارد.

حاصل آنکه، افزون بر کلیت، اعتباری بودن و فلسفی بودن نیز از دیگر ویژگی‌های مفهوم حق هستند.

۳-۱-۲. نسبت حق با وجود

بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، همه واقعت از یک گستره وجود تشکیکی تشکیل شده است که از مرتبه بی‌نهایت آغاز می‌شود و تا ضعیف‌ترین مرتبه آن که در مرز عدم قرار گرفته ادامه می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۳۶؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۱۰). بالاترین مرتبه وجود مرتبه واجب‌الوجود است. موجودات پایین‌تر از آن در سه عالم کلی جای می‌گیرند: عالم مجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده. ویژگی عام این سه مرتبه وجودی آن است که همه ممکن‌الوجودند. صرف‌نظر از اینکه همه موجودات در این عوالم سه‌گانه، فعل واجب‌الوجود به شمار می‌آیند و از کمالات وجودی او حکایت می‌کنند، تنها امری که سبب جدایی این موجودات از یکدیگر می‌شود، شدت و ضعف وجودی آنها و در نتیجه، تفاوت میزان حکایت آنها از کمالات مرتبه واجب‌الوجود است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۹).

نکته درخور توجه آن است که مرتبه واجب‌تعالی و همه موجودات مراتب پایین‌تر، در فعل خود غایت و هدفی دارند. غایت واجب‌تعالی در افعال خویش، ذات خود اوست. توضیح این امر آن است که ذات واجب‌تعالی بر اساس حکمت خود، جهان را به صورت مجموعه‌ای بی‌نظیر و با بهترین نظم طراحی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۰۰). او پیش از آفرینش جهان از طرح کلی نظام هستی آگاه بوده و همین علم او به نظام خیر، علت غائی آفرینش و ایجاد جهان است. خداوند در کار خلقت انگیزه‌های غیر از عینیت‌بخشی به آن علم پیشین خود ندارد؛ چون پیش از آفرینش موجودات، به‌جز ذات کامل و غنی بالذات او چیزی وجود ندارد تا آن چیز غایت او از آفرینش باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۱). به زبان عرفانی، خداوند چون ذات و آثار خود را دوست دارد، صفات خود را تجلی داده و جهان را ایجاد کرده است. وانگهی عین‌الربط بودن همه موجودات به وجود واجب، موجب می‌شود ذات او که وجودی مستقل است، مقوم و تکیه‌گاه هستی آنها قرار گیرد. از این رو هستی موجودات ممکن‌الوجود و همه ابعاد وجودی آنها از جمله طلب، قصد و اراده آنها باید به موجودی متوجه شود که او خود مطلوب خود است و غیراز خودش مطلوب و مقصودی ندارد تا در جست‌وجوی آن باشد. در نتیجه، مقصد و غایت حقیقی همه موجودات هستی واجب‌الوجود است و همه با واسطه یا بی‌واسطه در طلب و جست‌وجوی او هستند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹-۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۶).

به‌رغم آنکه مقصد نهایی ممکن‌الوجودها کمال‌های واجب‌الوجود است، افعال آنها در سلسله امکانی، غایت متناسب با ذات خود دارند. این غایات متناسب به شرح زیر هستند:

در صورتی که فعل یک ممکن‌الوجود حرکت عرضی باشد، غایت آن فعل در فاعل‌های طبیعی (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵) تمامیتی (کمال) است که موجود متحرک (فاعل) با حرکت خود رو به سوی آن دارد؛ به‌گونه‌ای که این تمامیت، مقصد متناسب با ذات آن فاعل باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳).

فعل فاعل در صورتی که حرکت عرضی باشد در فاعل‌های ارادی (نفوس حیوانی و انسانی)، غایت تمامیتی است که بر حرکت ارادی مترتب می‌شود؛ لکن در این فرایند آن تمامیت هدف اصلی فاعل بوده و حرکت مقصود تبعی است (همان، ص ۵۴).

فعل فاعل در صورتی که فعل جوهری باشد (آنچه فاعل ایجاد می‌کند، یک موجود جوهری است)؛ در صورتی که این فعل، تعلق به ماده داشته باشد (خواه ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشند مانند صورت‌های عنصری و یا ذاتاً مجرد و فعلاً متعلق به ماده

باشند مانند نفوس)، در فرایند حرکت جوهری به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌شود که در حقیقت همین وجوهادی ثابت، غایت علت فاعلی آنهاست و حرکتهای جوهری برای رسیدن به آن وجودهای ثابت اراده شده‌اند (همان).

در صورتی که فعل فاعل، فعل جوهری باشد و این فعل مجرد تام باشد، فاعل موجودی را ایجاد کرده که در فی‌نفسه کامل و فعلیت محض است. بنابراین غایت فاعل، عین خود فعل است؛ بدین معنا که حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خود را قرار گرفته است (همان).

بنابراین هیچ موجود ممکن‌الوجودی بی‌غایت نیست. نکته درخور توجه آن است که خدای سبحان میل به اهداف مطلوب را که همان تجلی کمال موجود یا کسب کمال مفقود است، به مخلوقات مجرد و غیرمجرد عطا می‌کند. اوست که با آفرینش مخلوقات این حق و لیاقت را به آنها می‌دهد تا یا دارای کمال و فعلیت تام باشند (مثل مجردات) و افعال خود را از روی شوق و حب به کمالات خویش انجام دهند، یا دارای قوه رسیدن به کمالات باشند (مثل مادیات) و کارهای اختیاری خود را به شوق وصل به درجاتی از کمال انجام دهند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

با توجه به مطالب پیشین و با توجه به اینکه مفهوم حق، مفهومی فلسفی است، عقل انسان مفهوم حق را از مقایسه یک موجود هدفمند با هدف و علت غائی‌اش به دست آورده و آن را به فاعل نسبت می‌دهد. واضح است که این هدف باید مطلوب واقعی باشد نه پنداری. مطلوب واقعی یا عین تجلی کمال موجود و فاعل است (مثل تجلی کمالات موجودهای مجرد تام) و یا کسب کمال مفقود در او (مثل تکامل موجودات جسمانی) (همان).

ناگفته نماند گاهی عقل، موجود غیرمختار را با مقصد حرکت طبیعی‌اش که در طرح کلی جهان از طرف خداوند برای او ترسیم شده، می‌سنجد و میان آن موجود و غایت حرکت جوهری‌اش تناسب می‌بیند؛ یعنی می‌فهمد آن موجود می‌تواند در صورت وجود مقتضی و عدم مانع به آن مقصد برسد. از این رو عقل با استناد به این تناسب، آن موجود را سزاوار وصول به آن مقصد و غایت طبیعی‌اش می‌بیند و برای آن موجود غیرمختار حق طبیعی و تکوینی رسیدن به آن مقصد قائل می‌شود. در اینجا نیز مفهوم حق از مقایسه میان موجود و غایت حرکتش و تناسبی که میان آن دو وجود دارد، انتزاع می‌گردد (همان).

نتیجه سخن درباره ساختار مفهوم حق آن است که موجود موردنظر در انجام دادن کاری یا داشتن حالت و صفتی یا مختار است یا مجبور. اگر مختار باشد، عقل او را با هدفش (علت غائی‌اش) می‌سنجد و اگر موجود مجبور باشد با مقصد حرکت جوهری‌اش (غایتش) مقایسه می‌کند و آن‌گاه مفهوم حق را می‌سازد. گفتنی است که عقل از تناسب میان کمال وجودی این موجود با هدف و غایتش به مفهوم سزاواری آن موجود برای رسیدن به آن هدف و غایت نائل می‌شود. بر اساس آنچه گفته شد، هیچ موجودی بدون حق نیست. البته این سخن به معنای ضرورت منتهی شدن همه موجودات (به‌ویژه موجودات مادی و غیرمختار) به غایت خود و در نتیجه استیفا شدن حق آنان نیست. چه بسا موجودی به دلیل وجود مانع به غایت و مقصد متناسب خود نرسد.

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود مساوی با حق داشتن است. این امر به معنای آن است که هر جا وجود صدق کند، مفهوم حق داشتن نیز صادق است. فرقی نمی‌کند که صاحب حق موجودی مجرد باشد یا مادی، جاندار باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور. همچنان که برترین موجود یعنی خدا حق دارد، پست‌ترین

موجود در جهان هم صاحب حق است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲)؛ چون هیچ موجودی در جهان بدون غایت و مقصد متناسب با ساختار وجودی خود موجود نیست. عقل از مقایسه هر موجود با این هدفمندی و تناسب میان آن موجود و غایت متناسب با وجودش، مفهوم حق (داشتن) را می‌سازد، یعنی انتزاع می‌کند.

بنابراین با توجه به نسبت‌های چهارگانه مذکور در دانش منطق، نسبت میان مفهوم وجود و مفهوم حق (داشتن) نسبت تساوی است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا مفهوم وجود و مفهوم حق، افزون بر آنکه مساوی هستند، مساوق نیز هستند؟ مراد از تساوق دو مفهوم، اتحاد دو مفهوم در حیثیت صدق آن دو بر مصداق واحد است؛ درحالی که مراد از تساوی، فقط اشتراک در صدق است، هرچند حیثیت صدق مختلف باشد.

اشتراک صدق دو مفهوم وجود و حق بر موجودات، براساس تبیینی که از هدفمندی همه موجودات ارائه شد، تنها تساوی این دو مفهوم را اثبات می‌کند؛ چون حیثیت صدق آنها متفاوت است. حیثیت صدق مفهوم وجود بر یک موجود به دلیل شیئیت داشتن و منشأ اثر بودن آن موجود است؛ درحالی که حیثیت صدق مفهوم حق داشتن بر آن موجود (صاحب حق) هدفمند بودن آن موجود است. بنابراین برای اثبات تساوق مفهوم وجود و حق نیازمند دلیلی دیگر هستیم. آیا چنین دلیلی که به کمک آن بتوان تساوق دو مفهوم حق و وجود را اثبات کرد، وجود دارد؟

به نظر می‌توان در برخی از اقسام حق یعنی «حق تکوینی» براساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، مساوقت حق با وجود را اثبات کرد. پیش از پرداختن به این موضوع، مناسب است به بیان اقسام حق از جمله تقسیم آن به تکوینی و غیرتکوینی بپردازیم.

۲-۲. انواع حق

پیش‌تر گفته شد که فلسفه حق، از حق مطلق بحث می‌کند؛ نه حق مقید به قید اخلاقی، حقوقی، سیاسی و... از این رو انواعی که برای حق به لحاظ آن قیود ارائه شده، از بحث ما خارج است. همچنین برای حق مطلق به لحاظ منشأ حق، صاحبان حق، متعلق حق، تلازم و عدم تلازم با تکلیف، قابلیت یا عدم قابلیت انتقال یا اسقاط حق و... تقسیماتی بیان شده (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۸-۱۰۵) که با موضوع این نوشتار نسبتی ندارند. بنابراین در اینجا تقسیم‌های مربوط به انواع حق را بیان نمی‌کنیم.

۳. حق تکوینی و غیرتکوینی

گفته شد حق، به معنای شایستگی موجودی (صاحب حق) نسبت به چیزی (موضوع حق) است. عقل این شایستگی را از نوعی مقایسه میان یک موجود و غایتی متناسب به دست می‌آورد. این شایستگی همیشه به یک صورت نیست؛ بلکه گاهی از امور تکوینی در صاحب حق انتزاع و درک می‌شود و گاه از امور غیرتکوینی. اگر عقل انسان با ملاحظه ی ک و ویژگی ذاتی و بنیادی در صاحب حق به ادراک حق دست یابد، این حق، حق تکوینی نامیده می‌شود. برای نمونه، از نگاه حکمت اسلامی، گیاه نفس نباتی دارد. نفس نباتی پایین‌ترین مرتبه نفس بوده، دارای سه قوه غاذیه، منمیه و مولده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰۸). این مرتبه از نفس در حیوان و انسان نیز وجود دارد (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۲ ص ۲۶۹). کارکرد قوای سه‌گانه نفس نباتی عبارت است از: ۱. تغذیه؛ ۲. رشد؛ ۳. تولیدمثل. موجوداتی که نفس نباتی دارند، استعدادهای خود را به کمک این کارکردها به فعلیت رسانده و به آن غایات مطلوبی که در مسیر تکاملی‌شان مشخص شده است، دست می‌یابند. به دلیل وجود این کارکردهای سه‌گانه نفس نباتی هر موجودی که نفس نباتی داشته باشد، برای رسیدن به غایت مطلوب نیاز به تغذیه، بهداشت و تولید مثل دارد. این امر موجب پیدایش حق تغذیه، حق بهداشت و حق تولیدمثل در موجودهایی می‌شود که نفس نباتی دارند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۰). به این دلیل این حقوق میان گیاهان، حیوان‌ها و انسان‌ها مشترکند. همچنین در حیوان و انسان با ملاحظه دیگر آثار نفس حیوانی و نفس ناطقه انسانی، عقل به حقوق مخصوص آنها پی می‌برد. آن حقوق و همه مقدمات استیفای آنها همگی حقوق تکوینی هستند. برای نمونه، حق فرزندآوری (تولیدمثل) که یک حق تکوینی در مرتبه نفس نباتی است، حق‌هایی که مقدمه این حق هستند، مثل حق ازدواج، حق بارداری و... نیز حق تکوینی خواهند بود. بنابراین منشأ انتزاع این حقوق امور تکوینی هستند؛ اموری که با وجود صاحب حق تحقق می‌یابند و نیازی به جعل مستقل از وجود صاحب حق ندارند. وقتی صاحب حق به وجود می‌آید، این حق‌ها را نیز با خود به همراه دارد. حقوق تکوینی، یا به اصطلاح حقوق طبیعی، در موجودهای ممکن‌الوجود با یک جعل بسیط که از طرف خدای متعال به وجود این موجودها تعلق می‌گیرد، جعل می‌شوند.

براین اساس می‌توان نتیجه گرفت که حقوق تکوینی، حقوقی کلی، ضروری و دائمی هستند (ابدالی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴)؛ چون امور تکوینی موجود در نهاد شیء در همه افراد، برابر و همیشه ثابت‌اند. حقوق تکوینی مقابل ندارند. به این دلیل آنچنان که پس از این خواهیم گفت، از عوارض ذاتیه وجود هستند، آن هم عوارضی که هیچ عدلی ندارند همانند ثبات که از عوارض ذاتیه وجود است و هیچ عدلی ندارد. آنجا که وجود تحقق دارد، حقوق تکوینی نیز با آن تحقق دارند. در حقیقت، حقوق تکوینی همان حق مطلق است که موضوع دانش فلسفه حق است. پس از آشنایی مختصر با مفهوم حق تکوینی به بیان برخی از مباحث مربوط به حق تکوینی که موضوع اصلی این نوشتار است، می‌پردازیم.

۱-۳. مساوقت حق تکوینی با وجود

پیش‌تر درباره معنای مساوقت حق با وجود و امکان طرح این ادعا درباره حق تکوینی سخن به میان آمد. در این مجال پیش از پرداختن به اثبات این مدعا لازم است به این نکته توجه شود که ممکن است عقل یک مفهومی را طی فرایند خاصی و در شرایط ویژه‌ای انتزاع کند، ولی پس از انتزاع، آن مفهوم را در موارد دیگری نیز اعتبار کرده و به کار گیرد. برای مثال عقل مفهوم «کلی» را ابتدا طی کارکرد ویژه‌ای بر روی مفاهیم ماهوی و معقولات اولی انتزاع می‌کند، ولی پس از آن مرحله، در هر موردی که مفهوم «ما لایمتنع صدقه علی کثیرین» صدق کند مفهوم کلی را اعتبار می‌کند و به کار می‌گیرد؛ از جمله درباره معقولات ثانیه فلسفی، مانند علت و معلول.

با توجه به این مطلب، مفهوم حق نیز طی فرایندی که توضیح آن گذشت از تناسب ویژه میان وجود یک شیء و غایت متناسب با آن انتزاع می‌شود که عبارت بود از «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی»؛ اما ممکن است همین

معنا در موارد دیگری نیز به کار گرفته شود. یکی از این موارد که می‌توان گفت دقیق‌ترین و لطیف‌ترین مورد استعمال آن نیز می‌تواند باشد، نسبت موجودیت برای وجود است. توضیح آنکه براساس آموزه اصالت وجود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵)، وجود عین موجودیت است؛ یعنی وجود در تحقق داشتن نیاز به وجود دیگر ندارد، بلکه وجود به‌خودی‌خود هست... عینیت وجود، به ذات خودش است برخلاف ماهیت که تحققش پس از تأثیر فاعل در آن و اتصاف به وجود است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۶۶؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۹)؛ زیرا حیثیت ذاتی ماهیت، «بودن» نیست؛ بلکه «بودن» برای ماهیت، بالعرض است. براین اساس عقل می‌تواند از رابطه‌ای که میان وجود و «تحقق یافتن» است، مفهوم شایستگی را انتزاع کند و بگوید آنچه در حقیقت، شایستگی اتصاف به موجودیت را دارد، وجود است نه ماهیت.

حاصل آنکه دانستیم مفهوم حق به معنای شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی است. نخستین مصداق این شایستگی خود وجود است که دارای حق «موجودیت» (بودن) است. به تعبیر دیگر، هر موجود برای آنکه منشأ اثر باشد، باید موجودیت داشته باشد. این سخن را می‌توان چنین بیان کرد: هر موجود برای آنکه منشأ اثر باشد، حق موجودیت (بودن) دارد. به بیان دیگر، هر وجودی در هر مرتبه‌ای که هست چون منشأ اثر است، شایستگی ذاتی برای موجودیت دارد؛ برخلاف ماهیت که شایستگی ذاتی برای موجودیت ندارد. بنابراین وجود از همان حیث که وجود است، مصداق حق نیز است. این امر به معنای تساوق مفهوم وجود و مفهوم حق است.

ممکن است اشکال شود که چون همواره حق و صاحب حق غیریکدیگرند، وجود نمی‌تواند صاحب حق موجودیت (بودن) باشد؛ زیرا وجود و موجودیت عین یکدیگرند و هیچ‌گونه تغایری ندارند. بنابراین نمی‌توان گفت که مفهوم حق (داشتن) و مفهوم وجود دو امر مساوی‌اند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: تغایر حقیقی میان حق و صاحب حق ضرورت ندارد، بلکه تغایر اعتباری نیز میان آن دو کافی است. براین اساس درمی‌یابیم که منظور از واژه «چیزی» که در تعریف حق آمده، لزوماً امری نیست که به لحاظ مصداق، مغایرت حقیقی با صاحب حق داشته باشد که از واژه «موجودی» در تعریف حق فهمیده می‌شود؛ بلکه واژه «چیزی» در تعریف حق هم شامل امری می‌شود که مغایرت حقیقی با صاحب حق دارد و هم شامل امری که دارای تغایر اعتباری با آن است.

اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود، آن است که لازمه این تبیین آن است که معنای گزاره‌های فلسفی از قبیل «وجود اصیل است»، «وجود فعلیت مطلقه است»، «وجود علت و معلول است» و... با معنای گزاره‌های «وجود حق دارد اصیل باشد»، «وجود حق فعلیت محضه دارد»، «وجود حق علت و معلول شدن دارد» یکسان باشد؛ در نتیجه فلسفه که از وجود عام بحث می‌کند، به فلسفه حق تبدیل می‌شود که از شاخه‌های فلسفه مضاف است. حتی ممکن است این سخن به گزاره‌های علوم دیگر نیز سرایت کند؛ برای نمونه وقتی می‌گوییم «فلان دارو شایستگی درمان فلان مرض را دارد»، به معنای آن است که بگوییم آن دارو حق درمان آن مرض را دارد. یا وقتی می‌گوییم «چاقو شایستگی بریدن چیز خاصی را دارد»، به معنای آن است که بگوییم چاقو حق بریدن آن چیز را دارد و این سخن به معنای یکی شدن فلسفه حق با همه علوم بشری است.

در پاسخ به اشکال بالا خواهیم گفت: اولاً آن دسته از گزاره‌های فلسفی که محمول آنها مساوق با وجود است، اشکالی ندارد که آن محمول مساوق با حق (داشتن) هم باشد؛ چنان که فعلیت عامه و خارجیت عامه افزون بر آنکه مساوق با وجودند با یکدیگر نیز مساوق‌اند؛ ثانیاً فلسفه حق صرفاً از حق‌های تکوینی بحث نمی‌کند، بلکه حق‌های غیرتکوینی نیز در دایره موضوع آن قرار دارند که از موضوع بحث ما خارج است؛ ثالثاً همان‌طور که در تحلیل فلسفی مفهوم حق گفته شده، این مفهوم از مقایسه میان موجود و غایت حرکتش و تناسبی که میان آن دو وجود دارد، انتزاع می‌شود. از این‌رو هر موجودی (اعم از اینکه موضوع علمی باشد یا نباشد) با توجه به ویژگی‌های ذاتی‌اش نسبت به غایت و مقصد متناسب با خودش، شایستگی ویژه‌ای دارد و مفهوم حق از آن شایستگی انتزاع می‌شود. یکی از دلایل مساوق حق تکوینی با وجود همین توسعه موضوعی مفهوم حق است.

۳-۲. مراتب حق تکوینی

دانستیم حق، نسبت تساوی با وجود دارد. هر جا پای وجود در میان است، حق نیز در آنجا حاضر است. از این‌رو هیچ وجودی بدون حق نیست؛ اما چنین نیست که حضور حق در بستر وجودی همه موجودات یکسان باشد. چنان‌که موجودات در رتبه وجودی خود با یکدیگر متفاوت‌اند، در اتصاف به حق داشتن نیز متفاوت‌اند. گاهی یک مرتبه از وجود، در نهایت شدت است و گاهی در نهایت ضعف و گاهی وجود در یک مرتبه، بیش از اعتبار عقلی چیز دیگری نیست. در هر کدام از این مراتب حق نیز وضعیتی متناسب با آن وجود دارد.

بر اساس نظام تشکیکی وجود در حکمت متعالیه که پیش‌تر به آن اشاره شد، کامل‌ترین مرتبه هستی مرتبه وجود واجب‌بالذات است. مراتب پایین‌تر به حسب ذات، وجودات امکانی هستند که در ذات خود اقتضای وجود ندارند، بلکه در اثر جعل و ایجاد مرتبه اعلا موجود می‌شوند. از این‌رو، وجود که موجودیتش بذاته است، دو مصداق دارد: وجود واجب و وجود ممکن. ما از موجودیت‌بالذات وجود، چنین تعبیر کردیم که وجود در قبال ماهیت، شایستگی ذاتی نسبت به موجودیت دارد. به عبارت دیگر موجودیت (بودن)، حق وجود است و نه حق ماهیت. حال سخن بر سر این است که حقیقت وجود که در ذات خود شایستگی موجودیت دارد، دو گونه است: یا واجب است و یا ممکن.

مراد از مرتبه واجب‌بالذات مرتبه‌ای است که وجود در آن مرتبه در نهایت شدت و بی‌نیازی است و هیچ‌گونه وابستگی به دیگر مراتب وجود ندارد. از این‌رو واجب‌بالذات وجود را از فاعل دیگری نگرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۰). مراد از مرتبه ممکن‌بالذات آن مرتبه از وجود است که موجود در آن مرتبه، وجود خود را از فاعل دیگری گرفته و وجودش مقتضای ذاتش نیست؛ چون از حیث ذات عین فقر و وابستگی است (همان). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه واجب و ممکن هر دو استحقاق ذاتی نسبت به موجودیت دارند، اما واجب‌الوجود این استحقاق ذاتی را از خودش دارد و ممکن‌الوجود آن را از دیگری، یعنی از واجب‌الوجود، گرفته است. حاصل آنکه وجود به طور کلی دو مرتبه دارد: وجود واجب و وجود ممکن و وجود در هر دو مرتبه دارای حق تکوینی است. از این‌رو صاحبان حق تکوینی در دو مرتبه واجب و ممکن جای می‌گیرند.

۳-۳. چگونگی ثبوت حق تکوینی برای صاحبان خود

حال که دانستیم وجود مساوق حق تکوینی است و این تساوق هم در مرتبه واجب‌الذات و هم ممکن‌بالذات وجود دارد، باید بدانیم هر ممکن‌الوجود در حق داشتن نسبت به موجودیت و دیگر حقوق، وابسته و نیازمند به واجب‌الذات است. برای توضیح این امر باید به چگونگی ثبوت حق تکوینی در مرتبه واجب و ممکن بپردازیم. قبل از بیان این مطلب لازم است به دو اصطلاح توجه شود:

ضرورت ازلیه: اگر محمولی بدون هیچ قید و شرطی برای موضوع از ازل تا ابد ثابت باشد، به این نحوه ثبوت ضرورت ازلیه گفته می‌شود. برای نمونه، ضرورت در گزاره «واجب‌الذات، بالضروره عالم است»، ضرورت ازلیه است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱).

ضرورت ذاتیه: اگر محمولی برای موضوعی به قید وجود موضوع، ثابت باشد به این نحوه ثبوت ضرورت ذاتیه گفته می‌شود. برای نمونه، در گزاره «انسان حیوان ناطق است» مادامی که انسان موجود است، ذاتی‌اش از ذات انسان انفکاک ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱).

با توجه به این مقدمه و لحاظ مساوق حق تکوینی با وجود، باید چنین اظهار داشت که حقوق تکوینی واجب‌الذات به نحو ضرورت ازلیه برای او ثابتند. چون موجودیت که گفته شد حق وجود است، به صورت ضرورت ازلیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

صدق الموجودية على واجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية إذ معنى كون الشيء واجبا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأية هيئة كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱۲)؛ صدق مفهوم موجودیت بر واجب‌الوجود، به نحو ضرورت ازلیه است؛ چون معنای اینکه چیزی وجودش واجب است آن است که آن چیز به گونه‌ای است که اگر ذاتش فی‌نفسه و بدون ملاحظه هیچ حیثیت دیگری غیر از ذاتش، در نظر گرفته شود، مفهوم وجود و موجودیت بر آن صدق می‌کند.

این بحث در حکمت متعالیه به صورت کامل آمده است. در آنجا چنین بیان می‌شود که واجب‌الوجود حقیقت وجود و وجود صرف است. هویت او عین بی‌نیازی از غیر بوده و هیچ‌گونه شائبه نقص و عدم در او راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۶ ص ۱۵-۱۶). براین اساس، واجب‌الوجود اصل و اساس وجود و بنیان حق است؛ چون وجود او سرچشمه هستی است و هر وجودی از او ناشی می‌شود. بنابراین، حق موجودیت، حق محض خداست و دیگران موجودیت و همه حقوق خود را از او می‌گیرند.

از آنچه تاکنون گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که موجودیت حق واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است، گرچه موجود ممکن ذاتاً شایستگی این حق را نداشته و به عنایت واجب‌الوجود صاحب این حق شده است. حق موجودیت تنها حق واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود نیست؛ بلکه چنان که پیش‌تر گفته شد این حق زیربنای حقوق دیگر است. نحوه وجود موجودات و حدودمرزهای عقلی وجود ممکنات، مقتضی اموری هستند که عقل با توجه به آن امور،

حقوقی را از آنها انتزاع می‌کند. همه آن حقوق حق‌های تکوینی هستند. این حقوق نسبت به واجب‌الوجود به صورت ضرورت ازلیه و نسبت به ممکنات به صورت ضرورت ذاتیه برای صاحبان خود ثابت هستند. برای نمونه، حق آفرینش برای واجب‌الوجود یک حق تکوینی است. حق آفرینش از نگاه فلسفی مبتنی بر برخی اوصاف ذاتی واجب‌الوجود، مانند حیات، قدرت و علم است. همه این اوصاف عین ذات واجب‌الوجودند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۵). به این دلیل آفرینش و فیض‌بخشی از جانب او دائمی است و لحظه‌ای منقطع نمی‌شود (همان، ص ۳۰۷). بنابراین ویژگی ذاتی وجود خدا، از طرفی هستی‌بخشی به اشیا و از سوی دیگر اقتضای تجلی کمالات ذاتی واجب‌الوجود است. عقل از سنجش ذات واجب‌الوجود با این امور، حق آفرینش را انتزاع می‌کند. براین‌اساس حق آفرینش به صورت ضرورت ازلیه برای ذات واجب‌الوجود ثابت است. در مقابل حقوقی مثل حق حیات، حق تغذیه، حق رشد برای برخی ممکن‌الوجودها، گرچه حق تکوینی به‌شمار می‌آیند، ولی به صورت ضرورت ازلیه برای صاحبان خود ثابت نیستند، بلکه به صورت ضرورت ذاتیه ثابت‌اند؛ چون ریشه این حقوق، صفاتی است که با وجود عینیت ندارند. بنابراین با توجه به جایگاه وجود ممکن و نیازمندی آن به وجود واجب، چگونگی ثبوت حقوق موجود امکانی روشن می‌شود.

۴. مبانی فلسفی حق تکوینی

واکاوی فلسفی مفهوم حق تکوینی با استفاده از برخی مسائل دانش هستی‌شناسی ما را به نوعی همپوشانی میان این دانش و دانش فلسفه حق متفطن ساخته و نیز ما را به بررسی دقیق‌تر مبانی فلسفی حق تکوینی فرا می‌خواند. از این‌رو در قسمت پایانی این نگارش به تبیین مهم‌ترین مبانی فلسفی حق تکوینی از منظر حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۴-۱. هدفمندی موجودات

اصل هدفمندی موجودات، یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی است که در متون دینی و فلسفی توجه ویژه‌ای به آن شده است. صدرالمآلهین مسئله هدفمندی موجودات را که در فلسفه غالباً با عنوان علت غایی مطرح می‌شود، مهم‌ترین جزء حکمت می‌شمارد که باید به دقت تنقیح شود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۰).

پیش‌تر در خلال تبیین چگونگی انتزاع مفهوم حق، به نقش مسئله هدفمندی موجودات به عنوان یکی از ارکان مفهوم حق اشاره کردیم. در این بخش تنها به ذکر دو نکته در این زمینه بسنده می‌کنیم:

از دیدگاه برخی اندیشمندان معاصر برای حقوق تکوینی پایه و اساسی جز اصل هدفمندی نمی‌توان در نظر گرفت. ارتباط، تناسب و توازن میان نیازهای برخی موجودات از یک‌سو و رفع آن نیازها به‌وسیله دیگر موجودات از سوی دیگر، شاهد محکمی برای اثبات حق است؛ زیرا نمی‌توان به صرف ملامت اتفاقی این ارتباط را توجیه کرد، بلکه براساس منطقی اصل غایت که نظمی ارادی را بر روابط موجودات با یکدیگر حاکم می‌داند، می‌توان قابلیت‌ها و نیازهای موجودات را مبنایی برای حق‌های تکوینی در نظر گرفت (نبویان، ۱۳۹۲، ص ۴۹، به نقل از: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴).

اصل هدفمندی موجودات در میان اندیشمندان مسلمان امری مسلم است، اما تبیین و نحوه شناسایی هدف مطلوب یا مقصد متناسب هر دسته از موجودات در برخی موارد به درستی صورت نگرفته است. در این میان رویکرد حکمت متعالیه از اتقان فراوان برخوردار است و با نصوص دینی نیز مطابقت بیشتری دارد.

صدرالمتألهین ذات خدا را غایت نهایی آفرینش موجودات می‌داند؛ چون خدا به ذات خود که منشأ صدور همه مخلوق هاست، محبت دارد و به خود عشق می‌ورزد از این رو او اراده می‌کند و مخلوق‌ها را می‌آفریند سبب این آفرینش عشق خدا به کمال‌های خویش است که درجه‌ای از آن کمال را در موجود مخلوق ایجاد می‌کند. به سخن دیگر، ذات موجودهای آفریده‌شده همگی تجلی ذات خدای واجب‌الوجود هستند حاصل آنکه، خدا هم علت فاعلی ممکن‌الوجودها بوده و هم علت غایی آنهاست. او هم آفریننده مخلوق‌ها بوده و هم غایت آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۲۲؛ ج ۹، ص ۲۱۲).

بنابراین همه آفرینش در ساحت وجودی خود بیش از یک غایت حقیقی و اصیل ندارد. آن غایت و وصول به مبدأ اصلی خویش است. با این همه، صدرالمتألهین معتقد است می‌توان در بستر جهان مادی برای موجودهای ممکن‌الوجود غایات میانه‌ای تعریف کرد. این غایات میانه نیز همگی در یک سطح نیستند؛ برخی نقش مقدمه و برخی نقش ذی‌المقدمه دارند. غایت‌هایی که ذی‌المقدمه‌اند، خود نیز نسبت به غایت برتر، نقش مقدمه دارند تا جایی که سلسله آنها به غایة‌الغایات، یعنی خدا ختم شود. از این رو، نمی‌توان غایات و مقاصد همه موجودها را با ضابطه مشخصی بیان کرد؛ بلکه به‌طور کلی می‌توان گفت هر موجود دو دسته غایت دارد: ۱. غایت ذاتی (اصیل)؛ ۲. غایت مقدمی (تبعی). همه برای رسیدن به غایت اصیل خود حق اصیل دارند. آنها برای رسیدن به آن حق اصیل نیازمند فراهم شدن مقدمات و وسایلی هستند. بنابراین نسبت به تأمین آن مقدمات حق تبعی دارند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۹۹). حاصل آنکه هدفمندی موجودات یکی از مبانی مهم فلسفی برای تبیین آموزه حق تکوینی است.

۴-۲. ویژگی‌های عوارض ذاتی وجود و تطبیق آنها بر حق

منطق‌دانان و فیلسوفان برای ایجاد پیوستگی میان مسائل یک علم و ایجاد تمایز میان علوم و جلوگیری از درهم‌آمیختگی غیرمنطقی آنها، آرای متعددی ارائه کرده‌اند. مشهورترین آنها این نظریه است که ملاک اتحاد مسائل یک علم وحدت موضوع آن مسائل بوده و عامل تمایز علوم اختلاف موضوع آنهاست (اردستانی و کوچنایی، ۱۳۸۸، ص ۵۵). بر این اساس دانشمندان کوشیده‌اند تعریفی جامع از موضوع علم پیشنهاد کنند. مشهورترین تعریف در این زمینه عبارت است از: «موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه‌اش بحث می‌شود» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹). با توجه به این تعریف مشهور، موضوع هر علم آن چیزی است که در آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. در نتیجه، مسئله یک علم نیز گزاره‌ای است که درباره عوارض ذاتی موضوع علم توضیح می‌دهد. بدین ترتیب برای تشخیص اینکه آیا یک گزاره در ردیف مسائل یک علم است یا نه، باید ویژگی‌های عارض ذاتی را شناخت و آنها را بر مسئله موردنظر تطبیق داد تا معلوم شود آن گزاره از جمله مسائل علم موردنظر است یا نیست.

میان آرای فیلسوفان مسلمان درباره ویژگی‌های عارض ذاتی کمتر اشتراک نظر دیده می‌شود. به این دلیل در این نگارش فقط به دیدگاه صدرالمتألهین می‌پردازیم و مطابق دیدگاه او این مسئله را بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان گزاره‌های مربوط به حق را به عنوان مسائل دانش فلسفه دانست؛ با این توضیح که مسائل دانش فلسفه درباره عوارض ذاتی وجود گفت‌وگو می‌کنند پیش از ورود به اصل بحث یادآوری چند نکته ضروری است:

۱. براساس نظر منطق‌دانان و فیلسوفان، برای اینکه یک مسئله در ردیف مسائل یک علم باشد، افزون بر اینکه موضوع مسئله باید همان موضوع علم یا جزء آن یا جزئی و یا عرض ذاتی موضوع علم باشد (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷)، لازم است محمول آن مسئله نیز عرض ذاتی موضوع علم باشد (اردستانی و کوچنانی، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

۲. دلیل مقید شدن بحث‌های علمی به بحث از عوارض ذاتیه، آن بوده که دانشمندان به دنبال نتایج یقینی بالمعنی‌الخاص در علوم بوده‌اند و این نتیجه جز در علوم حقیقی و برهانی به دست نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۶). براین اساس گفته شده رابطه عرض ذاتی با موضوع خود باید رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری باشد، نه اعتباری و قراردادی و همچنین، باید آن موضوع، کلی باشد نه جزئی تا بتوان در علوم برهانی از آنها بحث کرد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۷۲).

۳. مقصود از ذاتی بودن عرض در تعریف موضوع علم، اصطلاح «ذاتی» در باب کلیات خمس (باب ایساغوجی) نیست، بلکه مراد از آن عرض ذاتی در مقابل عرض غریب (در باب برهان) است. نشانه این ذاتی آن است که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن قرار می‌گیرد. مراد از «تعریف» لزوماً تعریف به حد یا رسم نیست [که موضوع به عنوان جنس یا فصل عارض ذاتی قرار گیرد]، بلکه در موارد بسیار یک موضوع عارض ذاتی دارد، درحالی‌که آن موضوع مقوم آن عارض ذاتی به عنوان جنس یا فصل نیست، بلکه معنای عامی است که بر امور کثیری حمل می‌شود؛ مانند مفهوم وجود که در فلسفه از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (اردستانی و کوچنانی، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

چنان که پیش‌تر گفته شد، در عارض ذاتی آرای مختلفی وجود دارد. نقطه مشترک همه آنها عبارت است از اینکه اگر عارضی به اقتضای ذات موضوع و بدون وساطت هیچ امر خارجی بر موضوع عارض شود، «عارض ذاتی» نامیده می‌شود (همان، ص ۶۰)؛ مانند زوجیت که نسبت به عدد چهار عارض ذاتی بوده و بدون وساطت امر خارجی بر عدد چهار عارض می‌شود. بنا بر رویکرد مشهور، اگر عارضی به واسطه جزء مساوی یا امر خارجی مساوی با موضوع بر آن موضوع عارض شود، به آن عارض نیز عارض ذاتی گفته می‌شود (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸).

صدرالمتألهین دیدگاه مشهور را نمی‌پذیرد و معتقد است تعریف مشهور برای عارض ذاتی با مشکلاتی روبه‌روست. به عقیده او، هیچ علمی نیست، مگر آنکه در آن علم از احوال مختص به برخی از انواع موضوع علم بحث می‌شود، درحالی‌که این احوال، مساوی با موضوع یا امر خارجی مساوی با موضوع نیستند. از این‌رو بیشتر فیلسوفان در این موارد توجیهاات غیرقابل قبول ارائه کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۸). ما در اینجا به منظور جلوگیری از طولانی شدن سخن از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

در مقابل، صدرالمتألهین بر این باور است اگر چیزی به اقتضای ذات موضوع به نوعی از انواع موضوع اختصاص داشته باشد، در این صورت نیز آن چیز عارض ذاتی است. در این موارد، خاص‌تر بودن آن چیز نسبت به موضوع با عارض ذاتی بودن آن منافاتی ندارد. برای نمونه، با آنکه کجی و راستی اخص از خط هستند، منوع آن بوده و از عوارض ذاتی خط شمرده می‌شوند (همان، ص ۵۹-۶۰).

رویکرد صدرالمتألهین درباره عوارض وجود به عنوان موضوع فلسفه، به شرح زیر است:

– برخی عوارض ذاتی وجود در عمومیت همانند خود موضوع فلسفه هستند و همه مصادیق وجود را دربرمی‌گیرند؛ مانند اصالت، وحدت مطلقه، فعلیت مطلقه و خارجیت مطلقه. بحث از این مسائل، بحث از قوانین اساسی فلسفه است؛

– برخی عوارض ذاتی وجود اخص از موضوع فلسفه هستند؛ مانند بحث از احکام واجب، ممکن، وجود ذهنی و وجود خارجی. بحث از این مباحث نیز مادام که از محور مسائل اصولی فلسفه خارج نشده باشد (درباره ویژگی‌های وجودی آنها بحث شود) بحث فلسفی است؛

– برخی عوارض وجود از حیث عمومیت نه اخص از وجود هستند و نه همتای آن؛ به طوری که در هر فرد جاری باشند، بلکه مساوی با متن واقعیت‌اند و بیش از یک مصداق ندارند؛ مانند «تشکیک وجود» که مربوط به حقیقت وجود است و نه هر فردی از افراد وجود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۹۱ و ۲۲۴-۲۲۷).

با توجه به توضیحاتی که درباره عارض ذاتی گفته شد، آیا می‌توان بحث از حق تکوینی را از عوارض ذاتی وجود دانست؟ براساس مباحث پیش گفته درباره حق، حق تکوینی مساوی و بلکه مساوق با وجود است. بنابراین هیچ وجودی یافت نمی‌شود، مگر آنکه صاحب حق است. این حق اعم از حق موجودیت و دیگر حقوق، از قبیل حق وصول صاحب حق به کمال مطلوب یا مقصد متناسب با ذات خویش است. از این رو حق داشتن نیز در فراخنای خود همانند شیئیت، فعلیت (مطلقه) و خارجیت (مطلقه)، همتای وجود است. در نتیجه، می‌توان مطابق دیدگاه صدرالمتألهین، حق داشتن را در دسته اول از عوارض ذاتیه وجود قرار داد. اما اگر پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن، از حقوق تکوینی آنها به طور مستقل از یکدیگر بحث کنیم، حق تکوینی به عنوان عارض ذاتی اخص نسبت به وجود وارد مباحث فلسفی خواهد شد. در این صورت، حق داشتن در ردیف دسته دوم از عوارض ذاتی وجود مطابق دیدگاه صدرالمتألهین جای خواهد گرفت.

نتیجه‌گیری

حاصل تحلیل ساختار مفهومی و وجودی حق، تساوق وجودی حق تکوینی با وجود است؛ گرچه مفهوم حق متباین با مفهوم وجود است؛ ولی از حیث واقع، این دو مفهوم در حیثیت صدق بر مصادیق خویش مشترک هستند. حق موجودیت اولین و اساسی‌ترین حق تکوینی وجود است. سپس با تقسیم وجود به واجب و ممکن دیگر حقوق تکوینی در پرتو حق موجودیت شکل می‌گیرند.

حقوق تکوینی موجودهای ممکن الوجود متفرع بر حق تکوینی واجب‌الوجود است؛ زیرا موجودیت که ریشه حقوق است، برای ذات واجب‌الوجود به ضرورت از لیه ثابت است، برخلاف موجودیت ممکن‌الوجودها که برای ذات آنها به ضرورت ذاتیه ثابتند. براین اساس تا برای ذات ممکن‌الوجود موجودیت لحاظ نشود، چیزی حتی ذاتیات خودش برای آن ثابت نمی‌شود، چه رسد به دیگر حقوق تکوینی آن.

با توجه با نکات یادشده، می‌توان گفت: «حق تکوینی» یکی از عوارض ذاتیه وجود است که در عمومیت، برابر با وجود است. بنابراین، بحث از حق مطلق یا به اصطلاح، حق طبیعی یا حق تکوینی، به عنوان عوارض ذاتیه وجود باید در مباحث هستی‌شناسی مورد توجه قرار گرفته و باب جدیدی در دانش حکمت اسلامی برای مسائل مربوط به حق گشوده شود.

منابع.....

- ابدالی، مهرداد، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه حقوق و نظریه‌های حقوقی*، تهران، مجد.
- اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچانی، ۱۳۸۸، *ابداعات فلسفی علامه طباطبائی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- املی، میرزاهاشم، ۱۴۱۳ق، *المکاسب و البیع تقریرات الثانیة*، قم، النشر الاسلامی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۲۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۲۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ انصاری*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح هدیة الاتیریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طالبی، محمدحسین، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۷، «دانش نوپای فلسفه حق»، *معرفت فلسفی*، ش ۶۲، ص ۱۱۹-۱۲۷.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، قم، النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۲۳ق، *الحائسیة علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۸۰، *بازنگاری اساس الاقتباس*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *تعديل المعیار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۶.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۹، *المنطق*، قم، دارالعلم.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۶، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان.
- نویان، سید محمود، ۱۳۹۲، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.