

## فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، پاییز 1389، شماره مسلسل 6

## تحلیل معناشناسی «حق»

تاریخ دریافت: 89/9/11 تاریخ تأیید: 00/2/12

دکتر سید محمود نبویان\*

یکی از مباحث مهم فلسفه حق تبیین معناشناختی و نیز بررسی اقسام گوناگون حق است. این مقاله نخست معانی گوناگون حق را بر رسیده و سپس به اقسام آن پرداخته است. حق در لغت به معانی گوناگونی به کار رفته است و معانی اصطلاحی متعددی دارد. در آثار متفکران مسلمان حق به معانی چندی از جمله سلطنت و امر اعتباری‌ای که اثرش سلطنت است به کار رفته است. برخی آن را دارای ماهیت تکوینی دانسته‌اند اما برخی دیگر آن را دارای ماهیت اعتباری. متفکران غربی نیز نظریات مختلفی درباره معانی حق ابراز داشته‌اند. عده‌ای آن را همان سود دانسته‌اند و برخی آن را شکلی از انتخاب و معانی دیگری نیز بیان شده است. حق تقسیمات گوناگونی دارد از جمله تقسیم حق به حق قانونی و حق اخلاقی؛ در این تقسیم که تقسیم به لحاظ منشاء حق است از قسم دیگر یعنی حق دینی غفلت شده است. تقسیم دیگر حق، تقسیم آن به اهم و مهم است.

**واژه‌های کلیدی:** حق، حقوق، حق تکوینی، حق اعتباری، حق قانونی، حق

اخلاقی، حق دینی.

\* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.

### طرح مسأله

با توجه به اهمیت مسأله حق در عصر جدید - که حداقل مسایل سه حوزه سیاست، حقوق و اخلاق به صورت عمده، متأثر از آن است - بحث درباره آن ضرورت خاصی خواهد داشت. قبل از هر چیز تبیین معنا بسیار مهم است؛ به طوری که بدون اتخاذ یک معنای درست برای حق، حل صحیح مسایل دیگر درباره آن قرین توفیق نخواهد بود. به عنوان نمونه:

1. امروزه یکی از مباحث جدی، مسأله حقوق حیوانات و محیط زیست است. اگر حق به معنای امتیاز - و شاید برخی معانی دیگر - باشد، می توان از حق های مذکور سخن به میان آورد؛ اما اگر مثلاً حق به معنای «برگ برنده»، «قدرت» و «انتخاب یا آزادی» باشد، نمی توان درباره آن حقوق بحث کرد و به آن معتقد شد.

همچنین برخی از معانی می توانند شامل حق های تمام صاحبان حق باشند. برای نمونه، اگر حق به معنای امتیاز باشد، شامل حقوق خداوند، ملایکه، اجنه، جمادات، گیاهان، حیوانات و انسان های باهوش، بیدار، خواب، بی هوش، جنین، اموات و نسل های آینده می شود؛ در صورتی که نظریه سود یا قدرت، شامل همه مصادیق یادشده نمی شود.

2. برخی از معانی بیان شده در مورد معنای حق، به تصریح صاحبان آن نظریات، صرفاً مختص حقوق قانونی هستند. از این رو، نمی تواند شامل حقوق اخلاقی (طبیعی و تکوینی) شود؛ به خلاف این که اگر حق به معنای امتیاز باشد، شامل آن مصادیق می شود و می توان حق را به دو قسم اعتباری و تکوینی تقسیم کرد.

3. تلازم میان حق و تکلیف فقط طبق برخی از معانی قابل فرض است؛ اما

دیدگاهی که حق را به معنای «تکلیف» می‌داند، نمی‌تواند دم از تلازم حق و تکلیف بزند.

مباحث حقوق حیوانات و محیط زیست، مصادیق متنوع صاحبان حق، تقسیم حق به اعتباری و تکوینی - به ویژه بحث حقوق طبیعی که حقوق بشر مصداقی از آن است - و نیز مسأله مهم تلازم حق و تکلیف، برخی از مسایل مهم جاری در حوزه علوم سیاسی است که حل همه آنها مرهون اتخاذ معنای درستی از حق می‌باشد.

در این راستا، معانی مختلف لغوی و اصطلاحی حق و نیز دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غربی در این باره محور اصلی این مقاله خواهد بود.<sup>1</sup>

### معنای لغوی حق

حق<sup>ii</sup> در لغت در معانی مختلف استعمال شده است. از جمله: درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، امر مقضی، یقین بعد از شک، حزم، رشوه، احاطه، مال، قرآن، خصومت، مقابل باطل، نصیب و بهره، حکم مطابق با واقع که به این معنا بر اقوال، عقائد و ادیان و مذاهب - از آن جهت که مشتمل بر اقوال و عقائد هستند - اطلاق می‌شود که در مقابل آن باطل قرار دارد؛ بر خلاف واژه صدق که فقط در اقوال به کار می‌رود و در مقابل کذب قرار دارد. (رنک: ابن‌منظور، 1405: 10 / 49 - 54؛ آنیس و دیگران، 7372: 1 / 188؛ جوهری، 1399ق: 4 / 1460؛

1. طبیعی است که با توجه به محدودیت این نوشتار، به بعضی از دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

ii. واژه حق (right) در زبان‌های گوناگون استعمال می‌شود. در زبان لاتین «jus» در زبان آلمانی «recht» در زبان ایتالیایی «diritto» و در زبان فرانسوی «droit» معادل حق هستند. (Hohfeld, )

فراهیدی، 1405: 3 / 6؛ عسکری، 1412: 193 و 194؛ ابن فارس، 1404: 2 / 15 و 19؛  
 مرعشلی، 7974: 1 / 281؛ ابن‌عباد، 1414: 2 / 286 - 288؛ رضا، 7377: 2 / 133؛  
 فیروزآبادی، 1412: 3 / 311؛ راغب اصفهانی، 1362: 25؛ فیومی، 0001: 1 - 2 / 143 -  
 144؛ زبیدی، 1306ق: 6 / 315؛ شرتونی 1889: 215؛ معین، 1322: 1 / 1363)

(Crowther, 1995: 1011; Morris, 1973: 1118; English, 1993: 965; Random, 1995: 1656)

البته برخی معتقدند حق فقط یک معنا - یعنی ثبوت - دارد و موارد مختلف استعمال حق، مصادیق آن معنای واحد هستند، نه معانی متعدد آن. (غروی اصفهانی، 1418: 9 / 1) اینکه حق در جمیع استعمالات خود به معنای واحد ثبوت باشد، محل تأمل است. به عنوان مثال، مواردی از قبیل رشوه، احاطه، مال، قرآن و خصومت را که از معانی حق هستند، جز با تکلف آشکار نمی‌توان به ثبوت برگرداند.

#### معانی اصطلاحی حق

واژه حق در دانش‌های گوناگون در معانی مختلفی به کار می‌رود:

در فلسفه حق به معانی متعددی از جمله: مطلق وجود خارجی که در وقتی از اوقات به فعلیت برسد، وجود دائم مانند عقول، واجب بالذات که هیچ‌گونه عدم در آن راه ندارد، قول و اعتقادی که مطابق با واقع است، آنچه شیء، شایسته آن است، رسیدن شیء به غایت مقصود خود و داشتن غایت صحیح عقلانی، اطلاق می‌شود. (ابن‌سینا، بی‌تا: 306؛ سهروردی، 7372: 1 / 211؛ صدرالدین شیرازی، 1368: 1 / 89؛ سبزواری، 1380: 2 / 98 - 100؛ حسن‌زاده آملی، 1365: 60 و 540 - 547؛ همو، 1363: 060 - 264)

در فلسفه اخلاق نیز واژه «درست»<sup>i</sup> در معانی مختلف استعمال می‌شود؛ از جمله منفعت یا ضرری که از یک عمل پدید می‌آید، تعیین‌کننده درست یا نادرست بودن آن عمل از جهت اخلاقی است. ( *Carson and Moser, 1997: 373* ) آنچه یک عمل را متصف به درستی می‌کند، این است که از عمل دیگر، خیر بیشتری پدید آورد (*Ibid: 384*) و چون از دیدگاه غیر شخصی در آن نظر شود، مورد تمایل قرار بگیرد (*فرانکنا، 1380: 223 و 225*) و اخلاقاً خوب<sup>ii</sup> - در مقابل «غلط»<sup>iii</sup> یا اخلاقاً بد<sup>iv</sup> - باشد. (*Bittle and Cap, 1950: 273*) از میان چند کار که تنها یکی از آنها را می‌توان انجام داد، کاری درست است که با هدف اخلاق تناسب بیشتری داشته، مطلوب‌تر باشد. (مصباح یزدی، 1382: 83)

در اصطلاح فقهی، حق معمولاً در مقابل حکم و ملک قرار دارد و به این معانی می‌آید: سلطنت بالفعل که قائم به دو طرف است (انصاری، 1418: 3 / 9؛ طباطبائی یزدی، 7378: 1 / 55؛ 2 / 2؛ اراکی، 1415: 1 / 14 - 12؛ جوادی آملی، 1384: 24 و 25) اعتبار خاصی که اثرش سلطنت ضعیف بر یک شیء و نیز مرتبه ضعیف از ملک است. (خوانساری، 1418: 1 / 105 و 707؛ آملی، 1413: 1 / 92؛ خراسانی، 1406: 4) حق در هر موردی اعتبار مخصوصی است و اضافه آن به متعلقاتش اضافه بیانی است. البته در بعضی از موارد به تصریح دلیل خاص، سلطنت جعل می‌شود، مانند حق قصاص: «فقد جعلنا لولیّه سلطاناً» (غروی اصفهانی، 1418: 1 / 44)، حق همان حکم است و فرقی با آن ندارد؛ چون قوام هر دو به اعتبار است. (توحیدی، 1414: 2 / 339 - 342؛ حسینی شاهرودی، 1409: 2

- 
- i. Right.
  - ii. Morally good.
  - iii. Wrong.
  - iv. Morally evil.

00 - 21) حق از احکام وضعی و دارای ماهیت اعتباری است که از طرف شارع یا عقلا اعتبار می‌شود و معنای آن سلطنت نیست، اگرچه سلطنت از آثار اقتضایی حق است. (موسوی خمینی، 1366: 1 / 21 - 26).

حق در علم حقوق به معنای امتیاز و توانایی که هر جامعه برای اعضای خود به وجود می‌آورد (کاتوزیان، 7377: 1 / 31 - 34؛ جعفری لنگرودی، 7378: 3 / 1669؛ همو، 7375: 15) نفعی که از نظر حقوقی حمایت شده است (کاتوزیان، 7374: 161) اختصاص شیء یا قیمتی به یک شخص که از ناحیه قانون حمایت می‌شود (ابوالسعود و زهران، 1998: 183) و امری اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می‌شود (مصباح یزدی، 7377: 25 - 27)، به کار رفته است. حق در علوم سیاسی نیز به معنای قدرت (گاراندو، 1383: 261؛ Tansey, 60: 2000) قدرتی که ثمره‌اش امتیاز است (کیالی و دیگران، 1981: 553)، قدرت یا امتیاز (آقابخشی و افشاری‌راد، 7379: 511) و استحقاق عمل به شیوه خاص یا مواجهه با دیگری به روش خاص (Heyood, 2004: 185; Donnelly, 1993: ) استعمال شده است.

اما اصطلاح محل بحث، معنایی است که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی می‌شود. برای تعیین دقیق اصطلاح مورد نظر توجه به دو تفصیل زیر ضروری است:

1. واژه حق به صورت «حقوق» جمع بسته می‌شود و این امر موجب اشتباه با همین لفظ در معانی دیگر خواهد شد. از این‌رو، واژه «حقوق» مشترک لفظی است و به معانی زیر استعمال می‌شود:

یک. گاهی به مجموعه مقررات حاکم بر روابط اجتماعی اطلاق می‌شود. حقوق در این معنا گاهی مرادف با «قانون» است و به عنوان مثال، به جای

«حقوق اسلام» گفته می‌شود «قانون اسلام».

دو. گاهی حقوق جمع حق است که در این معنا هم در لفظ و هم در معنا جمع می‌باشد.

سه. گاهی به معنای «علم حقوق» به کار می‌رود. در نیم قرن اخیر، حقوق در معنای «علم حقوق» استعمال شده است. (جعفری لنگرودی، 7375: 12؛ واحدی، 7376: 13 - 16؛ مصباح یزدی، 7377: 24 و 25؛ دانش‌پژوه و خسروشاهی، 1381: 16 و 77).<sup>i</sup>

در میان معانی یادشده، معنای دوم مقصود است. به عبارت دیگر، معنای مطلوب از حق، معادل واژه «right» در زبان انگلیسی است، نه «law» و نه «jurisprudence».<sup>ii</sup>

2. تفصیل دوم، توجه به تفاوت میان معنای حق در ترکیب «حق بودن»<sup>iii</sup> و «حق داشتن»<sup>iv</sup> است. حق در ترکیب حق بودن به معنای مختلفی به کار می‌رود که در اصطلاح فلسفی و اخلاقی به آنها اشاره شد؛ اما اصطلاح موردنظر، معنای حق در ترکیب حق داشتن است، (Donnelly, 1993: 9; Dworkin, 2001: 188, 189).

حال حق در ترکیب حق داشتن به چه معناست؟ وقتی می‌گوئیم: «پدر بر فرزند حق اطاعت شدن دارد» این حق داشتن یعنی چه؟ به نظر می‌رسد حق

i. برخی از معنای نخست به «حقوق نوعی» و از معنای دوم به «حقوق شخصی» تعبیر کرده‌اند. (ر.ک: یتربی قمی، 1376: 14 و 15)

ii. «law» به معنای قانون است و «jurisprudence» به معنای علم حقوق است؛ اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز استعمال می‌شود. (ر.ک: آقای، 1378: 744 و 765)

iii. Being right.

iv. Having a right.

«امتیاز»ی است که صاحب حق، واجد آن است.<sup>i</sup> معنای اینکه پدر امتیاز دارد، آن است که این ویژگی برای پدر ثابت است که از سوی فرزندان اطاعت شود. از طرف دیگر، ویژگی نیز به معنای خصوصیت است.

بر این اساس، با توجه به اینکه امتیاز از ریشه «میز» است و «میز» نیز به معنای ویژگی و خصوصیت می‌باشد، می‌توان امتیاز را به «اختصاص» تفسیر کرد.

بنابراین وقتی می‌گوئیم پدر بر فرزندان خود دارای حق است، به معنای این است که امتیاز اطاعت شدن (متعلق حق) از سوی فرزندان برای پدر (صاحب حق) ثابت است. یا وقتی می‌گوئیم کسی حق آزادی بیان دارد، یعنی اینکه امتیاز آزادی بیان (متعلق حق) برای آن شخص (صاحب حق) ثابت است. به عبارت دیگر، حق آزادی بیان یک شخص به معنای امتیاز آزادی بیان او یا اختصاص آزادی بیان به آن شخص است. در نتیجه، حق عبارت است از امتیاز چیزی برای یک موجود یا اختصاص چیزی برای یک موجود. حق داشتن نیز یعنی امتیاز داشتن چیزی برای یک موجود یا اختصاص داشتن چیزی برای آن.<sup>ii</sup>

پس از روشن شدن معنای مختار از حق، معانی حق را از نظر برخی اندیشمندان مسلمان و غربی پی می‌گیریم:

#### دیدگاه اندیشمندان مسلمان درباره معنای حق

برخی از اندیشمندان مسلمان، حق را در معنای اصطلاحی آن مشترک لفظی

i. علامه طباطبائی نیز حق را از اعتباریات بعدالاجتماع دانسته، آن را به اختصاص یا امتیاز تفسیر می‌کند. (ر.ک: طباطبائی، 1350: 2 / 212 و 313، 1393: 2 / 54)

ii. وجه اینکه امتیاز و اختصاص را برای معنای حق برگزیدیم، این است که از اشکالات مختلفی که بر دیدگاه‌های دیگر وارد است، رهایی یابیم.



دانسته و عده‌ای دیگر آن را مشترک معنوی تلقی کرده‌اند. آنها که حق را مشترک معنوی می‌دانند، در تعیین معنای آن نظریه‌های مختلفی دارند که به صورت اجمالی، دو مورد را بررسی می‌کنیم:

### 1. حق یعنی سلطنت

در مورد نظریه سلطنت، تقریرهای مختلفی صورت گرفته است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

شیخ انصاری<sup>i</sup> معتقد است حق همان سلطنت بالفعل (فعلی) است. سلطنت مورد نظر در حق دو طرف دارد: «سلطان» و «من یتسلط علیه». این دو طرف به گونه‌ای هستند که اتحاد آنها ممکن نیست. از این رو بیع حق‌هایی مانند حق حضانت، حق ولایت، حق شفعه و حق خیار درست نیست. (انصاری، 1418: 3 /

00-16)

سید یزدی<sup>ii</sup> نیز معتقد است حق در اصطلاح در مقابل حکم و نوعی از سلطنت است. متعلق حق نیز یا عین است، مانند حق تحجیر، حق رهنات و حق غرما در ترکه میت، یا شخص است، مانند حق قصاص و حق حضانت. (طباطبایی یزدی، 7378: 1 / 55: 2 / 2)

محقق نائینی<sup>iii</sup> هم معتقد است حق در معنای عام خود شامل حکم، عین، منفعت و حق بالمعنی الأخص می‌شود؛ (خوانساری، 1418: 1 / 105 و 106). اما در معنای خاص خود امری جعلی و به معنای سلطنت است. (همان: 106؛ حسینی حائری، 1421: 1 / 111)

i. مرتضی بن محمد امین انصاری (1214-1281ق).

ii. سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (1247-1337ق).

iii. محمد حسین نائینی (1277-1355ق).

### نقد و بررسی

1. ادعای اینکه حق همان سلطنت است، درست نیست؛ زیرا میّت مؤمن، فرزند تازه به دنیا آمده، صغیر و مجنونى که وارث حق تحجیر و قذف شده‌اند، صغیری که از طرف ولیّ خود به نکاح کسی در می‌آید و مسجد و کعبه واجد حق هستند؛ اما سلطنت برای آنها ثابت نیست. بدین جهت نمی‌توان حق را همان سلطنت دانست؛ بلکه حق امتیاز برخوردارى از امری (متعلق حق) می‌باشد که مقتضی سلطنت است.

2. اگر حق به معنای سلطنت باشد، نمی‌توان پذیرفت که سلطنت در حق، یک سلطنت بالفعل باشد؛ زیرا لازمه این فرض آن است که در هر موردی که حق صدق می‌کند، سلطنت فعلی نیز صدق کند؛ در حالی که در برخی از موارد، حق ثابت است، ولی سلطنت ثابت نیست؛ مانند حق تحجیر و قذف که به صغیر و مجنون منتقل می‌شود و این دو صاحب حق می‌شوند؛ اما سلطنت برای آنها ثابت نیست؛ بلکه سلطنت برای ولیّ آن دو ثابت می‌شود. (موسوی خمینی، 1366: 1 / 22 و 23) بنابراین تفسیر حق به سلطنت علاوه بر اینکه صحیح نیست، فعلی دانستن آن مشکل افزون‌تری در پی دارد.

3. سلطنت، اضافه خاصی میان سلطان و متعلق سلطنت است، نه اضافه میان سلطان و «من یتسلط علیه»؛ اعم از اینکه متعلق سلطنت، شخص باشد یا فعلی از افعال یا اشیای دیگر. از این رو وجود «من یتسلط علیه» در انتزاع مفهوم سلطنت دخالتی ندارد، اگرچه ممکن است لازمه خارجی آن باشد.

4. شیخ انصاری معتقد بود چون اتحاد دو طرف سلطنت محال است، این امر موجب می‌شود خرید و فروش حقوقی مانند حضانت، ولایت، شفعه و خیار

باطل باشد؛ اما این سخن درست نیست؛ زیرا در این گونه حقوق در صورتی اتحاد «سلطان» و «من يتسلط عليه» لازم می آید که صاحب حق، حق خود را به «من عليه الحق» بفروشد؛ اما اگر با شخص ثالثی معامله کند تا او به جای صاحب حق، مالک حق بر «من عليه الحق» شود، مانند اینکه شخصی حق خیار خود را به غیر «من عليه الحق» بفروشد، در این صورت اتحادی میان مسلط و مسلط عليه لازم نمی آید و بیع حقوق مذکور، محذوری در پی ندارد.

5. در نظر سید یزدی، حق سلطنتی مجعول تلقی شده است؛ اما مجعول و اعتباری دانستن حق، جامع افراد نیست؛ چون برخی حقوق - مانند برخی از حقوقی که برای خداوند ثابت است - اعتباری و جعلی نیستند.

6. محقق نائینی در برخی از موارد، حق را همان سلطنت می داند: «الحق سلطنة ضعيفة على المال» (خوانساری، 1418: 1 / 106)، «فالحق هو السلطنة على الشيء و مرتبة ضعيفة من الملكية قائمة بمن له الحق و من عليه و قد كان بعض الأساطين يعبر عنه ب(ملکیت نارسیده)»، «فتحصّل أنّ حقيقة الحق هي السلطنة على الشيء». (آملی، 1413: 1 / 92)

و در مورد دیگر حق را سلطنت ندانسته است؛ بلکه آن را اعتبار خاصی می داند که اثرش سلطنت و مرتبه ضعیف از ملک است: «و کیف کان فإذا کان الحق عبارة عن اعتبار خاص الذي أثره السلطنة الضعيفة على شيء و مرتبة ضعيفة من الملك» (خوانساری، همان: 1 / 707)

تعبیرهای بیان شده از چند جهت دچار ابهام هستند؛ زیرا:

اولاً، این دو بیان با هم در تنافی هستند؛ زیرا چگونه هم حق سلطنت ضعیف است و هم اثر آن سلطنت ضعیف؟ جمع این دو بیان آن است که بگوئیم حق

سلطنت ضعیفی است که اثرش سلطنت ضعیف می‌باشد. (موسوی خمینی، همان: 26/1)

ثانیاً، در تعبیر دوم، حق اعتبار خاصی تلقی شده که اثرش سلطنت است؛ اما مقصود از آن اعتبار خاص تبیین نشده است. روشن است که آن اعتبار خاص نمی‌تواند سلطنت باشد؛ چون فرض این است که حق همان سلطنت نیست؛ بلکه اثرش سلطنت است.

علاوه بر تقریرهای فوق از نظریه سلطنت، اندیشمندان دیگری مانند اراکی،<sup>i</sup> بحرالعلوم،<sup>ii</sup> روحانی،<sup>iii</sup> مصباح یزدی<sup>iv</sup> و جوادی آملی<sup>v</sup> نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (اراکسی، 1415: 1/10-12؛ آل بحرالعلوم، 1403: 1/6-13؛ روحانی، 1418: 3/77؛ مصباح یزدی، 1382: 1/79-80؛ همو، 7377: 25-29، 44؛ همو، 7367: 3-1/161؛ جوادی آملی، 1384: 24، 25، 34، 35، 238 و 239).

## 2. اعتباری بودن حق

امام خمینی<sup>vi</sup> حق را امری اعتباری دانسته، اثر آن را سلطنت می‌داند. ایشان معتقد است حق دارای ماهیتی اعتباری و از احکام وضعی است که از سوی عقلا و شارع جعل می‌شود. به اعتقاد ایشان، از یک سو، حق در جمیع مصادیق و استعمالات خود به یک معنا به کار می‌رود و عرف، لغت و تبادر، دال بر وحدت

i. محمد علی اراکی (1312-1415ق).

ii. سید محمد آل بحرالعلوم (1261-1326ق).

iii. محمد صادق روحانی.

iv. محمدتقی مصباح یزدی (1313ش-).

v. عبدالله جوادی آملی (1312ش-).

vi. سید روح‌الله موسوی خمینی (1280-1368ش).

معنای حق هستند. (1366: 1/ 21) و از سوی دیگر، باید توجه داشت که اعتبار حق، غیر از اعتبار ملک و سلطنت است. (همان: 22 - 24) اگر چه حق غیر از سلطنت است، سلطنت از آثار حق است؛ همان‌طور که ملکیت نیز مستلزم سلطنت بر اموال است و مالک می‌تواند آنها را انتقال دهد. (همان: 26)

### نقد و بررسی

1. اعتباری بودن حق مورد قبول نیست؛ زیرا:

اولاً، حق‌ها منحصر به حقوق اعتباری نیستند؛

ثانیاً، بر فرض اعتباری بودن، معین نشده که چه امری اعتبار شده است.

علاوه بر این، اعتباری بودن، عنصر مشترک میان حق، سلطنت و ملکیت است. از این رو تعریف حق به امر اعتباری، تعریف به امر اعم است و مانع اغیار نمی‌باشد.

2. در کلام امام، حق یک حکم وضعی تلقی شده است. اگر ملاک حکم بودن، عدم قابلیت اسقاط-اقتضایی یا بالفعل- باشد، حکم دانستن حق- چه تکلیفی و چه وضعی- درست نیست. چون حق، قابلیت اسقاط- هرچند به صورت اقتضایی- را دارد.

3. استدلال به عرف، لغت و تبادر برای اثبات وحدت معنای حق در بیان امام محل تأمل است؛ چون

اولاً، ادعای وجود معنای واحد برای حق در لغت تکلف‌آمیز است؛

ثانیاً، بر فرض وجود این معنای واحد به دست نمی‌آید که در اصطلاح فقه و به لحاظ معنای اصطلاحی نیز حق دارای معنای واحد باشد. روشن است که سخن در معنای اصطلاحی است، نه معنای لغوی؛

ثالثاً، تبادر معنای واحد از حق در اصطلاح فقها نیز مورد قبول نیست و چنین ادعایی باید مقرون به دلیل باشد؛ زیرا می‌توان ادعای تبادر به خلاف معنای فوق کرد.

4. آنچه مورد تأکید امام بوده، اثبات تغایر میان حق از یک سو و سلطنت و ملکیت از سوی دیگر است؛ یعنی ادله مذکور درصدد هستند تا اثبات کند حق، غیر از سلطنت و ملکیت است. به دیگر سخن، یک تعریف سلبی از حق ارایه و بیان شده است که حق، امری اعتباری و غیر از سلطنت و ملکیت اعتباری است؛ اما اینکه تعریف ایجابی حق چیست و مقومات مفهومی آن چه خواهد بود، هیچ تبیینی ارایه نشده است. آیا حق همان اضافه میان «ذی‌الحق» و «من علیه‌الحق» است؟ اگر چنین است، چرا اضافه مذکور در اکثر موارد، حق فرض شده است، نه در همه موارد؟ به علاوه حیثیت خاص اضافه موردنظر چیست؟ آیا هر اضافه و نسبتی میان «ذی‌الحق» و «من علیه‌الحق» حق می‌باشد؟ آخوند خراسانی<sup>1</sup> نیز به به نظریه فوق معتقد است. (4:1406)

غیر از دو دیدگاه فوق، مرحوم خوئی<sup>ii</sup> قائل به نظریه اتحاد حکم و حق است. است. در نظر وی، حق همان حکم - تکلیفی یا وضعی - است. (توحیدی، 1411: 2/339) همچنین مرحوم سید محمد صدر معتقد است حق امری مجعول است و اگر حقی جاعل نداشته باشد، حق نیست و برای کسی ثابت نمی‌شود؛ یعنی مادامی که جاعلی حکم نکند که: «إنَّ الحقَّ ثابتٌ و أنَّ منَّ حقَّ فلان کذا و کذا» حق ثابت نخواهد بود. از آنجا که چون حق امری مجعول است، از سنخ

i. محمد کاظم بن حسین خراسانی (1255-1329ق).

ii. سید ابوالقاسم خوئی (1278-1371ش).

احکام تشریحی به معنای عام خواهد بود. (1416: 3 / 227)

اما اندیشمندانی که حق اصطلاحی را مشترک لفظی می‌دانند، به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی حق را امری اعتباری دانسته، آن را دارای معانی گوناگون می‌دانند و برخی دیگر حق را تکوینی و اعتباری تلقی کرده، آن را میان معانی گوناگون مشترک لفظی دانسته‌اند.

مرحوم اصفهانی<sup>1</sup> ماهیت حق را امری اعتباری می‌داند. به اعتقاد او، می‌توان سه تفسیر از حق بیان کرد که دو تفسیر اول غیر قابل قبول و فقط تفسیر سوم صحیح است. (غروی اصفهانی، 1418: 1 / 41؛ حسینی حائری، 1421: 1 / 113) تفسیر درست این است که حق در اصطلاح، معنای واحدی نداشته، مشترک لفظی باشد. به عبارت دیگر، حق، اعتبار واحدی ندارد و در هر موردی دارای اعتبار خاصی است. مثلاً حق ولایت، چیزی جز اعتبار ولایت حاکم، پدر و جد نیست که اثر این اعتبار، جواز - تکلیفی و وضعی - تصرف در مال مولی‌علیه است و برای ترتب این اثر نیازی به اعتبار دیگر نیست. حق تولیت، نظارت، تحجیر و رهن نیز همین‌طور است. از این‌رو اضافه حق به ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر و رهن، اضافه بیانی است. در موارد مذکور، ملکیت و سلطنت اعتبار نشده است، مگر در موردی که دلیل خاصی بر اعتبار سلطنت وجود داشته باشد که در چنین موردی سلطنت اعتبار شده است، مانند حق قصاص که قرآن می‌فرماید «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» (اسراء/ 33) در حق شفعه نیز امر اعتبار شده سلطنت است. (همان: 44، 114 و 115)

1. محمدحسین غروی اصفهانی (1257-1320ق).

شهید مطهری<sup>i</sup> نیز در مورد ماهیت حق معتقد است همه مصادیق حق، امری اعتباری نیستند؛ بلکه حق علاوه بر معنا یا معانی اعتباری، معنا یا معانی حقیقی نیز دارد. در نظر او، معنای اصطلاحی حق، مشترک لفظی میان معانی مختلف است. حق تکوینی - در رابطه غایی میان موجودات - به دو معناست: قابلیت تکوینی موجودات برای استکمال و بهره. در مورد حقوق موضوعه نیز حق به معنای اختیار و بهره است. (مطهری، 1381: 3 / 273 و 274، 232 - 235؛ همو: 1043: 164، 165، 41، 228؛ همو، 1361: 44 - 48، 50؛ همو، 7378: 19 / 158، 040 - 243؛ همو، 1381: 113 و 116)

نتیجه اینکه:

اولاً، حق نزد اندیشمندان مسلمان، هم دارای ماهیت تکوینی است و هم ماهیت اعتباری؛

ثانیاً، حق در سیزده معنا استعمال شده که عبارتند از: سلطنت، امری اعتباری که اثرش سلطنت است، حکم، مجعول وضعی، ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر، رهن، اختیار، بهره، امتیاز و قابلیت تکوینی موجودات مستکمل برای تکامل.<sup>ii</sup>

**دیدگاه اندیشمندان غربی در مسأله حق** <sup>پژوهشی در مطالعات فلسفی</sup>  
در تبیین معنای حق از طرف متفکران غربی، نظریات مختلفی بیان شده که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از:<sup>iii</sup>

i. مرتضی مطهری (1299-1358 ش).

ii. البته با توجه به اینکه مرحوم اصفهانی در موارد گوناگون، اضافه حق به متعلقاتش را اضافه بیانی بیانی می‌داند، می‌توان معانی بیشتری برای حق فرض کرد.

iii. در بیان و نیز بررسی نظریات در این مقام مراعات اختصار شده است؛ برای تفصیل بیشتر به





1. نظریه سود<sup>i</sup>

طبق این نظریه، حق همان سود است. (*Gewirth, 1996: 9; Baker, 1994: 102-103*).

مدافعان وحدت ماهوی حق و سود، چند تقریر برای این نظریه بیان کرده‌اند: بتنام<sup>ii</sup> حق را صرفاً برآمده از قانون می‌داند و معتقد است حق برای من، فرزند قانون است... و حق طبیعی، پسری است که هرگز پدر ندارد. (*Waldron, 1984: 4*)

در نظر لیونز،<sup>iii</sup> بتنام معتقد است «حق داشتن» به معنای «صاحب نفع بودن» از تکلیف دیگری است. (*Lyons, 1994: 23; Benditt, 1982: 18-19*).

با این حال، تعیین دقیق موضع بتنام دشوار است. از این رو لیونز معتقد است می‌توان دو قرائت از نظریه بتنام ارائه کرد و قرائت درست از این نظریه آن است که تنها کسانی واجد حق هستند که فرض شده<sup>iv</sup> است که از اجرای تکلیف دیگری سود ببرند، نه اینکه صرفاً در موقعیتی باشند که از اجرای تکلیف سود می‌برند. (*Ibid: 7*)

## نقد و بررسی

1. نظریه فوق درباره ماهیت حق منحصر به حق‌های قانونی<sup>v</sup> است؛ زیرا به تصریح معتقدان به این نظریه – از جمله بتنام – حق فقط برآمده از قانون است و حق طبیعی، پسری است که هرگز پدر ندارد. بر این اساس، سود دانستن حق، بر فرض درستی فقط می‌تواند تبیینی از حقوق برآمده از قانون و اعتباری بیان کند؛

i. The benefit (or interest or wellbeing) theory.

ii . Jeremy Bentham (1748-1832).

iii. David Lyons.

iv. Are supposed.

v. Legal rights.

در حالی که نمی‌توان همه حقوق را قانونی و اعتباری دانست. بدین جهت، این نظریه از ارائه تحلیلی از حق به معنای عام آن عاجز است.

2. سود دانستن حق درست نیست و نمی‌توان صاحب نفع بودن را با صاحب حق بودن برابر دانست. صاحب حق بودن، معلول صاحب نفع بودن است. از این رو سود بردن، حیثیت تعلیلیه ثبوت حق برای صاحب حق است؛ یعنی چون شخص صاحب نفع است، صاحب حق هم هست.

البته ممکن است کسی عکس رابطه مذکور را تصور کند و صاحب حق بودن را علت صاحب نفع شدن بداند. برای نمونه، چون حسین فرزند علی است و برای او حقی ثابت می‌باشد و از ورثه محسوب می‌گردد، باید از اموال به جامانده از پدرش منتفع شود. به دیگر سخن، می‌پرسیم چرا این اموال به عنوان نفع، به دیگری - غیر از فرزندان علی - نمی‌رسد؟ بدیهی است تا در مرتبه مقدم، حقی برای کسی ثابت نباشد، اعطای نفع و سود به او بی‌وجه خواهد بود. بر این اساس، چه صاحب نفع بودن را علت صاحب حق بودن بدانیم یا معلول آن، در هر صورت وحدت میان آن دو نفی می‌شود.

3. سود بردن در مورد موجوداتی صدق می‌کند که ناقص باشند. موجودات عالم ماده به دلیل اینکه کمالات ثانوی را از ابتدای وجود خود ندارند، برای دستیابی به آن کمالات، افعالی را انجام می‌دهند؛ اما موجودات کامل که هیچ‌گونه کمبودی در آنها قابل تصور نیست - مانند خدای متعال - انتفاع از یک فعل در مورد آنها معنا ندارد. اگر حق داشتن به معنای سود بردن باشد، فرض حق برای آنها بی‌معنا خواهد بود؛ در حالی که دلیلی برای نفی حق داشتن از این دسته از موجودات نداریم. از این رو نظریه اتحاد حق و سود - بر فرض درستی - جامع

افراد نیست و نمی‌تواند حق همه صاحبانِ حق را توجیه کند.

4. میان حق و سود، نه تساوی مفهومی برقرار است و نه تساوی مصداقی. اختلاف مفهومی که امر روشنی است. در مصداق نیز این ادعا درست نیست که بگوییم هر صاحب نفعی، صاحب حق است و هر صاحب حقی، صاحب نفع؛ مثلاً فردی که در حال مرگ است، شخصی را وصی خود قرار می‌دهد که از فرزندان خردسال و اموالی که به آنها می‌رسد، مراقبت کند. در اینجا برای شخص وصی، حق تصرف در اموال براساس قانون ثابت می‌شود؛ اما او صاحب نفع نیست؛ بلکه فرزندان با اینکه حق تصرف در اموال را ندارند، صاحب نفع بوده، از تصرفی که صاحب حق (وصی) انجام می‌دهد، منتفع می‌شوند. (Jones, 1994: 31-32)

5. اشکال اساسی‌تر این است که سود و نفع، اموری مبهم هستند و تعریف حق به سود، تعریف به امر اجلا نیست.

مراد از سود چیست؟ آیا منظور کمالی است که نقصی را از صاحب آن برطرف می‌کند؟ آیا نقص و کمالی که به بدن و امور مادی برمی‌گردد یا کمال غیر مادی نیز سود تلقی می‌شود؟ به علاوه کمال عاجل سود است یا کمال آجل و در صورت تزاخم میان آن‌دو، کدام یک و به چه دلیلی ترجیح دارد؟

## 2. نظریه انتخاب<sup>i</sup>

رقیب اصلی نظریه سود، نظریه انتخاب است. معروف‌ترین و قابل توجه‌ترین مدافع معاصر نظریه انتخاب هارت<sup>ii</sup> است. اگر چه وی این نظریه را در مورد

i. The choice (or will or power) theory.

ii. H. L.A. Hart.

حقوق قانونی مطرح کرده است، می‌توان آن را به حق‌های اخلاقی نیز توسعه داد. (*Benditt, 1982: 13*)

در نظر هارت، صاحب نفع بودن نه شرط لازم برای حق داشتن است و نه شرط کافی؛ بلکه حق، شکلی از انتخاب است. ویژگی اصلی تکلیفی که مستلزم حق است، این است که صاحب حق می‌تواند اجرای تکلیف را کنترل کند؛ مانند طلبکار که می‌تواند تکلیف پرداخت بدهکار را اعمال یا از آن صرف‌نظر کند.

بنابراین در موردی که شخصی قدرتی بر اجرای تکلیف نداشته باشد، نمی‌توان از حق برآمده از تکلیف قانونی برای او سخن گفت. از این‌رو داشتن حق قانونی<sup>i</sup> به معنای داشتن اراده تضمین‌شده از طرف قانون<sup>ii</sup> است.

در میان قوانین، صرفاً قوانین مدنی مستلزم حقوق هستند و قوانین کیفری چنین استلزامی ندارند؛ چون در آنها قدرت کنترل بر اعمال تکلیف و عدم آن برای افراد وجود ندارد. (*Ibid: 14; Jones, 1994: 32*)

طبق نظریه هارت، تنها افرادی دارای حقوق هستند که قدرت انتخاب داشته باشند. از این‌رو فقط بزرگسالان دارای حقوق هستند و حیوانات و کودکان چون دارای قدرت انتخاب نیستند، نمی‌توانند واجد حق شوند، مگر اینکه نماینده‌ای از کودکان دفاع کند که در این صورت دارای حق قانونی خواهند بود. (*Benditt, Ibid*)

### نقد و بررسی

1. نظریه انتخاب - بر فرض درستی - تبیینی برای حقوق موضوعه (حقوق برآمده از ناحیه قانون) است و نمی‌توان همه حقوق را اعتباری دانست.

i. Legal right.

ii. Legally respected choice.

2. به نظر می‌رسد نظریه انتخاب، همان دیدگاهی است که ماهیت حق را سلطنت می‌داند. یعنی دیدگاهی که افرادی مانند شیخ انصاری (1418: 3/16-100) و نائینی ارایه کردند؛ زیرا در این نظریه تصریح شده است که انتخاب، اعمال اراده و قدرت است و حق عبارت است از قدرت تصمیم‌گیری<sup>1</sup> که صاحب حق مطابق میل خود آن را اعمال می‌کند. ویژگی عام این نظریه آن است که شخصی که حق انجام کاری دارد، حق عدم آن را نیز خواهد داشت. (Campbell, 2006: 44)

دقت در این بیان، هماهنگی نظریه انتخاب با نظریه سلطنت را در تحلیل معنای حق آشکار می‌سازد. به عنوان نمونه، مرحوم نائینی در این مورد می‌گوید:

حقیقت حق همان سلطنت بر چیزی است و اینکه زمام امر آن چیز به دست صاحب حق است، به طوری که او قدرت دارد آن را اعمال یا اسقاط کند؛ کما اینکه گفته شده است (حق) خیار عبارت است از ملک فسخ عقد و ابقای آن. (آملی، 1413: 1/92)

روشن است که نقدهای وارد بر نظریه سلطنت بر این نظریه نیز وارد خواهد بود.

3. حق - به صورت اقتضایی - مستلزم سلطنت است، نه عین آن. از این رو نه اتحاد مفهومی با سلطنت دارد و نه تساوی مصداقی.

روشن است که حق از جهت مفهوم، به معنای سلطنت نیست و از جهت مصداق نیز نمی‌توان ادعا کرد هر مصداقی از حق، مصداقی از سلطنت است و در هر موردی که سلطنت صدق می‌کند، حق نیز صادق است؛ زیرا به عنوان نمونه، شخصی که با زور و کودتا حکومتی را به دست می‌گیرد، سلطنت بر ولایت دارد؛

i. Discretionary power.

اما حق ولایت از ناحیه قانون به او اعطا نشده است و لذا حق ولایت ندارد. از طرف دیگر، حقوقی - مانند حق قذف - وجود دارند که به صغیر و سفیه منتقل می‌شوند؛ ولی آنها سلطنت نداشته، سلطنت برای ولی آنها ثابت می‌شود، همان طور که صغیر، سفیه، اموات، افراد بی‌هوش، نسل‌های آینده، حیوانات، گیاهان و جمادات دارای حقوق هستند؛ اما سلطنتی برای آنها ثابت نیست.

4. طبق این نظریه، تنها افرادی می‌توانند صاحب حق باشند که دارای یک اراده مستقل باشند؛ چرا که ابتدا وجود افراد صاحب اراده، بالغ و مستقل فرض گرفته شده و سپس حمایت از آنها بر دوش حق‌ها گذارده شده است. به بیانی روشن و دقیق، از این منظر، تنها انسان‌های بالغی که قدرت اتخاذ تصمیم‌های ارزشی دارند، می‌توانند صاحب حق باشند. حال پرسش این است که آیا انسان بالغ و عاقلی که اکنون بر اثر تصادف در حالت بیهوشی به سر می‌برد، به دلیل نداشتن آگاهی و اراده آزاد و مستقل، دیگر صاحب هیچ گونه حقی - شامل حق بهداشت و درمان - نیست؟ یا وضعیت کودک دوساله‌ای که فاقد ویژگی مذکور است، چگونه است؟ آیا کودکان «شخص» نیستند و می‌توان با آنها همانند اشیا رفتار کرد؟ اگر به این پرسش‌ها پاسخ مثبت بدهیم، در نتیجه نظریه‌ای به دست می‌آید که بسیار مضیق و در برخی موارد ضد انسانی خواهد بود. (راسخ، 1381: 156)

5. تفسیر حق به قدرت تصمیم‌گیری، ابهام دیگری نیز دارد و باید روشن شود مراد قدرت تکوینی است یا تشریحی. قدرت تکوینی نمی‌تواند مراد باشد؛ زیرا این قدرت هم قبل از فرض حق برای یک شخص وجود دارد و هم بعد از فرض حق. به سخن دیگر، چنین قدرتی همزاد با انسان است. اما اگر مقصود از آن قدرت تشریحی باشد، اگر مراد از آن قدرت برآمده از ناحیه قانون باشد، در

این صورت فرق میان حق به معنای عام - که قدرتی اعطا شده از ناحیه قانون است - و یکی از انواع حقوق یعنی قدرت - که آن را به حق برآمده از قانون برای تغییر یک رابطه قانونی (Jones, 1994: 22) تعریف می‌کنند - چیست؟ آیا می‌توان یکی را عام و دیگری را خاص دانست؟

6. در این نظریه آمده است که اگر چه کودکان دارای حقوق نیستند، اگر نماینده معینی از آنها دفاع کند، حق برای آنها ثابت می‌شود. اگر این سخن درست باشد، می‌توان حقوق را برای همه موارد پیش گفته - که نمی‌توانستند صاحب حقوق شوند - اثبات کرد. یعنی می‌توان برای جمادات، گیاهان، حیوانات، اموات، افراد بی‌هوش، مجانین و نسل‌های آینده نماینده‌ای فرض کرد که از آنها دفاع کند. از این رو باید گفت همه آنها دارای حقوق هستند و در نتیجه نظریه انتخاب لغو خواهد بود؛ چون حق برای تمام افرادی که قدرت انتخاب ندارند - اگر چه با اضافه کردن یک قید - ثابت خواهد شد.

7. بر اساس این نظریه، فرض حقوق واجب‌الاستیفاء فرض نادرستی است. از این‌رو برخورداری از بهداشت عمومی، آموزش همگانی و آزادی که واجب‌الاستیفاء هستند، تکلیف به حساب می‌آید، نه حق.

حال چگونه می‌توان پذیرفت که چون شخص از ناحیه قانون، قدرت بر لغو آزادی خویش ندارد، پس حقی برای او نسبت به آزادی ثابت نمی‌شود؟

8. در این نظریه آمده بود که حق، شکلی از انتخاب است؛ اما مراد از این تعبیر مبهم است و نیاز به تبیین دارد. باید روشن شود که انتخاب چند شکل دارد و حق، کدام شکل از انتخاب است.

علاوه بر نظریات فوق، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شده است که مجال ذکر



آن وجود ندارد.

### انواع حق

یکی از مسایل مهم درباره حق، اقسام آن است. آیا حق منحصر به نوع<sup>i</sup> واحدی است یا انواع مختلفی دارد؟<sup>ii</sup> محدوده حقوق انسان چیست و آیا او صرفاً صرفاً در جهت رفع نیاز مادی خود حقوقی دارد یا چون ابعاد وجودی متعددی دارد، حقوق او نیز مختلف است؟ آیا بشر مدعی یک نوع حق است یا خواهان انواع مختلفی از حقوق؟ آیا انسان حق دارد خطا کند؟ در صورت عدم انحصار حق به نوع واحد، ملاک تقسیم‌بندی آن چیست و اضافه کردن چه قیودی موجب حصول اقسام مختلف حق می‌شود؟ با قبول کثرت در حق، مصادیق آن کدام است؟

برای حق مصادیق متنوعی ذکر شده است؛ اما می‌توان در یک نگاه کلی، حق را با توجه به ملاک‌هایی همچون منشأ آن، قابلیت اسقاط و انتقال و عدم آنها، ارتباط آن با حق بودن، تلازم آن با تکلیف، مالکان آن، متعلق آن، محدوده آن، حقوق اساسی و حقوق عادی و نیز تقسیم آن به تکوینی و اعتباری، اهم و مهم و بالقوه و بالفعل، دارای اقسام گوناگون دانست.

i. مراد از «نوع» معنای منطقی آن - که مرکب از جنس و فصل حقیقی است - نیست؛ زیرا جنس و فصل حقیقی منحصر به مفاهیم ماهوی است؛ (طباطبایی، 1362: 13) در حالی که مفهوم حق یک مفهوم فلسفی است.

ii. دلیل طرح این بحث آن است که شاید برخی با توجه به انواع مختلف حق، آن را مشترک لفظی لفظی بدانند؛ چنانکه مرحوم اصفهانی حق را مشترک لفظی دانسته است. (غروی اصفهانی، 1418: 1 / 44).

در این مقال، فقط به ذکر دو قسم مهم از اقسام یازده گانه فوق می پردازیم.

### 1. تقسیم حق به لحاظ منشأ آن

در تقسیم رایج، حق ها به لحاظ منشأ پیدایش آنها به دو قسم حق های برآمده از قانون (حق های قانونی)<sup>i</sup> و حق های برآمده از اخلاق (حق های اخلاقی)<sup>ii</sup> تقسیم تقسیم می شوند. حال آیا انحصار منشأ پیدایش حق به این دو قسم صحیح است یا حق می تواند منشأ یا منشأهای دیگری نیز داشته باشد؟ در این بخش، ابتدا به تبیین اجمالی این دو قسم رایج پرداخته می شود و سپس از اقسام دیگر در صورت وجود آنها- بحث خواهد شد.

#### 1-1. حق قانونی

حق قانونی حقی است که قوانین موضوعه -یعنی قوانینی که فرزند حکومت هستند- به انسان ها اعطا می کنند. (Jones, 1994: 45) از این رو قانون، چنین حقوقی را به رسمیت شناخته، صیانت از آنها را به عهده می گیرد. (موحد، 1381:60)

به عبارت دیگر، حق موضوع قانونی حقی است که شخص، تحت قواعد حقوقی<sup>iii</sup> یک جامعه خاص، واجد آن است و می تواند آن را اعمال کند. در این حالت، پرسش از تعداد حق های یک شخص با ارجاع به سیستم حقوقی جامعه ای که شخص در آن به عنوان یک شهروند زندگی می کند، پاسخ می یابد. (Plant, 1992: 254)

از آنجا که این حقوق، فرزند قوانین موضوعه هستند، با قطع نظر از محتوای اخلاقی آنها مورد حمایت قوانین و قابل اجرا در دادگاه ها هستند. از این رو بعضی

i . Legal Rights.

ii . Moral Rights.

iii . Legal rules.

از حقوق قانونی علی‌رغم اینکه غیر اخلاقی هستند، سال‌های زیادی باقی مانده‌اند؛ مانند حقوق شوهران در انگلستان که می‌توانند به همسران خود تجاوز کنند. این قانون تا سال 1992 باقی بوده است. (Heywood, 2004: 185)

بتنام معتقد است این اعتقاد که انسان‌ها دارای حقوق طبیعی (حقوقی که برآمده از قوانین موضوعه نباشند) هستند، اعتقادی مبهم و یک «مغالطه سیاسی»<sup>i</sup> است که منشأ انحراف در اندیشه و استدلال سیاسی خواهد بود. (Hart, 2001: 80)

نظریه فوق که هر حقی را برآمده از قانون دانسته، باور به حقی را که مولود قانون نباشد، متناقض می‌داند، صحیح نیست؛ زیرا قوانینی که معطی حق هستند، از طرف فرد یا افراد یا نهادی وضع شده‌اند و این پرسش وجود دارد که آیا وضع‌کنندگان قانون، حق وضع آن را داشته‌اند؟ یا نه آنها این حق را از کجا به دست آورده‌اند؟

تأمل در پرسش فوق روشن می‌سازد که باید مقدم بر قانون «حقی» وجود داشته باشد تا واضعان قانون بر اساس حق «وضع قانون» به آن بپردازند و این حق نمی‌تواند معلول قانونی باشد که خود قانون و وضع آن براساس آن حق، قابل توجیه خواهند بود؛ زیرا این امر مستلزم دور محال است. در نتیجه باید پذیرفت که حق وضع قانون، مقدم بر قانون موضوعه است، نه متأخر و مولود آن.

## 1-2. حق اخلاقی

درباره وجوه حق اخلاقی، دو نظر عمده وجود دارد:

یک. برخی معتقدند حق اخلاقی نداریم. به عنوان نمونه، بتنام معتقد است حق

i . Political Fallacy.

اخلاقی چیزی نیست جز شیوه غلط توصیف حقی قانونی که باید<sup>۱</sup> موجود باشد.  
(Heywood, 2004: 187)

رژ نیز معتقد است حق اخلاقی نداریم. نه اخلاق و نه اخلاق سیاسی نمی‌توانند مبتنی بر حق باشند و اگر اخلاق مبنایی داشته باشد، این مبنا مشتمل بر تکالیف، غایات، ارزش‌ها و... است. (Raz, 1986: 193)

دو. عده‌ای نیز حق اخلاقی را قبول دارند. این عده در توصیف آن به دو ویژگی سلبی و اثباتی اشاره کرده‌اند:

ویژگی سلبی: حق اخلاقی فرزند قانون نیست؛ بلکه مستقل از قانون و حاکم بر آن است و ضمانت اجرایی قانونی ندارد.

ویژگی اثباتی: حق اخلاقی واقعاً درست، دارای مبنا و واقعیت، مورد تأیید ملاحظاتی اخلاقی و نظام اخلاقی و دینی خاص است که محدوده آن وسیع‌تر از حق‌های قانونی می‌باشد. حق اخلاقی، قدرت عمل بر اساس قانون طبیعی است. بر خلاف حقوق قانونی که برآمده از قانونی هستند که آن قانون فرزند حکومت است، حقوق اخلاقی، مستقل و مقدم بر حکومت - و در نتیجه مقدم بر قانون - هستند و حکومت هم ملزم به رعایت آن حقوق است. همچنین بر اساس آن قانون، محدودیت‌هایی برای حکومت ایجاد می‌شود.

در مورد وصف «اخلاقی» در اصطلاح حقوق اخلاقی باید توجه کرد که گاهی مقصود از این وصف، باورهای اخلاقی موجود در افراد جامعه است. در این رویکرد، باورهای اخلاقی مانند یک پدیده تجربی هستند که مدلول وصف اخلاقی واقع می‌شوند. در این کاربرد فقط می‌خواهیم بگوئیم اخلاقیات جامعه، فلان امر است، بدون اینکه در مقام داوری درباره صدق و کذب آنها باشیم. بر

---

i. Ought.

این اساس، حق اخلاقی برآمده از باورهای اخلاقی جامعه، یعنی برآمده از رسوم، عادات و عرف یک جامعه است. به عنوان نمونه، اگر مردم بر اساس آداب و رسوم یک جامعه حق دارند که به آنها توهین نشود، این یک حق اخلاقی است. وصف «اخلاقی» در حقوق اخلاقی به معنای «در واقع درست است»<sup>i</sup>، نه آنچه آنچه اعضای یک جامعه خاص آن را درست می‌پندارند، نیز به کار می‌رود. گاهی به این معنا از اخلاق، «اخلاق انتقادی»<sup>ii</sup> در مقابل «اخلاق اثباتی یا وضعی»<sup>iii</sup> نیز گفته می‌شود.

در نگاه انتقادی به دنبال آن هستیم که چه چیزی درست و چه چیزی باطل است؛ اما در نگاه اثباتی به دنبال یک امر تجربی هستیم؛ امری که مردم آن را درست یا باطل می‌شمارند. به عنوان مثال، برده نشدن در این معنا یک حق اخلاقی است، اگر چه مردم یک جامعه خاص معتقد باشند برده‌گیری کار درستی است.

مراد از وصف اخلاقی در این بحث نیز معنای دوم است و نقش حقوق در تفکر اخلاقی، توجیه و محدودیت‌های عمل است، نه توصیف اوضاع و شرایط.

(Jones, 1994: 45-48.)

### نقد و بررسی

دو ویژگی سلبی و اثباتی یادشده برای حق اخلاقی مبهم است. از یک طرف دقیقاً معلوم نیست آنچه معلول قوانین موضوعه از سوی حکومت‌ها نباشد، چه چیزی خواهد بود. عنوان سلبی مذکور، عنوان عامی است که شامل امور بسیاری از جمله

i . What is indeed right.

ii . Critical morality.

iii . Positive morality.

عرف، آداب و رسوم جامعه، دین، اساطیر، قوانین طبیعی و ابداعات جدید - مانند جنبش‌های مردمی که به دنبال حقوق جدیدی هستند که نه برآمده از آداب و رسوم یک جامعه است و نه برآمده از قوانین موضوعه از سوی حکومت - می‌شود. آیا هر حقی که از امور یادشده به وجود آید، حق اخلاقی است؟ مشکل دیگر، ابهامات زیادی است که در تعیین دقیق هر یک از این امور وجود دارد.

از سوی دیگر، قیود اثباتی یادشده نیز مبهم و محل تأمل است؛ زیرا: اولاً، مراد از این قید که حق اخلاقی حقی است که در واقع درست باشد، چیست؟ آیا درستی به معنای مطابقت با واقع است؟ به علاوه، چه کسی باید تشخیص دهد امری در واقع درست است یا نه؟ آیا کسی که به آداب و رسوم و سنت‌هایی معتقد است و آن را درست می‌داند، می‌تواند در این زمینه داوری کند؟ در مثال برده‌گیری، چرا اعتقاد کسانی که آن را درست می‌دانند، موجب نمی‌شود برده‌گیری یک حق اخلاقی باشد؛ ولی اعتقاد کسی که می‌گوید برده‌گیری باطل است و عدم برده‌گیری را حق اخلاقی می‌داند، صحیح است؟

ثانیاً، مقصود از مبنا و واقعیت چیست؟ آیا کسی که متحمل ضرری شده است، همین تحمل ضرر، مبنا و واقعیتی است که حق اخلاقی را برای کسی ثابت می‌کند؟ آیا تحمیل هر ضرری به دیگران موجب ثبوت حق اخلاقی برای آنها می‌شود یا اینکه ثبوت آن مبتنی بر یک نظام اعتقادی خاصی است؟ آن نظام اعتقادی چیست و چرا درست است؟

### 1-3. حق دینی

منشأ حق منحصر به قانون و اخلاق نیست؛ بلکه دین نیز یکی از مهم‌ترین منشأهای حق است. اگر چه بر اساس برخی از نظریات پیش گفته در مورد

حقوق اخلاقی، حق اخلاقی شامل حق برآمده از دین نیز می‌شود، با توجه به اینکه مطابق بعضی از دیدگاه‌ها حق اخلاقی را حقی مطابق اصول و نظام‌های اخلاقی می‌دانست و نیز با توجه به اینکه در اعتقاد برخی از نظریه‌پردازان اخلاق مستقل از دین است،<sup>i</sup> از این رو مناسب است - هر چند به صورت اجمالی - در مورد منشأ بودن دین برای حقوق اشاره‌ای داشته باشیم.<sup>ii</sup>

پشتوانه جعل حقوق برای انسان، به تکامل رساندن انسان است و با توجه به اینکه خود انسان قادر به فهم کامل و دقیق ابعاد وجودی خود و سایر موجودات و نیز کمالات آنها از یک سو و افعال موصل یا متناسب با آن کمالات از سوی دیگر و نیز تأثیر و تأثر افعال موجودات نسبت به همدیگر از سوی سوم نیست، از این رو، فقط خداوند می‌تواند حقوقی را به درستی برای انسان و سایر موجودات اعتبار کند و از طریق وحی به پیامبران در مجموعه‌ای به نام دین ابلاغ کند. (جوادی آملی، 1384: 767 - 772)

در نتیجه، فقط دین توحیدی - که به نظر ما تنها دین کامل و غیر محرف

---

i. کانت در مورد رابطه دین و اخلاق در مقدمه چاپ اول کتاب *دین در محدوده عقل محض* می‌نویسد: «تا آنجا که اخلاق مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان فاعل مختاری است که به دلیل مختار بودن، خود را به وسیله عقل به قوانین مطلق محدود کرده است، برای اینکه تکلیف خود را بشناسد، نیازمند به موجود دیگری بالای سر انسان نیست و نیز برای عمل به وظیفه، محتاج به انگیزه‌ای غیر از لحاظ خود قانون نیست... بنابراین اخلاق به خاطر خودش به هیچ وجه نیازی به دین ندارد؛ بلکه به برکت عقل عملی محض، خودکفا و بی‌نیاز است.» (Kant, 1998: 33)

ii. مقصود از دین در این مقام، مجموعه‌ای از اندیشه‌های ناظر به هست‌ها و نیست‌ها و اصول ناظر به رفتارهایی است که از ناحیه خداوند به پیامبران الهی به صورت وحی نازل شده است. از میان ادیان توحیدی به دین اسلام اشاره اجمالی می‌شود. همچنین چون بحث اصلی این نوشتار بررسی حقوق برآمده از دین نیست؛ از این رو در مقام بیان همه حقوق برآمده از دین اسلام نیز نخواهیم بود.

توحیدی در این زمان دین اسلام است - می‌تواند دقیق‌ترین و کامل‌ترین حقوق را بیان کند.

## 2. تقسیم حق به اهم و مهم

یکی از تقسیمات حق، دسته‌بندی آن به حق‌های اهم و مهم است. علت وجود این تقسیم برای حق می‌تواند یکی از امور زیر باشد:

یک. گاهی برخی از حق‌ها نسبت به هم به گونه‌ای هستند که بدون فرض برخی از آنها نمی‌توان حق‌های دیگر را فرض کرد. برای نمونه، بدون فرض حق حیات، فرض حق مسکن، پوشاک و خوراک درست نیست. بر این اساس، حق حیات اهمیت بیشتری نسبت به حق‌های نامبرده دارد. (Graham, 1985: 95)

دو. گاهی نیز حق‌ها با هم متعارض بوده، امکان استیفای همه آنها نیست. در این صورت، باید حقی استیفا شود که اهمیت بیشتری دارد. تعارض میان حق‌ها نیز در دو ناحیه قابل تصور است:

الف) گاهی میان حق‌های یک فرد تعارض وجود دارد؛ مثلاً شخص روزه‌دار - با قطع نظر از روزه داشتن - از یک سو، حق خوردن غذا دارد و از سوی دیگر، حق رسیدن به تعالی. روشن است که امکان استیفای هر دو حق در حالت روزه وجود ندارد. از این رو حقی استیفا می‌شود که اهمیت بیشتری دارد. در میان دو حق مذکور، حقی مهم‌تر است که استیفای آن، تناسب بیشتری با مطلوب و کمال نهایی آن فرد دارد.

ب) گاهی نیز میان حقوق صاحبان حق‌های مختلف تعارض پدید می‌آید. برای نمونه، در صورتی که میان حق یک فرد در داشتن مسکن با حق جامعه در داشتن خیابان برای تردد تعارض افتد، حقی مهم‌تر است که استیفای آن، هدف و مطلوب افراد بیشتری را محقق می‌کند.



اهمیت بعضی از حقوق بر برخی دیگر امری آشکار است و مورد قبول متفکران در این حوزه قرار گرفته است. دورکین حق‌ها را به ضعیف و قوی تقسیم می‌کند و فقط در مورد معنای قوی آن به حق قائل است که مستلزم تحمیل تکلیف به دیگران خواهد بود. (Jones, 1994: 49)

از نظر دین اسلام، مهم‌ترین حقی که وجود دارد و صرفاً براساس آن می‌توان حقوق سایر موجودات را توجیه کرد، حق خداوند است.

برای این مدعا می‌توان برهانی را بر اساس مقدمات زیر بیان کرد:

1. خداوند وجود دارد: «قالت رسلهم أفي الله شكاً فاطر السموات والأرض».

(ابراهیم / 10)

2. خداوند خالق همه موجودات است: «ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله

ألا هو». (غافر / 62)

3. چون خداوند خالق جهان است، مالک جهان نیز هست؛ زیرا وجود همه موجودات عالم از اوست: «ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع

الأمور». (آل عمران / 109)

4. چون او مالک موجودات است، حق تصرف در آنها را دارد: «ولله ما في

السموات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء». (آل عمران / 129)

5. خداوند دارای علم نامتناهی و حکیم است. از این‌رو موجودات جهان را نه

از روی عبث، که به حق و برای غایات و کمالاتی خلق کرده است: «وهو ألدی

خلق السموات والأرض بالحق». (انعام / 73)

6. اقتضای کمال موجودات - حداقل در برخی از آنها مانند انسان - تحقق

افعال خاصی است. بدین جهت، برای اینکه آن موجودات به هدف و کمال

مقصود از خلقت حکیمانه خود نائل شوند، خداوند در مقام تشریح، حقوقی را

برای آن موجودات اعتبار کرده است. چون فقط خدای متعال مالک موجودات جهان است، صرفاً او حق دارد برای موجودات حق بهره‌مندی از موجودات دیگر را جعل کند و هیچ موجود دیگری چنین حقی ندارد. نمی‌توان فرض کرد انسان‌ها در میان خود توافق کنند که برای خود -یا موجودات دیگر- حقوقی را قائل شوند؛ زیرا انسان نه به خودش و نه به هیچ موجود دیگری هستی نداده است تا مالک آنها بشود و حق تصرف در آنها را داشته باشد و تصرف در ملک غیر نیز بدون اجازه او جایز نیست.

7. از طرف دیگر، هدف نهایی همه موجودات -به ویژه انسان‌ها- بازگشت به خداوند و تقرب به اوست: «صراط الله الّذی له ما فی السموات وما فی الأرض ألاّ إلی الله تصیر الأمور». (شوری / 53)

8. غرض از جعل حقوق، رساندن موجودات به کمال نهایی آنهاست. از این‌رو حقوق موجودات باید طوری فرض شود که متناسب با کمال نهایی آنها (تقرب به خداوند) باشد.

9. تنها راه دستیابی به قرب خداوند، عبادت و اطاعت خداوند است. برای نمونه، در مورد انسان‌ها و جن‌ها آمده است: «وما خلقت الجنّ والإنس الّا ليعبدون». (ذاریات / 56)

از این‌رو تمام حقوق دیگر فقط در سایه حق اطاعت و عبودیت خداوند معنا پیدا می‌کند و این حق خداوند است که موجب پدید آمدن حقوقی برای موجودات عالم می‌شود؛ زیرا این حق منشأ وصول موجودات به کمال نهایی آنهاست. (مصباح یزدی، 1382: 1/106-123؛ هاشمی، 1405: 1/30)

از همین رو پیشوایان دین اسلام تأکید داشته‌اند که ریشه حقوق همه

موجودات و از جمله انسان، حق عبودیت و اطاعت شدن خداوند است. حضرت علی (ع) می فرماید:

و لکنه - سبحانه - جعل حقّه علی العباد أن یطیعوه ... ثمّ جعل - سبحانه - من حقوقه حقّواً افترضها لبعض الناس علی بعض، فجعلها تکافاً فی وجوهها و یوجب بعضها بعضاً و لا یستوجب بعضها آناً ببعض. (نهج البلاغه، خ 216)

همچنین امام سجاده (ع) می فرماید:

إعلم رحمک الله أنّ لله علیک حقّواً محیطة بک فی کلّ حرکتہ حرکتها أو سکینة سکنتها أو منزلة نزلتها أو جارحة قلبتها أو آله تصرّفت بها بعضها أكبر من بعض وأکبر حقوق الله علیک ما أوجبه لنفسه تبارک و تعالی من حقّه الذی هو أصل الحقوق و منه تفرّع... فأما حق الله الأكبر فأنک تعبده لا تشکرک به شیئاً. (مجلسی، بی تا: 74 / 10 و 11؛ ابن شعبه حرانی، 1384ق: 060 - 262)<sup>i</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

1. بدان -خدایت رحمت کند- که خداوند بر تو حقوقی دارد که بر تو احاطه کرده است، در هر حرکت یا سکونی که داری، در هر جایگاهی که قرار می گیری، از هر عضوی از بدن خود یا ابزاری که استفاده می کنی حقوقی وجود دارد که برخی بزرگ تر از برخی دیگر است. برترین حق خداوند چیزی است که برای خودش واجب کرده است، حقی که ریشه تمام حقوق است و حقوق دیگر از آن ناشی می شوند... اما حق بزرگتر خداوند این است که او را عبادت کنی و برای او شریک قائل نشوی. (ر.ک: مصباح یزدی، 1382: 1 / 143 - 151)

## منابع

- قرآن مجيد.
- نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتى.
- آقابخشى، على و مينو افشارى راد، 1379، فرهنگ علوم سياسى، تهران، چاپار.
- آفايى، بهمن، 1378، فرهنگ حقوقى بهمن: انگليسى- فارسى، تهران، كتابخانه گنجش دانش.
- آل بحر العلوم، سيد محمد، 1303، بلغة الفقيه، شرح و تعليق سيد محمد تقى آل بحر العلوم، ج 1، تهران، امام صادق U.
- آملى، هاشم، 1313، المكاسب و البيع، تقريرات النائينى، ج 1، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
- ابن فارس، احمد بن زكريا، 1404، معجم مقاييس اللغة، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، ج 2، قم، مكتب الإعلام الإسلامى.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله، بى تا، الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألهين، قم، بيدار.
- ابن شعبه حرانى، حسن، 1484، تحف العقول، تصحيح: على أكبر غفارى، تهران، كتاب فروشى اسلاميه.
- ابن عباد، اسماعيل، 1414، المحيط فى اللغة، تحقيق محمد حسين آل ياسين، ج 2، بيروت، عالم الكتب.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، 1505، لسان العرب، ج 10، قم، أدب حوزة.
- ابوالسعود، رمضان محمد و، همام محمد محمود زهران، 1998، مبادئ القانون (المدخل للقانون و الإلتزامات)، اسكندريه، دارالمطبوعات الجامعية.
- اراكى، محمدعلى، 1515، كتاب البيع، ج 1، قم، اسماعيليان.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد، 1399، الصحاح، و هو تاج اللغة و صحاح العربية، ج 4، بيروت، دارالعلم للملايين.

- انصاری، مرتضی، 1418، *المکاسب*، ج 3، قم، الهادی.
- آنیس، ابراهیم و دیگران، 1272، *المعجم الوسیط*، ج 1، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- توحیدی، محمد علی، 1212، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، تقریرات ابیحات ابو القاسم موسوی خوئی، ج 2، بیروت، دارالهادی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، 1378، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، ج 3، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- \_\_\_\_\_، 1575، *مقدمه عمومی علم حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- جوادی آملی، عبدالله، 1484، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، 1363، *انه الحق، یازده رساله فارسی فلسفی، منطقی، عرفانی*، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، 1565، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء.
- حسینی حائری، سید کاظم، 1221، *فقه العقود*، ج 1، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- حسینی شاهرودی، سید علی، 1499، *محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المحرمه*، تقریرات ابیحات ابی القاسم الموسوی الخوئی، ج 2، قم، دار الکتاب الاسلامی.
- حسینی زردی، عبدالله شهاب الدین، 1363، *الحاشیة علی تہذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف، 1262، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید (و یلیه رسالہ التصور و التصدیق لمصدر)*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، 1212، *قواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خراسانی، محمدکاظم، 1406، *حاشیة المکاسب*، تحقیق سیدمهدی شمس الدین، بی جا، وزارت ارشاد اسلامی.
- خوانساری، موسی بن محمد، 1418، *منیة الطالب فی شرح المکاسب*، ج 1، قم، مؤسسه

النشر الاسلامی.

- دانش پژوه، مصطفی و قدرت الله خسروشاهی، 1381، فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- رازی، قطب‌الدین، بی تا، شرح المطالع فی المنطق، قم، نجفی.
- راسخ، محمد، 1381، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش، تهران، طرح نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، 1262، المفردات فی غریب القرآن، بی جا، مرتضویه.
- رضا، أحمد، 1377، معجم متن اللغة: موسوعة لغویة حديثة، ج 2، بیروت، دار مکتبة الحیاء.
- روحانی، محمدصادق، 1418، منهاج الفقاهة: التعليق علی مکاسب الشیخ الاعظم، ج 3، بی جا، العلمیه.
- زبیدی، محمد مرتضی، 1306، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 6، بیروت، الحیاء.
- سبزواری، هادی، 1380، شرح المنظومة: قسمة الحکمة، غرر الفرائد و شرحها، مع تعلیقة حسن حسن زاده الآملی، ج 2، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، 1272، کتاب المشارع و المطارحات، در مجموع مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج 1، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرتونی لبنانی، سعید خوری، 1889، أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ج 1، بیروت، مرسلی الیسوعیه.
- صدر، سیدمحمد، 1416، ماوراء الفقه، ج 3، بیروت، دارالاضواء.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 1414، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، صححه و علق علیه حسن حسن زاده آملی، ج 1، تهران، مؤسسة الطباعة و النشر.
- \_\_\_\_\_، 1368، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، ج 1، قم، مصطفوی.
- طباطبائی، محمدحسین، 1550، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی

مطهری، ج 2، قم، دارالعلم.

- \_\_\_\_\_، 1393، *الميزان في تفسير القرآن*، ج 2، بيروت، اعلمی.
- \_\_\_\_\_، 1262، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، 1378، *حاشية المكاسب*، ج 1 و 2، قم، اسماعیلیان.
- عسکری، ابوهلال، 1212، *معجم الفروق اللغوية*، قم، جامعة المدرسين.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، 1418، *حاشية كتاب المكاسب*، ج 1، قم، مجمع الذخائر الاسلامية.
- فرانکنا، ویلیام.کی، 1380، *فلسفة اخلاق*، تهران، حکمت.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، 1505، *کتاب العين*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجرة.

- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، 1212، *القاموس المحيط*، ج 3، بيروت، دارإحياء التراث العربي.
- فیومی، احمد بن محمد، 2001، *المصباح المنير*، ج 1 و 2، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
- کاتوزیان، ناصر، 1474، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، بی جا، بهمن برنا.

- کاتوزیان، ناصر، 1377، *فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق*، ج 1، تهران، سهامی انتشار.
- کبالی، عبدالوهاب و دیگران، 1981، *موسوعة السياسة*، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- گاراندو، میکائل، 1383، *لیبراليسم در تاريخ اندیشه غرب*، ترجمه: عباس باقری، تهران، نی.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، ج 74، تهران، المكتبة الاسلامية.
- مرعشلی، ندیم و أسامه مرعشلی، 1974، *الصالح في اللغة و العلوم: تجديد صحاح العلامة - الجوهري و المصطلحات العلمية والفنية للمجامع و الجامعات العربية*، ج 1، بيروت، دارالحضارة العربية.
- مصباح یزدی، محمدتقی، 1377، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش شهید محمد مهربانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

- \_\_\_\_\_، 1367، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، ج 1 - 3، قم،

در راه حق.

- \_\_\_\_\_، 1282، نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی‌نیا، ج 1 و 2، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- مطهری، مرتضی، 1303، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، 1361، بیست گفتار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، 1381، حکمت‌ها و اندرزها، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، 1378، نظام حقوق زن در اسلام در مجموعه آثار، ج 19، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، 1381، یادداشت‌های استاد مطهری، ج 3، تهران، صدرا.
- معین، محمد، 1262، فرهنگ فارسی، ج 1، تهران، امیرکبیر.
- موحد، محمدعلی، 1381، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران، کارنامه.
- موسوی خمینی، سید روح الله، 1366، کتاب البیوع، ج 1، قم، اسماعیلیان.
- واحدی، قدرت‌الله، 1376، مقدمه علم حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- هاشمی، سید محمود، 1505، مباحث الحجج و الأصول العملية: الحجج و الامارات، تقریر آپجاث سید محمد باقر صدر، ج 1، بی‌جا، المجمع العالمي للشهید الصدر.
- یتربی قمی، سیدعلی، 1376، مقدمه علم حقوق و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، قم، نوید اسلام.
- Axford, Barrie and Others, 1997, Politics: An Introduction, first published, London, Routledge.
- U.S.A, Cambridge.
- B. Brandt, Richard, 1992, Morality, Utilitarianism, and Rights, first published.
- B. Rasmussen, Douglas, and J. Denuyl, Douglas, 1991, Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order, first printing, U.S.A, Open court.
- Campbell, Tom, 2006, Right: A Critical Introduction, first published, London, Rutledge.
- Crowther, Jonathan, 1995, Oxford Advanced Learner's Dictionary,



fifth edition, New York, Oxford university press.

- D. Tansey, Stephen, 2000, Politics: The Basics, second edition, London and new york, Rutledge.
- Donnelly, Jack, 1993, Universal Human Rights in Theory and Practice, third printing, London, Cornell university.
- Dworkin, Ronald, 2001, Taking Rights Seriously, eighteenth printing, U.S.A, Harvard university press, Cambridge.
- Gewirth, Alan, 1996, The Community of Rights, Chicago, university of chicago.
- Graham, Gordon, 1985, Politics in its Place, New York, Oxford.
- Hart, H. L. A, 2001, Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory, reprinted, New York., Oxford.
- Heywood, Andrew, 2004, Political Theory: An Introduction, third edition, New York, Palgrave. Macmillan.
- Hohfeld, Wesley Newcomb, 1919, Fundamental Legal Conception, reprinted London, Yale university press.
- Jones, peter 1994 Rights, first published, New York, St. martin's press.
- Kant, Immanuel, 1998, Religion Within The Boundaries Of Mere Reason, ed. Allen Wood and George Digiovanni, New York, Cambridge.
- Knowles, Dudley, 2002, Political Philosophy, reprinted London, Rutledge.
- Carson, Thomasl and K. Moser, Paul, 1997, Morality and The Good Life, New York, Oxford University press.
- Lyons, David, 1994, Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory, New York, Oxford.
- M. Benditt, Theodore, 1982, Rights, first published, New Jersey, Roman and Littlefield.
- Morris, William, 1973, The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language, fourth edition, New York, American heritage publishing co., inc.
- N. Bittle, Celestine, and M. Cap, O. F. 1950, Man and Morals: Ethics, U.S.A, The Bruce publishing company Milwaukee.
- Pojman, Louis, 2003, Global Political Philosophy, U.S.A, McGraw-Hill.
- Plant, Raymond, 1992, Modern Political Thought, reprinted, U. S A, Blackwell.
- R. White, Alan, 1985, Rights, reprinted, New York, Oxford.
- Random, house, 1995, Webster's Encyclopedic Unabridged

Dictionary of the English Language, New York, Gramercy.

- Raz, Joseph, 1986, The Morality of Freedom, first published, New York, oxford, Clarendon press.

- Swift, Adam, 2004, Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians, U.S.A, Blackwell.

- Waldron, Jermey, 1993, "Rights" in A companion to contemporary political philosophy, ed. Goodin, Robert E. and Pettit, Philip, U.S.A, Blackwell.

- Waldron, Jeremy, 1984, Theories of Rights, first published New York, Oxford.

- Wellman, Carl, 1985, A Theory of Rights, U. S. A, Rowman and Allanheld publishers.

