

خارج الفقہ

۲۲-۷-۳-۱۴۰۳ فقه اکبر ۳

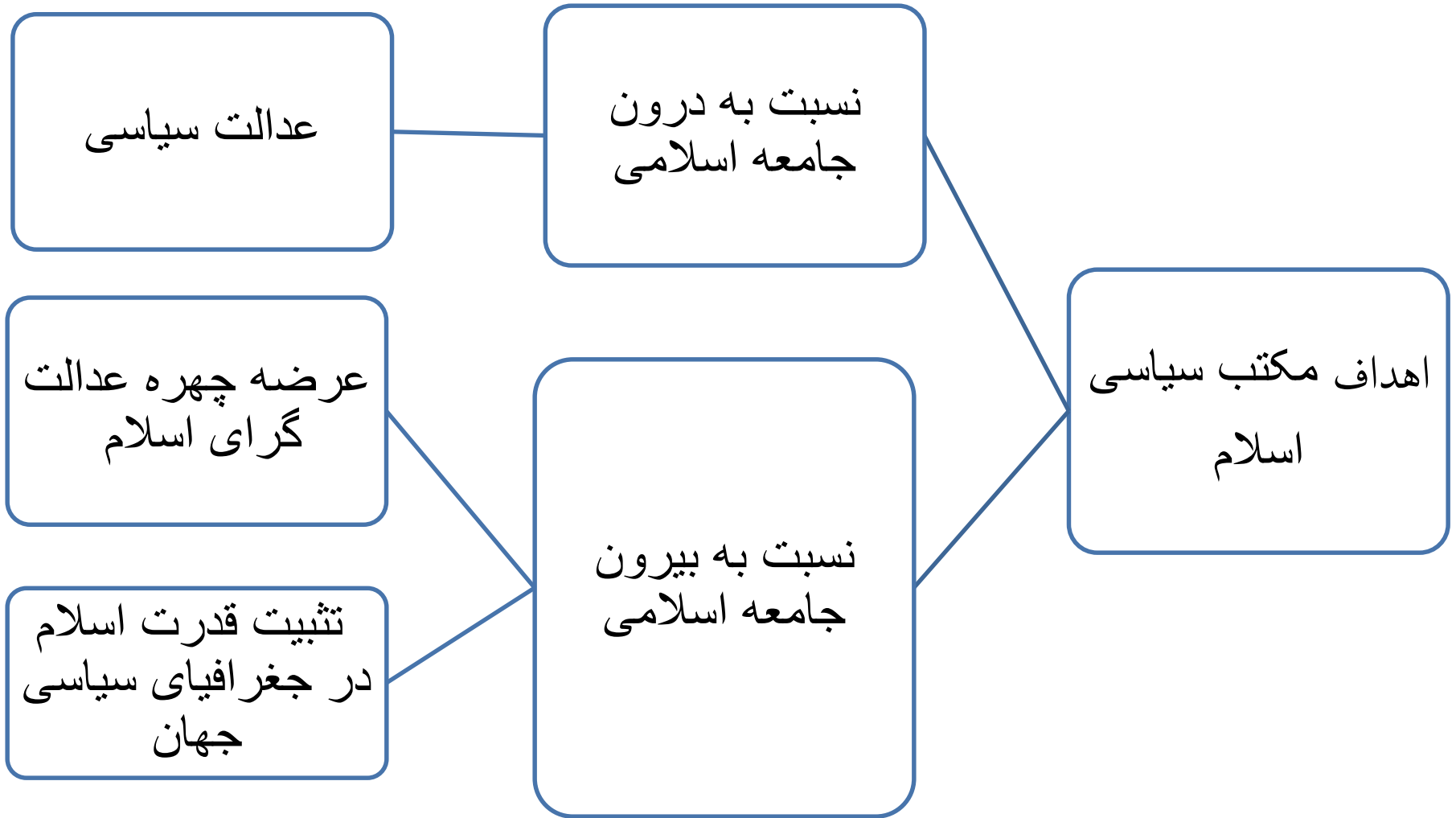
۱۳

(مکتب و نظام سیاسی اسلام)

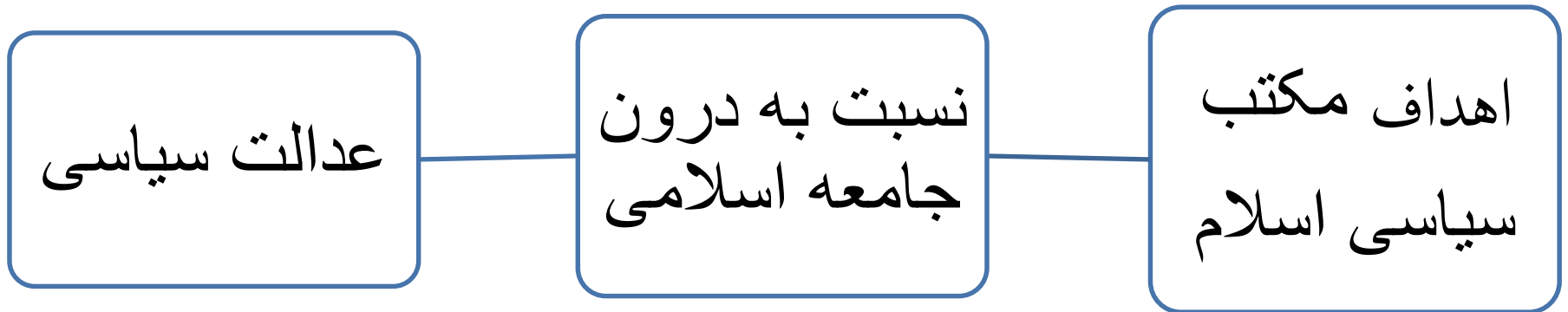
دراسات الاستاذ:

مهدي الهادي الطهراني

اهداف مکتب سیاسی اسلام

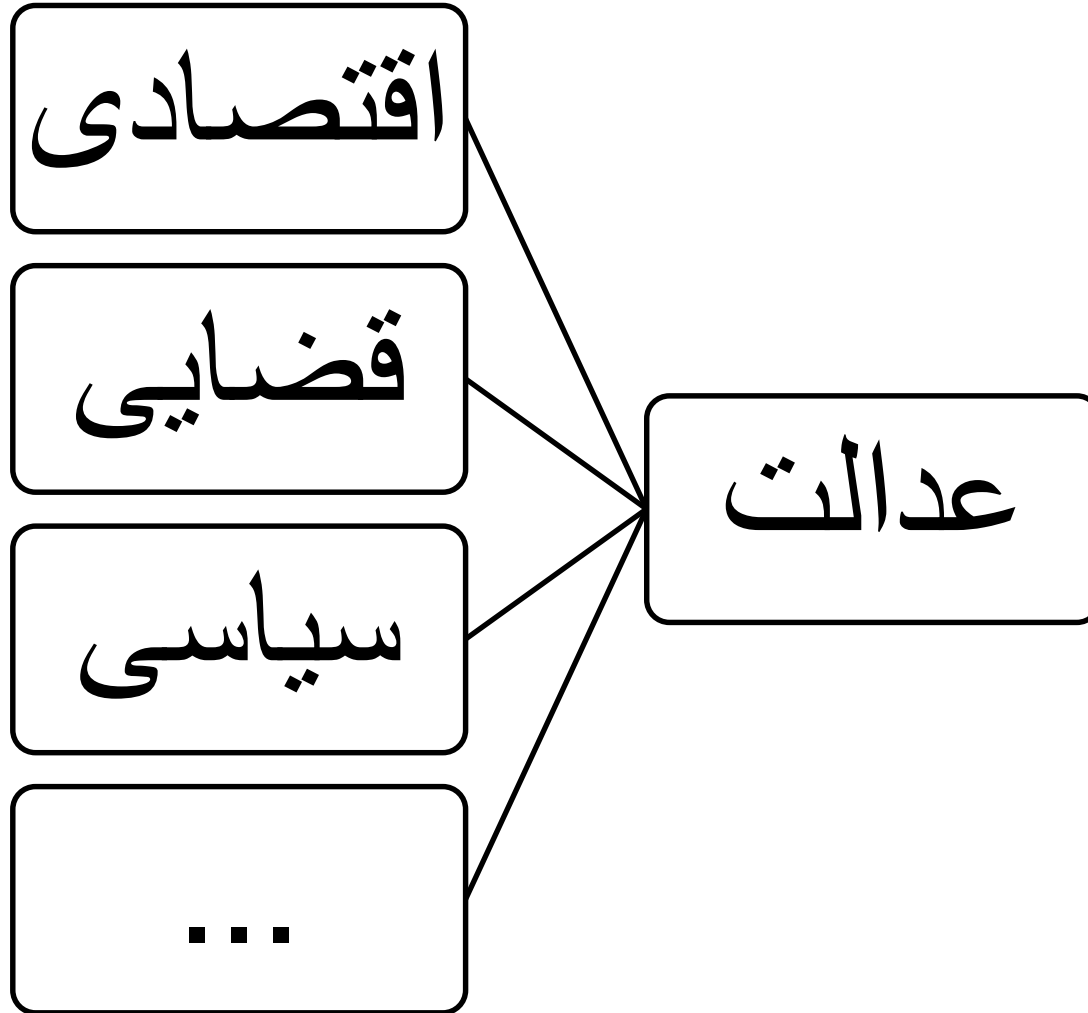


اهداف مكتب سياسى اسلام



إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ **بِالْعَدْلِ** وَالْإِحْسَانِ
 وَالْإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يُنْهَىٰ عَنِ
 الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
 يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُوَدُّوا الْاَمَانَاتِ
 الّٰى اَهْلِهَا وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ
 اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا
 يَعِظُكُمْ بِهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعًا
 بَصِيرًا

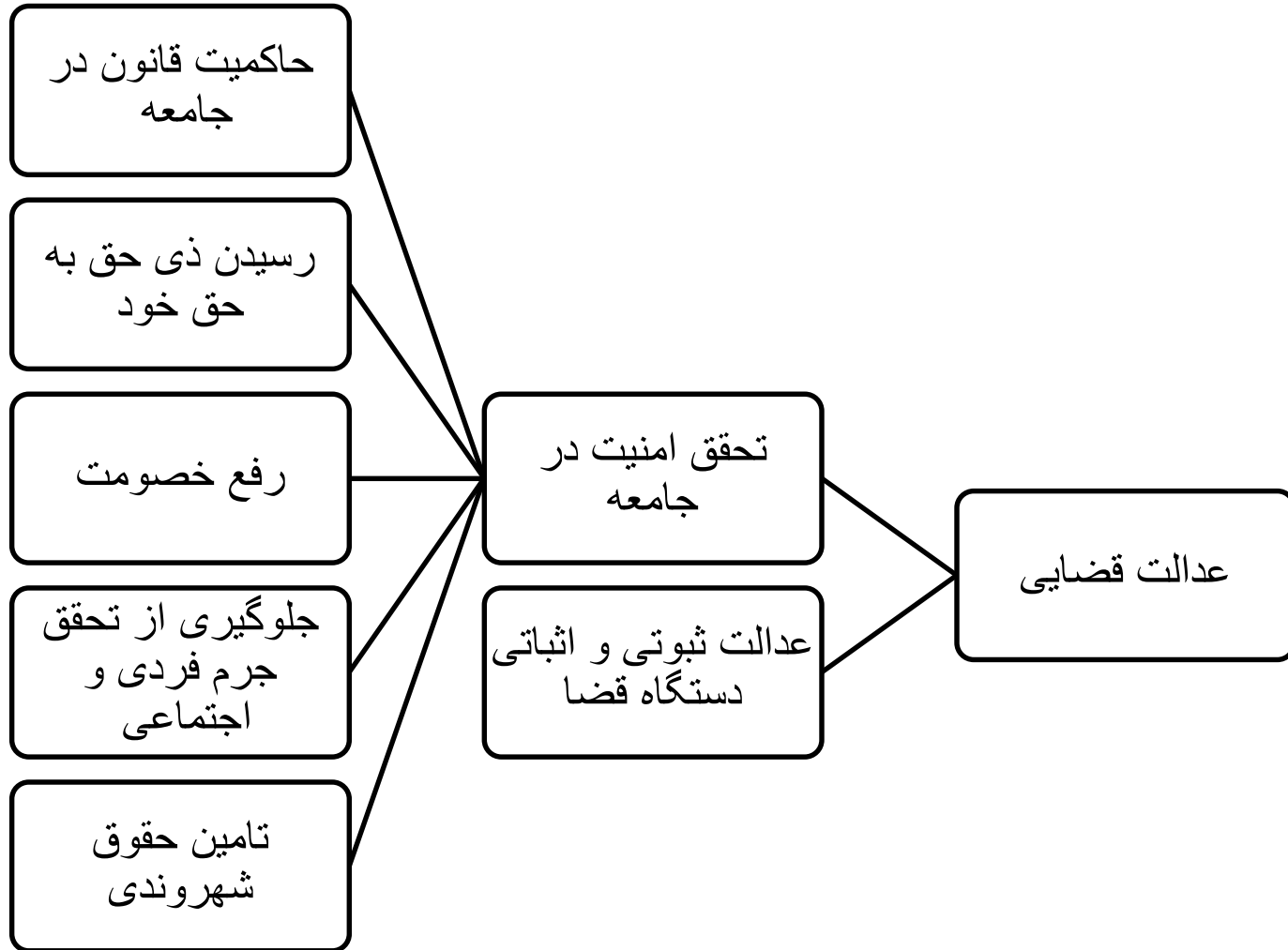


رفاه عمومی

تعديل ثروت

عدالت
اقتصادی

اهداف مکتب قضایی اسلام

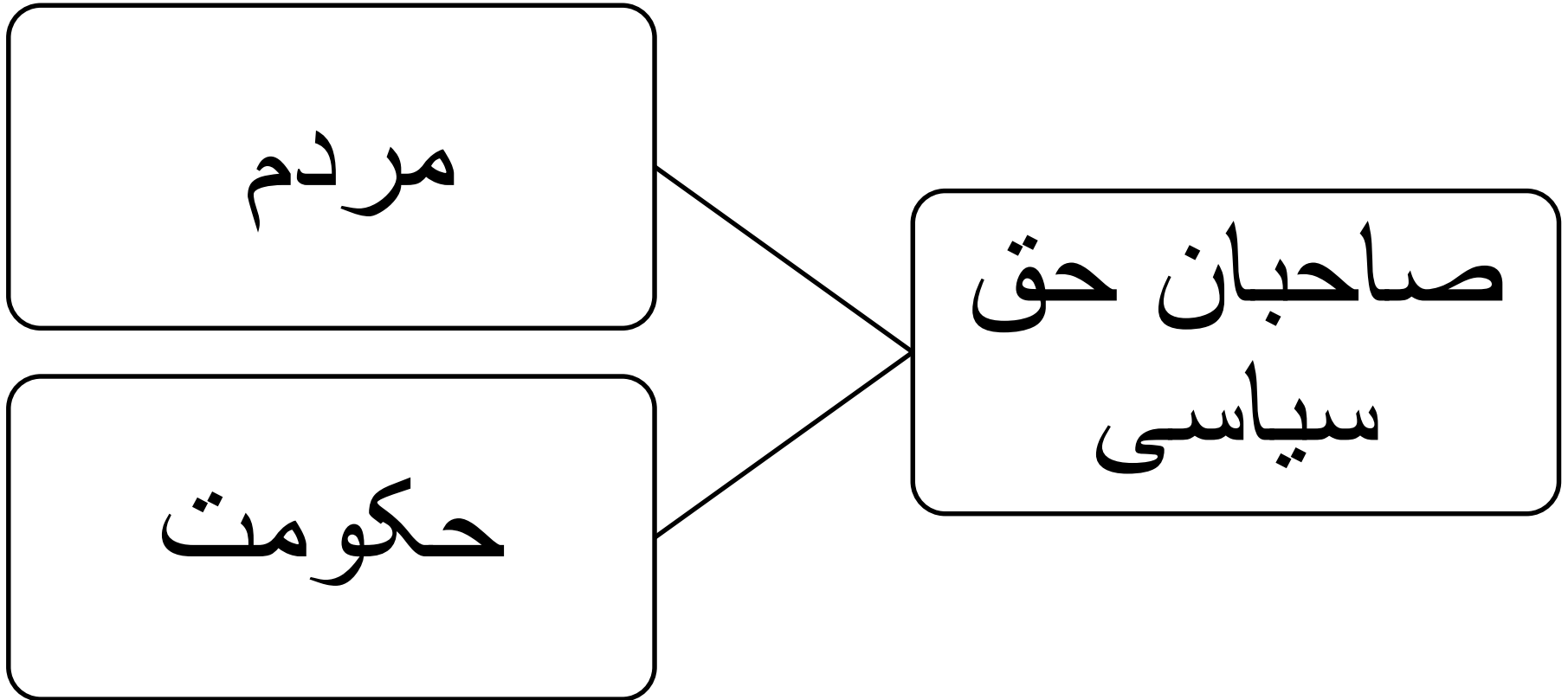


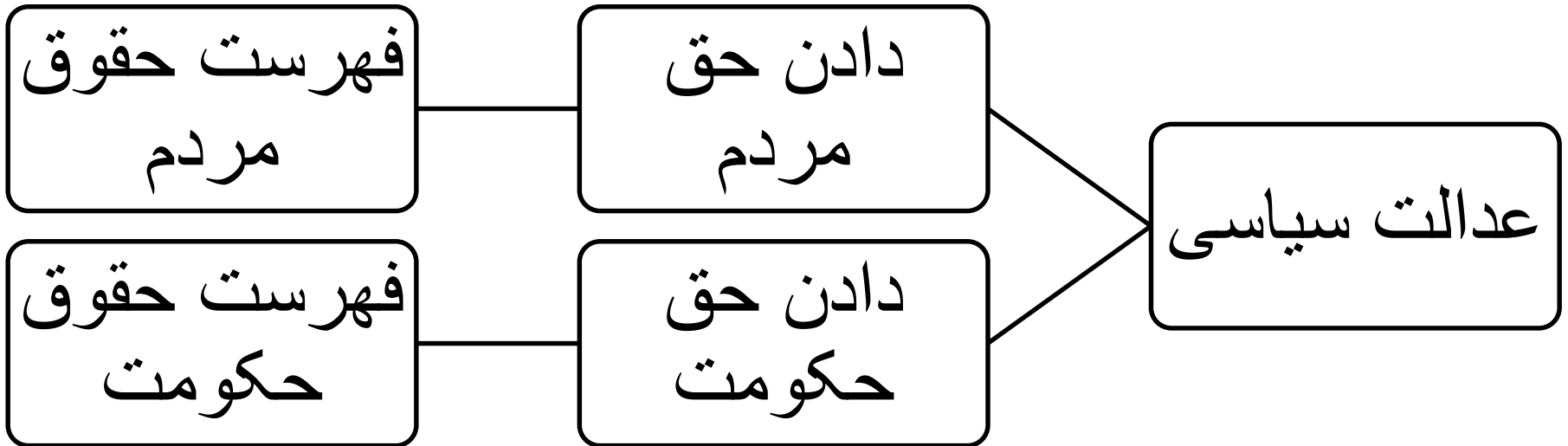
؟

عدالت سياسى

اعطاء كل ذى
حق حقه

عدالت





حق

حکومت

مفاهیم اساسی

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- (٢٠٧) و من خطبة له عليه السلام خطبها بصفين
- أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بَوْلَايَةٍ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ

• تساوى بلکہ تشابه حقوق حکومت و مردم

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• وَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَاصُفِ وَأَضْيَقُهَا فِي
التَّنَاصُفِ

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• و الحق أوسع الأشياء في التواصف و أضيقتها في
التناصف معناه أن كل أحد يصف الحق و العدل و يذكر
حسنه و وجوبه و يقول لو وليت لعدلت فهو بالوصف
باللسان و سيع و بالفعل ضيق لأن ذلك العالم العظيم
الذين كانوا يتواصفون حسنه و يعدون أن لو ولوا
باعتماده و فعله لا تجد في الألف منهم واحدا لو ولي
لعدل و لكنه قول بغير عمل.

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- امام علی (ع) نیز در وسعت مفهوم «حق» و ضیق مصادیق آن می فرمایند: «الحق اوسع الاشياء في التوافق و اضيقها في التناصف. (۳۹)»
- عدالت هر چند مفهوماً مبهم و کلی است، ولی تعیین مصادیق آن بسیار مشکل می باشد، خواه به نفس الامری بودن آن حکم کنیم یا خیر.

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى
لَهُ

• حق امری دو سویه است: هم به نفع و هم بر علیه

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- وَ لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ وَ لَكِنَّهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ وَ جَعَلَ جِزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةً الثَّوَابِ تَفْضُلًا مِنْهُ وَ تَوْسَعًا بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ
- حَتَّى حَقُّ خَدَاةِمْ دُو سُوِيَهْ اَسْت

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• ثم جعل سبحانه **من** حقوقه حقوقاً افتراضها لبعض
الناس على بعض فجعلها تكافاً في وجوهها و يوجب
بعضها بعضاً و لا يستوجب بعضها إلا بعض

• منشأ حق خداست.

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• ثمَّ جَعَلَ سَبْحَانَهُ **مِنْ** حَقُوقِهِ حَقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ
النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَ يُوجِبُ
بَعْضُهَا بَعْضاً وَ **لَا يَسْتَوْجِبُ بَعْضُهَا إِلاَّ بِبَعْضٍ**

• اقسام حقوق:

— حق واجب

• مطلق

• مقيد

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• (ثم جعل من حقوقه حقوقاً فرضها لبعض الناس على بعض) هذا كالمقدمة لما يريد أن يبينه من كون حقه عليهم وحقهم عليه واجبين اذ بين فيها على وجه كلي أن حقوق الخلق بعضهم على بعض هي من حقوق الله تعالى من حيث أن حقه على عباده هو الطاعة له و أداء تلك الحقوق طاعة له و انما عدها من حقوقه تعالى لانه ادعى لهم على أدائها و حفظها

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- (فجعلها تكافى فى وجوهها) أى جعل الحقوق التى فرضها لبعض الناس على بعض تتكافى و تتساوى فى وجوهها بأن جعل كل وجه من تلك الحقوق مقابلا بمثله منه و هو العدل فيهم و حسن السيرة كحق الوالى على الرعية و بالعكس و حق المالك على المملوك و بالعكس و حق الوالد على الولد و بالعكس و حق الزوج على الزوجة و بالعكس، و قس على ذلك

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- ثم أكد ذلك بقوله (و يوجب بعضها بعضاً) كهداية الوالي و طاعة الرعية مثلاً فان الاولي توجب الثانية و بالعكس (و لا يستوجب بعضها بعض) أى لا يتحقق و لا يستحق الوجوب بعض تلك الحقوق الا بأن يتحقق الاخر المقابل له و يستحق الوجوب

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• اقسام حقوق:

– حق واجب

• مطلق

• مقيد

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• وَأَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ
الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي **فَرِيضَةٌ**
فَرَضَهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ فَجَعَلَهَا نِظَامًا لِفَتْهِمْ وَ
عِزًّا لِدِينِهِمْ

• بزرگترین حق واجب مطلق

— حق حکومت بر مردم

— حق مردم بر حکومت

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاءِ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاءُ
إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ

• اصلاح مردم به اصلاح حکومت و اصلاح حکومت به
پایداری مردم وابسته است.

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

- فَإِذَا أُدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقُّهُ وَ أُدِيَ الْوَالِي إِلَيْهَا حَقُّهَا عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَ جَرَتْ عَلَى أَذْلالِهَا السَّنَنُ فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ وَ طُمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ وَ يَبُتُّ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ
- آثار ادای حق حکومت توسط مردم و ادای حق مردم توسط حکومت (توجه به سیستمی بودن اندیشه اسلامی)

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• وَإِذَا غَلَبَتِ الرَّعِيَّةُ وَالْيَهَا أَوْ أَجْحَفَ الْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ
اِخْتَلَفَتْ هُنَاكَ الْكَلِمَةُ وَظَهَرَتْ مَعَالِمُ الْجُورِ وَكَثُرَ
الْإِدْغَالُ « ١ » فِي الدِّينِ وَتُرِكَتْ مَحَاجِ السُّنَنِ فَعَمِلَ
بِالْهَوَىٰ وَعَطَّتْ الْأَحْكَامُ وَكَثُرَتْ عِلَلُ النُّفُوسِ فَلَا
يَسْتَوْحِشُ لِعَظِيمِ حَقِّ عَطَّلٍ وَلَا لِعَظِيمِ بَاطِلِ فِعْلٍ
فَهُنَاكَ تَذَلُّ الْأَبْرَارِ وَتَعَزُّ الْأَشْرَارِ وَتَعْظُمُ تَبِعَاتُ اللَّهِ
عِنْدَ الْعِبَادِ

حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• خُطْبَةٌ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

• ١٥٣٦٥ / ٥٥٠. **عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُؤَدَّبُ** «٤»، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ؛ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ التَّمِيمِيِّ جَمِيعًا، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي **عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَارِثِ**، عَنْ جَابِرٍ:

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُؤَدَّبِ

• (٤). هكذا في «ن» والوافي. وفي «د، م، بح، بف، بن، جت، جد» وحاشية «ن» وفي البحار والمطبوع: «علي بن الحسن المؤدب».

• وعلي بن الحسين هذا تقدمت روايته عن أحمد بن محمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران في الكافي، ح ١٥٠٠٨، كما تأتي روايته بعنوان علي بن الحسين عن أحمد بن محمد بن خالد عن إسماعيل بن مهران في ح ١٥٣٦٦.

عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُؤَدَّبِ

- وهو عليٌّ بن الحسين بن شاذويه المؤدَّب المتكرِّر
رواياته في أسناد كتب الشيخ الصدوق قدس سره. انظر
على سبيل المثال: الأُمالي للصدوق، ص ٨٩، المجلس
٢١، ح ٧؛ و ص ١٦٧، المجلس ٣٦، ح ٩؛ و ص ١٧٠،
المجلس ٣٧، ح ١؛ و ص ٢٣٧، المجلس ٤٨، ح ٥؛ و
عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٤٦، ح ٥؛ و ص ٢٢٨،
ح ١؛ و ج ٢، ص ٢١٩، ح ٣١؛ وكمال الدين، ص
٣١١، ح ٢.

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُؤَدَّبِ

- تولد و وفات: (...) س چهارم قمری
- محل تولد: مشخص نیست.
- شهرت علمی و فرهنگی: محدث و عالم شیعی
- وی از مشایخ شیخ صدوق بود و صدوق در "عیون اخبار الرضا(ع)" از وی روایت کرده است.

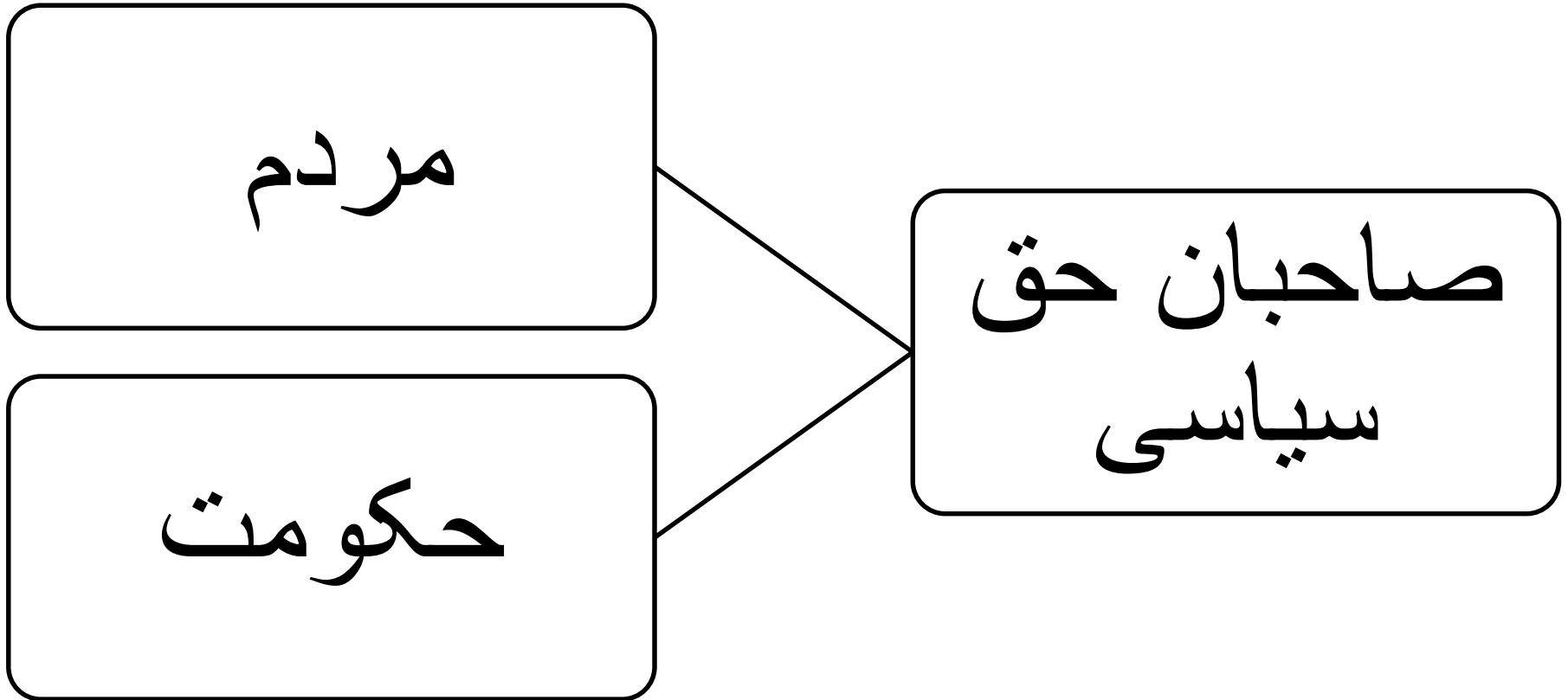
حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى
الْوَالِي فَرِيضَةٌ

• عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «خَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسَ بِصِفَتَيْنِ، فَحَمَدَ اللَّهَ وَآثَنَى عَلَيْهِ،
وَصَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ «ص» صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،
ثُمَّ قَالَ:

حق

حکومت

مفاهیم اساسی



دادن حق
مردم

دادن حق
حکومت

عدالت سیاسی

تساوی بلکہ تشابہ حقوق حکومت و مردم

حقوق
حکومت

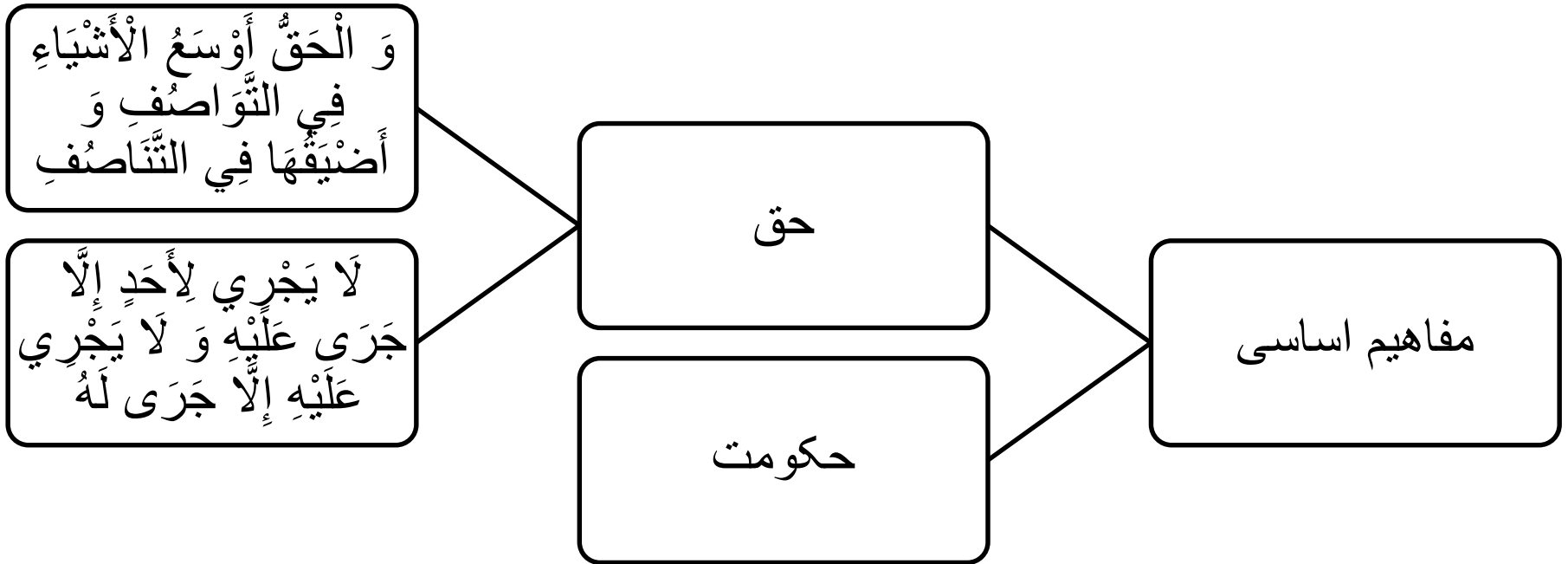
تساوی
بلکہ تشابہ

حقوق
مردم

حقوق مردم

تساوی
بلکہ تشابہ

حقوق
حکومت



وَ الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ
فِي التَّوَاصُفِ وَ
أَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ

لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا
جَرَى عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي
عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ

حق

Natural rights

- Natural law[1] (Latin: ius naturale, lex naturalis) is a system of law based on a close observation of natural order and human nature, from which values, thought by natural law's proponents to be intrinsic to human nature, can be deduced and applied independently of positive law (the express enacted laws of a state or society)

• حقوق طبیعی

- یک نظام حقوقی است که مبتنی بر **مشاهده دقیق نظم طبیعی و طبیعت انسان** است، که از آن ارزش‌هایی که طرفداران قانون طبیعی فکر می‌کنند **ذاتی طبیعت انسان** هستند، استنتاج می‌شود. و مستقل از قانون مثبت (قوانین صریح وضع شده یک ایالت یا جامعه) اعمال می‌شود.

Natural rights

- .[2] According to the theory of law called **jusnaturalism**, all people have inherent rights, conferred not by act of legislation but by "God, nature, or reason".[3] Natural law theory can also refer to "theories of ethics, theories of politics, theories of civil law, and theories of religious morality".[4]

حقوق طبیعی

- [۲] بر اساس نظریه حقوقی به نام **جوسناتورالیسم**، همه مردم دارای **حقوق ذاتی** هستند که نه از طریق قانون، بلکه توسط «**خدا**، **طبیعت** یا **عقل**» اعطا می شود.

حقوق طبیعی

- [۳] نظریه حقوق طبیعی می تواند به «نظریه های اخلاق، نظریه های سیاست، نظریه های حقوق مدنی و نظریه های اخلاق دینی» نیز اشاره کند. [۴]

Jusnaturalism يا iusnaturalism

- Jusnaturalism or iusnaturalism is a theory of law, which holds that legal norms follow a human universal knowledge on justice and harmony of relations. Thus, it views enacted laws that contradict such universal knowledge as unjust and illegitimate.

Jusnaturalism یا iusnaturalism

Jusnaturalism یا iusnaturalism •

- یک نظریه حقوقی است که معتقد است
هنجارهای حقوقی از دانش جهانی بشر در مورد
عدالت و هماهنگی روابط پیروی می کنند.
بنابراین، قوانین وضع شده ای که با چنین دانش
جهانی در تضاد هستند را ناعادلانه و نامشروع
می داند.

Natural rights

- It was used in challenging the theory of the divine right of kings, and became an alternative justification for the establishment of a social contract, positive law, and government—and thus legal rights—in the form of classical republicanism.

حقوق طبیعی

- حقوق طبیعی در به چالش کشیدن نظریه حق الهی پادشاهان مورد استفاده قرار گرفت و به توجیهی جایگزین برای استقرار یک قرارداد اجتماعی، قانون مثبت و دولت - و در نتیجه حقوق قانونی - در قالب جمهوری خواهی کلاسیک تبدیل شد.

Natural rights

- John Locke was a key Enlightenment-era proponent of natural law, stressing its role in the justification of property rights and the right to revolution.[7]

- جان لاک یکی از حامیان اصلی قانون طبیعی در دوران روشنگری بود و بر نقش آن در توجیه حقوق مالکیت و حق انقلاب تاکید کرد. [۷]

Natural rights

- Natural rights are those that are not dependent on the laws or customs of any particular culture or government, and so are universal, fundamental and inalienable (they cannot be repealed by human laws, though one can forfeit their enjoyment through one's actions, such as by violating someone else's rights). Natural law is the law of natural rights.

Legal rights

- Legal rights are those bestowed onto a person by a given legal system (they can be modified, repealed, and restrained by human laws). The concept of positive law is related to the concept of legal rights.

حقوق طبیعی

- حقوق طبیعی آنهایی هستند که به قوانین یا آداب و رسوم هیچ فرهنگ یا حکومت خاصی وابسته نیستند و از این رو جهانی، اساسی و غیرقابل انکار هستند (قانون بشر نمی تواند آنها را ملغی کند، هر چند فرد می تواند از طریق اعمال خود از بهره مندی خود از دست بدهد، مانند نقض حقوق دیگران). قانون طبیعی قانون حقوق طبیعی است.

- حقوق قانونی آنهایی هستند که توسط یک نظام حقوقی معین به شخص اعطا می شود (آنها را می توان با قوانین انسانی اصلاح، لغو و محدود کرد). مفهوم حقوق اثباتی با مفهوم حقوق قانونی مرتبط است.

- **عدل و ظلم** معانی **واقعی** هستند؛ از این جهت که عدل رعایت حق غیر است و ظلم تجاوز به حق غیر؛ یعنی در موردی که پای حقی در میان است و موجودی نسبت به آن حق، اولویت دارد، هر نوع تجاوز از ناحیه دیگری به آن حق، نوعی ظلم نسبت به صاحب حق که اولویت دارد شمرده می‌شود.

• بدیهی است که در رابطه میان مخلوقات نسبت به یکدیگر، اولویت و عدم اولویت، و مالکیت و عدم مالکیت، نسبت به برخی امور معنی دارد، مثلاً زید نسبت به حیات و آزادی خودش و نسبت به ثروتی که خود تولید کرده است، اولویت و مالکیت دارد، و عمر و نسبت به حیات و آزادی و دست آورد خودش اولویت دارد، تجاوز زید به حوزه اولویت عمر و، ظلم است و تجاوز عمر و به حوزه اولویت زید ظلم است.

• فصل چهارم: اعتباریات

• در موضوع علم اصول به مناسبت گفتیم که علم اصول در زمره‌ی علوم اعتباری است. بحث اعتباریات در آثار فقهی و اصولی مرحوم اصفهانی مطرح و سپس در آثار علامه طباطبایی (شاگرد وی) به صورت یک نظریه‌ی کامل در آمد. آنچه در ذیل می‌خوانیم، بیانگر این بحث و نقطه نظرات علامه طباطبایی در این زمینه است.

- از آنچه در عالم وجود دارد، مستقل از فهم و ادراک ذهن، به حقایق تعبیر می‌کنیم. حقایق اموری هستند که ذهن ما در شکل‌گیری آنها، نقشی ندارد؛ نهایتاً در هنگام ادراک آنها، منفعل و تحت تأثیر آنها است. این گونه امور که در فلسفه به امور ماهوی یاد می‌شوند، در خارج به وجود خارجی موجودند و دارای آثار خاص به خودشان هستند و در ذهن به وجود ذهنی موجودند و فاقد آثار خارجی.

- بحث وجود ذهنی در مباحث فلسفی، ناظر به بیان این مطلب است که ماهیت همان گونه که در خارج به وجود خارجی موجود است، در ذهن به وجود ذهنی موجود است. ذهن هیچ گونه تغییر و تحول و تصرفی در این ماهیات انجام نمی‌دهد.

- در کنار حقایق، یعنی مفاهیم ماهوی، با مجموعه‌ای از مفاهیم مواجه هستیم که ذهن ما در پیدایش آنها نوعی دخالت و تصرف و خلاقیت دارد. این گونه مفاهیم را اعتباری می‌نامیم.

- با توجه به این نکته، معقولات ثانی فلسفی و منطقی را به عنوان امور اعتباری تلقی می‌کنیم؛ زیرا در شکل‌گیری این گونه مفاهیم، نوعی فعالیت و عمل (کار سخت) و مشقت ذهنی، تحقق می‌یابد. بر اساس نظریه‌ی وجود ذهنی، ماهیتی که با وجود خارجی محقق است، همان طور و بعینه با یک وجود ذهنی در ذهن موجود می‌شود.

- تا اینجا ذهن هیچ تصرفی در این مفهوم به دست آمده، ندارد و فقط به منزله‌ی آینه‌ای است که شیء خارجی در آن نقش می‌بندد. بعد از آن، ذهن این توانایی را دارد که شیء موجود در خویش را از منظرها و زوایای گوناگون نگاه کند.

- اگر آن مفهوم را از منظر تحقق حقیقی‌اش مورد توجه قرار دهد و صفاتی برای او بیابد که مربوط به تحقق عینی آن است، از این دست آوردها به معقولات ثانی فلسفی یاد می‌کنیم. واضح‌ترین این مفاهیم که در رأس همه‌ی آنها است، مفهوم وجود است.

- در مقابل اگر ذهن مفهوم موجود در خویش را از حیث همان هویت و خصوصیت ذهنی‌اش، مورد توجه قرار دهد، اوصافی که برای آن مفهوم می‌یابد، معقولات ثانی منطقی را تشکیل می‌دهد.

- هر چند ذهن، معقولات ثانی منطقی و فلسفی را با نوعی فعالیت ذهنی به دست می‌آورد، اما آنها از نفس الامر و واقع حاصل می‌شوند و ریشه در واقع دارند. به همین دلیل به آنها اعتباری نفس الامری می‌گوییم. به عبارت دیگر این مفاهیم هر چند در خارج «ما بازاء» ندارند، اما «منشأ انتزاع» دارند.

• البته در جای خود بیان شده که جایگاه معقولات ثانی منطقی در ذهن است. واقعی که منشأ انتزاع این نوع معقولات است، مرتبه‌ای از ذهن می‌باشد که مورد مطالعه‌ی مرتبه‌ی دیگری از ذهن قرار می‌گیرد. یعنی ذهن یک حالت تو در تو دارد که مرتبه‌ای از آن، نفس الامر مرتبه‌ی دیگر است. این رتبه، نسبت به آن مرتبه، ذهنی و آن مرتبه نسبت به این مرتبه، واقعی است ولی هر دوی آنها در فضای ذهن صورت می‌گیرد.

- حال آن که واقع و نفس الامر معقولات ثانی فلسفی در خارج از فضای ذهن است. به تعبیر معروف: عروض معقولات ثانی فلسفی در ذهن و اتصاف آنها در خارج است و در معقولات ثانی منطقی، عروض و اتصاف، هر دو، در ذهن می‌باشد و این دو (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) در مقابل مفاهیم ماهوی هستند که عروض و اتصافشان در خارج است.

- اعتبارات نفس الامری از دیر باز مورد توجه فیلسوفان بوده است. ابن سینا در اشارات، خواجه در شرح اشارت، شیخ اشراق و... به این دو بحث پرداخته‌اند و بحث‌های خیلی دقیقی در این مورد دارند؛ هر چند کلماتشان به دلایلی با نوعی ابهام مواجه است.

- در کنار مفاهیم اعتباری نفس الامری، مفاهیم اعتباری دیگری وجود دارد که از آنها به اعتباریات محض یاد می‌کنیم. اعتباریات محض با اعتباریات نفس الامری در این نکته که هر دو با فعالیت ذهن تولید می‌شوند، مشترکند.

- ذهن در هر دوی آنها، نوعی خلاقیت دارد. اما در نزدیک بودن به واقع و حقیقت با هم تفاوت دارند. اعتبارات نفس الامری به واقع و حقیقت نزدیک ترند و خلاقیت ذهنی در آنها به مراتب کمتر از خلاقیت ذهنی در اعتباریات محض است. ذهن در اعتباریات محض نقش خلاق بیشتری دارد.

- از سوی دیگر، ذهن در اعتباريات نفس الامری مضطر به خلاقیت است و در اعتباريات محض این امر را با اراده خود انجام می دهد.
- به دیگر سخن، ذهن در اعتباريات نفس الامری ناچار است مفهوم سازی کند، ولی در اعتباريات محض چنین نیست، هر چند اقدام به آن می نماید.

- همان گونه که علامه در رساله‌ی اعتباريات و در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم تصريح می‌کند، اعتباريات محض، امور وهمی و خیالی هستند؛ اما اموری وهمی و خیالی‌ای که ذهن با تصرف در واقعیات آنها را ایجاد می‌کند.

- ذهن گاه در یک شیء توسعه می‌دهد و اضافه بر مصادیق واقعی که دارد، برای آن، مصادیق اعتباری ایجاد می‌نماید و گاه در حکم یک شیء توسعه می‌دهد و آثاری را که حقیقتاً مال آن است، به شیء دیگری که حقیقتاً صاحب این آثار نیست، نسبت می‌دهد.

- البته ذهن همیشه برای ساختن یک مفهوم اعتباری، از طریق توسعه دادن عمل نمی‌کند. بعضی از اوقات نوعی ترکیب مفاهیم حقیقی را به کار می‌گیرد که خود آن ترکیب، حقیقتی ندارد؛ ولی برای آن، حقیقتی فرض می‌کند. مثلاً ذهن از ترکیب افراد، مفهوم اجتماع را خلق می‌کند؛ در حالی که در خارج فقط افراد وجود دارند و اجتماع عیناً در خارج موجود نیست.

- اجتماع از اعتباریات محض قبل از اجتماع است که در اقسام اعتباریات محض به آن می‌پردازیم. بنابراین اعتباریات محض هم به نحوی از انحا با واقعیات ارتباط دارند و کاملاً گسیخته‌ی از واقع نیستند. انسان در خلق ذهنی خویش از حقایقی که درک می‌کند به نوعی بهره می‌برد و هر چقدر هم در خلق، فعال‌تر باشد، باز با واقع در ارتباط است.

- در نظر علامه، ایجاد مفاهیم اعتباری نوعی خدعه‌ی فطرت ما است. فطرت باعث می‌شود این نوع مفاهیم را اعتبار کنیم. به همین دلیل، این مفاهیم جزو فطریات ما هستند و در فطرت ما ریشه دارند.

- مثلاً وقتی انسان، مفهوم وجوب اعتباری (باید) را در ذهن خود می‌سازد و درک می‌کند، این درک، خلاقیت او است و همان گونه که در اقسام اعتباریات محض بیان می‌نماییم، در نظر علامه این اولین نیرنگ و خدعه‌ی فطرت او است.

- فطرت باعث می‌شود که او چیزی را که واقعاً وجود ندارد و نوعی توهم و خیال است، درک کند. این مفاهیم خیالی و توهمی در نگاه ابتدایی به راحتی قابل تمییز نیستند و آدم‌های عادی می‌ز «باید اعتباری» را با مفاهیم حقیقی درک نمی‌کنند. آنها در زندگی عادی و عرفی خویش به خلاقیت ذهن در مورد این «باید» توجهی ندارند.

- علامه آرایه‌های ادبی چون تمثیل‌ها و استعاره‌ها را از جمله موارد اعتباریات محض می‌شمارد.
-

- اگر شاعر می گوید:
- ماهی چو تو آسمان ندیده است سروی چو تو
بوستان ندیده است
- خود می داند که معشوق، مصداق ماه و سرو نیست اما
آن را از روی مجاز و استعاره، ماه و سرو به حساب
می آورد و برای ماه و سرو یک مصداق اعتباری قرار
می دهد.

- اینها امور وهمی و خیالی هستند، اما همین امور وهمی و خیالی دارای اثر عینی و حقیقی‌اند. شعری که عنصر خیال را دارد، تأثیری در جان انسان‌ها ایجاد می‌کند که اگر این عنصر نبود، آن تأثیر عینی و تکوینی و خارجی را نداشت.

• لازم به ذکر است که توهم و خیال در اینجا به اصطلاح غیر فلسفی و به معنای عرفی آن به کار می‌رود. وهم و خیال در وادی اصطلاحات فلسفی با هم متفاوتند. در اصطلاح فلسفی تا وقتی مدرکات مستقیماً از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند و مادامی که قوای حسی ما با آنها در ارتباط است، ما از علم حسی بهره‌مندیم اما به محض انقطاع این رابطه، صورت حاصله‌ی موجود در ذهن، خیال است که خزانه‌ی حس به حساب می‌آید.

- اما در مورد وهم، برخی گفته‌اند: وهم عبارت است از مدرکات جزئی غیر حسی. از این روی اصطلاح وهم و خیال با هم تفاوت دارد؛ در حالی که ما این دو را در اینجا به معنایی نزدیک به هم و با تسامحی در اصطلاح فلسفی به کار می‌بریم.

- همین طور قوهی واهمه در اصطلاح فلسفی با وهم و قوهی مخیله با خیال تفاوت دارند. خیال در اصطلاح فلسفی فقط یک ظرف و خزانه است و بایگانی اطلاعات حسی شمرده می‌شود، در حالی که قوهی مخیله، قوه‌ای است که در این صور حسی مخزونه، تصرف می‌کند و صور جدیدی را ایجاد می‌نماید.

- واضح است که خیالی که خزانه‌ی صور حسی است، صاحب هیچ نوع ابتکار و خلاقیتی نیست و مقصود ما از خیال در اینجا همان قوه‌ی تخیل یا مخیله است که یک قوه‌ی خلاق و دائماً در حال ساخت و ساز می‌باشد. اعتباریات در واقع حاصل قوه‌ی مخیله است.

- اعتباریات محض مراتبی دارند. یک مفهوم اعتباری ممکن است بعد از مفهوم اعتباری خلق شده‌ی دیگری، تحقق یافته باشد و مفهوم اعتباری سومی بعد از آن پدید آید و همین طور به ترتیب مفاهیم اعتباری دیگر، یکی پس از دیگری خلق شوند. هر قدر واسطه در خلق مفاهیم اعتباری بیشتر شود، به همان مقدار از واقعیت دورتر خواهند بود و خلاقیت ذهن در آنها افزایش خواهد یافت.

- در نظر علامه طباطبایی، انسان موجودی است که با اراده به کمال می‌رسد. کمال او مرهون اراده است و اراده، امری مرتبط با ادراک و معرفت. از این روی نیازمند ادراکاتی است که اراده‌ی او در این ادراکات نقش داشته باشد. اعتباریات از این نیاز نشأت می‌گیرند.

- اما علوم حقیقی، از آنجا که ذهن نسبت به آنها حالت منفعل دارد و اراده در آنها نقشی ایفا نمی‌کند، چندان تأثیری در کمال انسان ندارند؛ بلکه به تعبیری، خودشان فی حد نفسه، هیچ تأثیری در کمال انسان ندارند.

- بر اساس بیان علامه، انسان نیاز به ادراکاتی دارد که با عنصر اراده‌ی خویش در آنها تصرف و دخالت کرده باشد. این نوع ادراکات، انسان را به کمال می‌رسانند. طبق این استدلال، هر چقدر دست انسانی در این ادراکات قوی‌تر باشد، نقش آنها در کمال بیشتر خواهد بود. در اینجا لازم است به چند نکته در عبارت علامه توجه کنیم:

- ۱. ظاهر مقصود علامه آنجا که فرمود: اراده در علوم حقیقی نقشی ندارد و ما همان را که در واقع و حقیقت هست، ادراک می‌کنیم، مربوط به وقتی است که انسان به علم و ادراک می‌رسد. سخن ایشان ناظر به مقدمات ارادی تحصیل علم نیست، فقط به آن نتیجه‌ای که بعد از این مقدمات پیدا می‌شود، یعنی اذعان، توجه دارند و معتقدند این اذعان در کمال انسان نقشی ندارد.

• اما با توجه به بحثی که صدر المتألهین مطرح کرده و درست هم هست، علم از سنخ وجود می‌باشد. افزایش ادراکات برای موجود مدرک، در یک معنا، به افزایش وجود و در تعبیر دیگر، به شدت وجود بر می‌گردد. یعنی هر چه انسان بداند، گویا وجودش بزرگتر می‌شود؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، وجودش شدت می‌یابد و مرتبه‌ی وجودی‌اش بالاتر می‌رود. بنابراین خود معرفت، اگر چه معرفت به حقایق باشد، کمال است.

- حتی اگر خود این معرفت اختیاری نباشد، باز از آن جهت که موجب اشتداد وجودی می‌گردد، در کمال مؤثر است. البته مقدمات کسب معرفت، اختیاری است و در این بحثی نیست؛ ولی نظر ما به خود معرفت است که حتی با فرض عدم اختیاری بودن آن، در کمال تأثیر دارد.

- ظاهراً مقصود علامه از کمال، آنجا که فرمود این علوم در کمال نقشی ندارند، این کمال که در هر حال اشتداد وجودی است نباشد و شاید تعبیر کمال اولی و ثانوی در عبارات علامه اشاره‌ای به این دو نوع کمال داشته باشد؛ یعنی کمال اولی، همان کمال بالذات است و کمال ثانوی، کمالی است که انسان بعدها به آن دست می‌یابد. با این بیان علم به اعتباریات، کمال ثانوی را تشکیل می‌دهد.

- البته به یک معنایی علم به حقایق نیز از زمره‌ی کمال ثانوی خواهد بود، چون انسان قبل از این معرفت، آن شدت وجودی را نداشت و بعد از معرفت به آن دست پیدا می‌کند؛ همان معنایی که می‌تواند تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» [آیا کسی که می‌داند با کسی که نمی‌داند به لحاظ مرتبه‌ی وجودی تساوی دارند] باشد.

- در این آیه، مدلول استفهام انکاری، بیان عدم تساوی مرتبه‌ی وجودی این دو گروه است. این عدم تساوی از جهات مختلف قابل تفسیر است. یکی از جهات همین مسأله‌ی اشتداد وجودی است.

- اگر ادراکات انسان، مطابق با واقع باشد، واقعاً علم حاصل شده است و چون علم از سنخ وجود است، منشأ اشتداد وجودی و کمال می‌شود و اگر ادراکات انسان، مطابق با واقع نباشد، در واقع جهل مرکب است و ما گمان می‌کنیم که علم است.

- بنابراین علامه آنجا که فرمودند: علم به حقایق در کمال نقشی ندارد، شاید به یک معنای دیگر از نقش در کمال توجه داشته‌اند؛ چه اگر به معنایی که در کلام صدر المتألهین است، عنایت داشته باشیم، معرفت مطلقاً منشأ کمال است.

- ۲. مقصود از اعتباری در عبارات علامه، البته در رساله‌ی اعتباریات و در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم، اعتباریات محض است و اصلاً به اعتباریات نفس الامری نظری ندارند. علامه اعتباریات نفس الامری را در این دو جا به حقایق ملحق کرده‌اند.

• ۳. از تعبیری که علامه در بدایه الحکمه و نهایه الحکمه دارند، این معنا استفاده می‌شود که گویا اطلاق لفظ اعتباری بر معقولات ثانی منطقی و فلسفی با اطلاق لفظ اعتباری بر اعتباریات محض به دو معنا است؛ یعنی اعتباری مشترک لفظی بین این دو معنا می‌باشد.

• علامه در ابتدای بحث در هر دو کتاب از حقایق و اعتباریات صحبت می‌کنند و می‌فرمایند: مقصود از حقایق، مفاهیم ماهوی و مقصود از اعتباریات،

۱۰۲ معقولات ثانی منطقی و فلسفی است. بعد از فصل چهارم، اعتباریات
 درلسات الشیخان: مهدي الهادي الخراساني

- اما با توجه به آنچه در مورد اعتباری ذکر نمودیم، بیش از یک معنا از اعتباری فهمیده نمی‌شود. اعتباری مفهومی است که ذهن با نوعی فعالیت و خلاقیت آن را به دست می‌آورد. این معنا هم بر اعتباریات نفس الامری (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) صادق است و هم بر اعتباریات محض. بدین ترتیب اعتباری، مشترک معنوی خواهد بود.

- بله درست است که اعتباريات نفس الامری با اعتباريات محض تفاوت دارند؛ اما در جهت اعتباری بودن، مشترکند. اگر ذهن نبود، این مفاهیم حتی اعتباريات نفس الامری، اصلاً تحققى نداشتند. آنها فقط ریشه در واقع دارند یعنی واقع، ریشه‌ی آنها است، نه خود آنها. مفاهیمی مثل علیت و معلولیت، مفاهیمی نیستند که اگر ذهن نباشد، تحقق عینی داشته باشند.

- مصداق علت و معلول مثلاً آتش و حرارت، در خارج وجود دارد، اما فرد این مفهوم فقط در ذهن است، به عبارت دیگر همان گونه که در قبل نیز توضیح دادیم، ما بازاء ندارد اما منشأ انتزاع دارد.

• ۴. با توجه به آنچه بیان کردیم، اعتباریات نفس الامری از تحلیل مفاهیم ماهوی به دست می‌آیند؛ در حالی که اعتباریات محض از توسعه‌ی مفاهیم حاصل می‌شوند. اما در این که این توسعه، توسعه در یک مفهوم ماهوی باشد یا توسعه در یک مفهوم نفس الامری فرقی نمی‌کند. چه همان گونه که گفتیم، مفاهیم نفس الامری از آنجا که منشأ انتزاع در واقع دارند، از امور واقعی به حساب می‌آیند و یک مفهوم اعتباری

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع
- اعتباریات محض به دو دسته تقسیم می‌شوند:
- ا. اعتباریات قبل از اجتماع: انسان این نوع اعتباریات را حتی اگر منفرد، تنهای تنها و گسیخته از هر نوع ارتباطی با سایر انسان‌ها باشد، اعتبار می‌کند.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- علامه معتقد است اولین مفهوم اعتباری قبل از اجتماع، مفهوم وجوب است. وجوبی که علامه مطرح می‌کنند، همان طور که برخی از بزرگان می‌فرمایند، وجوب بالغیر است؛ اگر چه خود ایشان معتقدند بهتر است این وجوب را بالقیاس الی الغیر بگیریم. در هر حال، ضرورت در فلسفه جزو معقولات ثانی فلسفی است. معقولات ثانی از اعتباریات نفس الامری هستند که بلافاصله بعد از ماهیات قرار می‌گیرند.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- وجوب اعتباری که در اینجا مطرح می‌گردد، یک وجوب و باید محض است که تا حقایق فاصله‌ی بیشتری نسبت به معقولات ثانی فلسفی دارد. در حقیقت انسان، آن ضرورتی را که جزو معقولات ثانی فلسفی است، توسعه می‌دهد و چیزهایی را که مصداق واقعی این ضرورت نیستند، مصداق ضرورت قرار می‌دهد.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- به عبارت دیگر در بحث وجوب در فلسفه می‌گوییم: واجب بالقیاس الی الغیر، آن چیزی است که در مقایسه با چیز دیگر، وجوب دارد مثلاً معلول در مقایسه با وجود علت خویش، وجوب بالقیاس دارد یا علت در مقایسه با وجود معلول خویش از حکم وجوب بالقیاس برخوردار است.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- از این باید و ضرورت، در امور خود، وجوب و باید دیگری را به دست می‌آوریم که اعتبار محض است و بر یک واقعیت دلالت ندارد. واضح است مفهوم وجوب هیچ مصداق ماهوی ندارد که بگوییم مصداق ماهوی را توسعه داده‌ایم. توسعه‌ی ما در اینجا، توسعه در یک مفهوم اعتباری نفس الامر است.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- دومین مفهوم اعتباری پیش از اجتماع، حسن و قبح (خوبی و بدی) است. برخی چیزها در نظر ما، خوب و برخی دیگر، بد هستند و ما برای آنها خوب یا بد را اعتبار می‌کنیم. این اعتبار نتیجه‌ی ملائمت آن شیء با طبیعت ما یا عدم ملائمت آن با طبیعت ما است.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- ذهن در برخورد با اموری که با ما سازگار هستند و احساس خوب و خوشایندی نسبت به آنها داریم و طبیعت ما در همان مسیری که برای او ترسیم شده، حرکت می‌کند، آنها را خوب و امور ناخوشایند را، بد تعبیر می‌کند.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- استخدام و اجتماع نیز از مفاهیم اعتباری پیش از اجتماع است. انسان گرایش دارد از موجودات دیگر برای رسیدن به مقاصد و اهداف خویش بهره ببرد. این گرایش برای بهره برداری باعث می‌گردد انسان به سمت اجتماع و سایر انسان‌ها تمایل داشته باشد.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- یعنی پیش از اجتماع، انسان تمایل به شکل‌گیری اجتماع و قرار گرفتن در کنار سایر انسان‌ها دارد تا بتواند نیازهای خویش را که در تنهایی و فردیت قادر به رفع نبود، بر طرف نماید. علامه از این گرایش به مدنی بالطبع بودن انسان تعبیر می‌کند. مدنی بالطبع بودن انسان، نتیجه‌ی کشش او برای بهره‌برداری از دیگر انسان‌ها در راستای مقاصد خویش است.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- علامه معتقد است انسان در بر طرف کردن بخشی از نیازهای خویش، ضرورتاً به دیگران نیازمند است. اما حتی آنجا که به ظاهر نیازش مرتفع شده، باز به اجتماع و ارتباط با دیگران تمایل دارد. پس کشش انسان، منحصر به ظرفی نیست که بالفعل نیازمند دیگران است.

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

- مثلاً کودک هنگام گرسنگی نیازمند شیر مادر است. در این موقع به صورت طبیعی به ارتباط با مادر نیازمند است. اما کشش به سمت مادر بعد از سیر شدن نیز، همچنان باقی است. کودک پس از این که سیر شد و بی نیاز از شیر مادر گشت، باز به ارتباط با مادر تمایل دارد.

- به عبارت دیگر اگر انسان را به لحاظ مفاهیم حقیقی تکوینی تحلیل کنیم، انسان در آن ظرفی نیاز به دیگران دارد که به لحاظ تکوینی حاجتی داشته باشد؛ حاجتی که در پرتو وجود دیگران مرتفع می‌گردد. اما پس از رفع تکوینی نیاز، باز انسان به ارتباط با دیگران کشش دارد. به تعبیر علامه: نیاز به بودن با دیگر انسان‌ها و بودن در اجتماع، نیازی فراتر از نیاز تکوینی است که در طبیعت انسان وجود دارد.

- این نیاز فراتر، یک امر اعتباری است. اجتماعی بودن و مدنیت انسان یعنی گرایش به ارتباط با سایر موجودات، یک مفهوم اعتباری می‌باشد. بله ما این نیاز (نیاز بودن در اجتماع) را در خودمان احساس می‌کنیم و علامه فرمود: اعتباریات محض اگر چه از امور خیالی و توهمی هستند، اما دارای آثار و لوازم حقیقی‌اند و ما تأثیر آثار و لوازم حقیقی را بالوجدان در خودمان احساس می‌کنیم.

- از جمله امور اعتباری قبل از اجتماع، همان چیزی است که اصولی‌ها تحت عنوان حجیت قطع مطرح می‌کنند. لزوم تبعیت از علم و عمل نمودن بر طبق آن، یک امر اعتباری است.

- وقتی انسان یقین دارد که آنچه در برابر او است، آتش است و یقین دارد که آتش بدن او را می‌سوزاند و یقین دارد که سوختن برای بدن مضر است، بر اساس علم خود، عمل خود را سامان می‌دهد و از آتش اجتناب می‌کند. این ضرورتی است که انسان اعتبار می‌کند.

- ب. اعتباريات محض بعد از اجتماع: انسان آن هنگام که در ارتباط با ساير انسانها قرار می‌گیرد، این گونه مفاهيم را اعتبار می‌کند.

• در صدر این مفاهیم، مفهوم مالکیت قرار دارد. اگر اجتماعی نبود و سایر انسان‌ها نبودند، یا با آنها مرتبط نبودیم، مالکیت به معنای اعتباری‌اش که نوعی اختصاص بهره‌برداری از اشیاء را به دنبال دارد، وجود نداشت. با مالکیت هر فرد نسبت به یک چیز، او حق تصرف و بهره‌برداری از آن چیز را دارا است و بهره‌برداری او منوط به اجازه‌ی دیگران نیست؛ حال آن که تصرف دیگران در آن چیز، منوط به اجازه‌ی شخص مالک خواهد بود.

- مالکیت دیگری نیز در حقوق و اموال مالکیت (در بحث فقہ) مطرح است که از آن به مالکیت تکوینی یاد می‌کنیم؛ مثل مالکیت انسان نسبت به اعضای خویش که با مالکیت او نسبت به ماشین و خانه... متفاوت است و مثل مالکیت خداوند نسبت به این عالم. مالکیت تکوینی به معنای سلطه است و وقتی می‌گوییم خداوند: مالک جهان است، یعنی همه چیز تحت سلطه و اراده‌ی او است.