

صاحبان حق

سید محمود نبویان*

چکیده

ثبوت حق در جهان خارج، مستلزم فرض متعلق و صاحب حق است. بدون چنین فرضی نمی‌توان وجود هیچ‌گونه حقی را در جهان خارج تصور کرد. یکی از مباحث اصلی در حوزه فلسفه حق، بحث صاحبان حق است. آیا وجود شرط یا شروطی درباره صاحب حق ضروری است؟ آیا شعور و زندگی از شرایط مالک حق بودن است؟ آیا حیوانات، گیاهان و جمادات را می‌توان صاحب حق دانست؟ نویسنده در این مقاله به بررسی موضوع از دیدگاه صاحب‌نظران غربی پرداخته، آنها را با منابع اصیل اسلامی برابر می‌نهد و نتیجه می‌گیرد که برخلاف نظریات فلاسفه غربی وجود هیچ‌گونه شرطی در موجودات برای صاحب حق بودن ضروری نیست، و برای هر موجودی می‌توان حقوق تکوینی و نیز امکان داشتن حقوق اعتباری را فرض کرد.

کلیدواژه‌ها: حق، صاحب حق، فلسفه حق، حقوق حیوانات و گیاهان و جمادات.

مقدمه

یکی از مباحث اصلی دربارهٔ حق، بحث صاحبان حق است. هر حقی در خارج، ضرورتاً برای موجودی - یعنی صاحب حق - ثابت می‌شود. اما صاحب حق چه ویژگی‌ای باید داشته باشد، تا حق برای او ثابت شود؟ آیا هر موجودی می‌تواند مالک حق باشد؟ آیا حق منحصر به موجودات زنده و باشعور است؟ آیا مردگان، نسل‌های آینده، انسان‌های خوابیده، حیوانات، گیاهان و جمادات دارای حقوق هستند؟

صاحبان حق

چنان‌که در نوشتار دیگری که در همین مجله آمده است^(۱) روشن شد، حق در معنای اصطلاحی‌اش به معانی بسیاری به کار می‌رود؛ و مراد از حق در اصطلاح موردنظر، اصطلاح حق در ترکیب «حق داشتن» است، نه ترکیب «حق بودن». همچنین حق در ترکیب «حق داشتن» به معنای «امتیاز» است. هنگامی که می‌گوییم پدر بر فرزندان خود حق اطاعت شدن دارد، یعنی پدر دارای «امتیاز» اطاعت شدن است.

اما فرض ثبوت حق در خارج، آشکارا مستلزم فرض موجودی است که حق برای او ثابت باشد. بدون فرض صاحب حق، لحاظ حق و ثبوت آن در خارج تصورپذیر نیست. حق همیشه «برای موجودی» ثابت می‌شود. اما آیا موجود باید صفات ویژه‌ای داشته باشد تا حق برای او ثابت شود؟

این مسئله پذیرفته شده است که اگر حق بخواهد مالکی داشته باشد، مالکانش می‌توانند «اشخاص» باشند. مقصود از اشخاص، انسان‌های بزرگسالی‌اند که توانایی کامل در اعمال قابلیت‌های خود دارند؛ اما این تعریف از اشخاص همهٔ انسان‌ها را دربر نمی‌گیرد. آیا افراد بیهوش یا دیوانگان دارای حق‌اند؟ کودکان، جنین و نسل‌های آینده چطور؟ آیا حق با اتمام زندگی پایان می‌یابد یا مردگان نیز دارای حق‌اند؟^(۲) آیا حیوانات نیز حق دارند و اگر آری آیا همه‌شان دارند یا برخی از آنها؟ آیا گیاهان نیز حقوقی دارند؟ ما نگران تخریب جنگل‌های باران‌خیز آمازون و

آلودگی رودخانه‌هاییم؛ اما آیا می‌توان از این مسئله نتیجه گرفت که جنگل‌ها و رودخانه‌ها دارای حق‌اند؟ همچنین ما نگران از بین رفتن دست‌ساخته‌های بشر مانند آثار هنری و ساختمان‌های زیبا هستیم؛ پس آیا باید فرض کنیم که نقاشی‌ها، مجسمه‌ها و ساختمان‌ها حقی دارند؟^(۳)

پاسخ به این پرسش که مالکان حق، چه موجوداتی‌اند، کاملاً وابسته به آن است که ما چه موضعی در برابر معنای حق بگیریم. برای نمونه، کسانی که نظریه «انتخاب»^(۴) را پذیرفته‌اند، حقوق را تنها برای موجوداتی ثابت می‌دانند که قابلیت‌گزینش داشته باشند؛ به همین سبب، کودکان و همه کسانی را که قابلیت انتخاب و عمل بر پایه اراده عقلانی ندارند - مانند حیوانات، گیاهان و جمادات - فاقد حق می‌دانند.^(۵)

کسانی که طرفدار نظریه «سود»^(۶) هستند، معتقدند هر موجود دارای نفعی می‌تواند صاحب حق نیز باشد؛ ولی مشکل این نظریه آن است که مفهوم «منفعت»، مفهومی لغزنده است و به گونه دقیق معین نیست کدام دسته از موجودات دارای منفعت‌اند تا صاحب حق به شمار آیند. در گسترده‌ترین حالت این مفهوم، منفعت بیانگر هر چیزی است که برای موجودی، مفید باشد. از این‌رو، کاملاً بامعناست اگر بگوییم به سود گیاهان است که خاک خوب و آب فراوان داشته باشند؛ یا به منفعت کوسه‌هاست که منابع فراوانی از ماهی‌های کوچک برای خوردن داشته باشند. پس این موجودات باید دارای حق باشند.^(۷)

اما در نظریه سود، گرچه منافع، شرط ضروری صاحب حق بودن است، شرط کافی آن نیست. بدین جهت، گروهی معتقدند که منافع، منحصر به موجودات دارای شعور است؛ موجوداتی که دست‌کم درد و لذت را درک می‌کنند. بنابر این نظریه، اگرچه گیاهان و سنگ‌ها حق ندارند، کوسه‌ها و گوسفندان دارای حق‌اند. گاهی نیز قید دیگری علاوه بر شعور افزوده می‌شود. برای نمونه، گفته می‌شود منافع، منحصر به موجود دارای شعوری است که قابلیت استفاده از زبان و افکار پیچیده، خودآگاهی، آگاهی از حیات و روبه‌رو شدن با مرگ را داشته باشد. در این صورت، حیوانات نیز صاحب حق نخواهند بود.^(۸)

ملاحظه می‌شود که پذیرش هر نظریه‌ای درباره معنای حق، تأثیر مستقیمی بر تعیین دقیق

مالکان آن دارد. بر پایه نظریه پذیرفته شده، حق امتیازی است که برای صاحب حق اثبات می‌شود و فرض هیچ‌گونه شرطی درباره صاحب حق، ضرورتی ندارد. از این رو، حق‌ها منحصر به موجودی ویژه نیست و می‌توان آنها را به موجودات گوناگون نسبت داد.

در نگاهی کلی، می‌توان حق را از جهت مالکان آن به دو دسته حق‌الله و حق غیرخدا تقسیم کرد. حقوق غیرخدا - برخی از آنها که در عالم ماده فرض می‌شوند - نیز به حقوق انسان‌ها، حقوق حیوانات، حقوق گیاهان و حقوق جمادات تقسیم‌پذیر است.^(۹) در اندیشه اسلامی، حقوق همه موجودات به رسمیت شناخته شده است. از این رو، بنابر ترتیب مزبور، برخی از حقوق مالکان آنها را بیان می‌کنیم.

الف) حق‌الله

در اندیشه اسلامی درباره حق خداوند تأکیدهای فراوانی شده است. قرآن کریم رعایت حق خداوند و اعطای آن را از مردم می‌خواهد.^(۱۰) حضرت امیرالمؤمنین^(ع) و امام سجّاد^(ع) (۱۲) حقوق خداوند را بیان، و تأکید کرده‌اند که ریشه هر حقی، حق خداوند است و حق اکبر خداوند بر بندگان این است که او را بپرستند و برایش شریک قایل نشوند. البته حقوق خداوند به تکوینی و اعتباری تقسیم می‌شود؛ یعنی خداوند بلندمرتبه هم دارای حقوق تکوینی است و هم حقوق اعتباری.

خداوند چون آفریدگار و مالک ماسوای خویش است، حق تصرف در آنها را دارد؛ حقی که تکوینی است. همچنین خداوند حق جعل حقوق را دارد و این حق منحصر به اوست. او حقوق را جهت استکمال انسان‌ها برایشان اعتبار می‌کند. حق جعل و اعتبار حقوق که خداوند دارای آن است، نه حقی اعتباری، بلکه حقی تکوینی و ذاتی - یعنی ذاتی باب برهان - است. به دیگر سخن، اتصاف ذات خداوند به این حق، نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست؛ زیرا در غیر این صورت تسلسل لازم خواهد آمد. وجه تسلسل این است که می‌توان پرسید این حق را چه کسی برای خداوند اعتبار کرده است؟ روشن است که هیچ موجودی جز خداوند حق جعل حق برای او را

ندارد؛ و باید پذیرفت که حق جعل حقوق را، که برای خداوند ثابت است، خداوند برای خود اعتبار کرده است. آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که آیا خداوند حق داشته است که برای خود حق جعل حقوق را اعتبار کند. آن حق، اعتباری است یا تکوینی؟ اگر آن حق نیز اعتباری باشد، پرسش مزبور تکرار شده، تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. از این‌رو در میان حقوق خداوند باید به حقی برسیم که تکوینی است نه اعتباری. خداوند به سبب اینکه آفریدگار و مالک ماسوای خویش است، حق ولایت و تصرف بر آنها و جعل حقوق و تکالیف برایشان دارد؛ حقی که غیراعتباری و تکوینی است.

اما این ابهام هست که آیا می‌توان برای خداوند حق اعتباری فرض کرد. به عبارت دیگر، با توجه به معنای اعتبار - که عبارت است از اعطای حد امری حقیقی در مقام فرض به شیء دیگری که آن امر حقیقی را ندارد^(۱۳) پرسش این است که خداوند چه چیزی را ندارد که برای خود اعتبار کند و در مقام فرض و اعتبار به خود بدهد؟ آیه ۱۴۱ سوره «انعام» که می‌فرماید در وقت درو و برداشت، حق خداوند را بدهید، (برای نمونه مقدار مشخصی گندم را باید به فقرا یا افراد دیگر بدهید)، این حق، اعتباری است، نه تکوینی؛ زیرا اختصاصات و امتیازات تکوینی خداوند اموری نیستند که قابل اعطا از سوی انسان‌ها باشند. اما آیا می‌توان برای خداوند حق اعتباری مزبور را فرض کرد؟ آیا اختصاص آن مقدار گندم به خداوند، امری تکوینی نیست؟ به دیگر سخن، آیا اختصاص معلول به علت، امری تکوینی نیست؟ اگر تکوینی است، اعتبار در اینجا چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ هنگامی خداوند به صورت تکوینی امری را واجد است، جایی برای اعتبار باقی نمی‌ماند. آیا چنین اعتباری لغو نیست؟

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگر این اعتبار به غرض اعطای امری به خداوند باشد، امری لغو خواهد بود؛ اما اگر فرض اعتبار حق برای خداوند به سبب اغراضی باشد که به انسان‌ها و کمالات آنها بازگردد، فرض حقوق اعتباری برای خداوند، لغو نخواهد بود. پدری را در نظر می‌گیریم که به فرزندان خود از سرمایه‌های متعلق به خود اشیایی را داده است تا بر روی آنها کار کنند؛ اما برای خود نیز حق برداشت درصد معینی از سود کار آنها را قرار داده است تا در صورتی

که فرزندان او به سبب بروز مشکلاتی دچار محرومیت و تنگ دستی شدند، کمکشان کند. در این مثال اگرچه جعل حق - به ظاهر - مشکلی از پدر حل نمی‌کند، اعتبار حق مزبور لغو نیست. خداوند نیز بر اساس حکمت‌هایی، ممکن است حقوقی را برای خود جعل کند تا انسان‌ها بر پایه رعایت آن حقوق به کمالات خود برسند. بنابراین اگر استکمال انسان‌ها مستلزم رعایت اموری در ارتباطشان با خداوند باشد، خداوند برای خود نیز حقوقی را - مانند حقوق بیان‌شده در آیه مزبور - اعتبار می‌کند؛ چنان‌که ملکیت را نیز در برخی موارد برای خود اعتبار کرده است. (۱۴)

از سوی دیگر، با توجه به اینکه انسان‌ها با مفاهیم و واژگان سروکار دارند و برای تفهیم و تفاهم از آنها استفاده می‌کنند، خداوند نیز برای رساندن مقصود خویش از واژگان و امور اعتباری سود می‌جوید. اگر خداوند از این امور استفاده نمی‌کرد، ما نمی‌توانستیم به مراد او دست یابیم. برای نمونه، روشن است که خداوند دارای مکان نیست؛ اما ما هنگام نماز باید به سمتی ویژه (قبله) بایستیم و نماز بخوانیم، و هنگام قنوت، دست‌هایمان را به سوی آسمان بلند کنیم. دلیل این کار چیست؟ آیا خداوند در آسمان و یا مکانی ویژه است؟ یا اینکه خداوند در همه جا هست ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۱۵) چرا نماز به سمت مکان دیگری غیر از کعبه باطل است؟ پاسخ: زیرا «ما» پشت و رو و چپ و راست داریم. اگر وجود ما نیز جهت نداشت، جهت ویژه‌ای برای قبله تعیین نمی‌شد؛ اما از آنجا که دارای چنان جهاتی هستیم، کعبه به منزله نمادی در نظر گرفته شده است و ما موظفیم هنگام نماز، به آن سو نماز بخوانیم.

در مسائل حقوقی نیز هنگامی که می‌گوییم خداوند دارای حق است، به سبب رعایت حال ماست؛ به گونه‌ای که هر موجودی بخواهد با ما سروکار داشته باشد، باید با همین مفاهیم سخن بگوید. به دیگر سخن، این مسئله نه از جهت نقص و نیاز فاعل، بلکه به سبب نقص قابل است. (۱۵)

ب) حقوق غیرخدا

۱. حقوق انسان‌ها

از حقوقی که در اندیشه اسلامی بر آن تأکید فراوانی شده، حقوق انسان‌هاست. قرآن کریم در

موارد پرشماری به حقوق انسان‌ها پرداخته است. برای نمونه، به حق طلبکار،^(۱۶) قصاص،^(۱۷) سائل و محروم،^(۱۸) والدین،^(۱۹) زن‌های مطلقه،^(۲۰) یاری مؤمنان،^(۲۱) خویشاوند، مسکین و ابن سبیل^(۲۲) اشاره شده است.

حضرت علی علیه السلام نیز رعایت حقوق متقابل والدین و فرزندان،^(۲۳) حقوق متقابل مردم و حاکم^(۲۴) و حقوق دوستان در برابر یکدیگر^(۲۵) را لازم می‌شمارند. در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام بحث حقوق انسان‌ها با تفصیل بیشتری آمده است. برخی کسانی که از حقوقشان در این رساله سخن گفته شده، عبارت‌اند از: حاکم، مردم، استاد، شاگرد، همسر، مادر، پدر، فرزند، برادر، کسی که به تو نیکی کرده است، مؤذن، امام جماعت، هم‌نشین، همسایه، رفیق و مصاحب، شریک، طلبکار، کسی که با تو معاشرت می‌کند، کسی که بر ضد تو ادعایی مطرح می‌کند، کسی که تو بر ضد او ادعایی را مطرح می‌کنی، کسی که با تو مشورت می‌کند، کسی که به تو مشورت می‌دهد، کسی که از تو نصیحتی خواسته است، کسی که تو را نصیحت می‌کند، بزرگسالان، خردسالان، سائل، مسئول، کسی که موجب شادی تو شده است، کسی که با گفتار یا رفتار به تو بدی کرده است، هم‌کیشان و اهل ذمه.^(۲۶)

البته حقوق در نظر امام سجاد علیه السلام منحصر به این موارد نیست.^(۲۷) ایشان پس از بیان حقوق مزبور، تصریح می‌کنند: «ثمّ الحقوق الجارية بقدر علل الاحوال و تصرف الاسباب: حقوق دیگری هستند که بر اساس مقتضیات زمان و پیشامدهای جدید مطرح می‌شوند.» ایشان از سوی دیگر معتقدند که افزون بر حقوقی که انسانی بر انسان دیگر دارد، اعضا و جوارح انسان، افعال و نیز اموال انسان دارای حقوق‌اند.^(۲۸) و^(۲۹)

نکته دیگر این است که اندیشه اسلامی میان زن و مرد در برخورداری از اصل حقوق، تفاوتی قایل نشده است. به رسمیت شناختن «حق مالکیت زنان» در کنار مردان از امتیازات این اندیشه است که در همان آغاز ظهور خویش، بیش از چهارده قرن پیش آن را مطرح ساخته است. در اندیشه اسلامی، زن حق مالکیت دارد و در تمام دوران زندگی می‌تواند به دلخواه خویش در ثروت و اموال خود تصرف کند. همسر زنی مسلمان حق ندارد بدون اجازه در اموال او تصرف

کند. (۳۰) قرآن کریم درباره حق مالکیت زنان می‌فرماید: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ (نساء: ۳۲) واژه اکتساب در این آیه - که حق مالکیت زنان را به رسمیت شناخته است - به معنای به دست آوردن است. این واژه معنای گسترده‌ای دارد و این معنا کوشش‌های اختیاری و آنچه را انسان به وسیله ساختمان طبیعی خود می‌تواند به دست آورد، دربر می‌گیرد. (۳۱)

بنابراین هریک از زن و مرد مالک دستاورد و تلاش خود در تجارت، زراعت و دیگر انواع معاملات است. (۳۲) با اینکه در دوران جاهلیت، زن از حق تملک ارث محروم بوده، قرآن کریم حق ارث را برای زنان به رسمیت شناخته است: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (نساء: ۷)

«حضور سیاسی زنان» نیز از اموری است که با تولد اسلام، به رسمیت شناخته شده است. برای نمونه، در سال سیزدهم بعثت در هنگامه حج، هفتاد و پنج نفر که یازده نفر آنها اوسی و دو نفر زن بودند، همراه قافله حج از یثرب وارد مکه شدند و در دوازدهم ذی‌حجه در دامنه عقبه منا (۳۳) دومین پیمان را شبانه و به گونه پنهانی با پیامبر ﷺ بستند. آنان در این پیمان متعهد شدند که اگر پیامبر به شهر آنها هجرت کند، همچون زنان و فرزندان‌شان از او پشتیبانی کنند، و با هرکس که به جنگ با وی برخاست، بجنگند. به همین سبب، این بیعت را «بیعة الحرب» نیز نامیده‌اند. (۳۴) همچنین پیامبر اسلام ﷺ پس از فتح مکه با زنان مسلمان این شهر پیمان بست که آنها چیزی را با خداوند شریک نسازند، دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، به بهتان بچه‌های حرام‌زاده خود را به شوهر نیندند و در کار نیک از پیامبر نافرمانی نکنند. (۳۵)

در اندیشه اسلامی زن حق شرکت در دفاع از جامعه و کارهای سختی مانند جنگ با دشمنان را نیز دارد. در صدر اسلام، زنان مسلمان در جنگ‌ها شرکت می‌کرده‌اند و نقش‌های مهمی را بر عهده می‌گرفته‌اند. برای نمونه، کمک‌رسانی به رزمندگان، نگاهداری وسایل آنان، تدارکات و پشتیبانی جبهه جنگ از قبیل تهیه و حمل غذا و رساندن آب به رزمندگان، تهیه دارو، تعمیر تجهیزات جنگی آسیب‌دیده، انتقال مجروحان به پشت جبهه، درمان مجروحان و تخلیه شهدا از

جمله کارهایی بوده است که زنان حق انجام آنها را داشته‌اند. (۳۶)

از سویی دیگر، در اندیشه اسلامی حقوق انسان منحصر به زندگی و پس از تولد او نمی‌شود؛ بلکه برای انسان در حالت پیش از تولد و با استقرار نطفه در رحم، حقوقی ثابت شده است؛ (۳۷) چنان‌که پس از مرگ نیز دارای حقوقی است. (۳۸) همچنین نسل‌های آینده نیز مانند نسل حاضر دارای حقوقی هستند. برای نمونه، در استفاده از منابع طبیعی - مانند دریا، جنگل و منابع زیرزمینی - نسل حاضر باید حقوق نسل‌های آینده را به رسمیت بشناسد و نباید به گونه‌ای از آن منابع بهره‌برد که نسل‌های آینده از آن محروم شوند. (۳۹)

در بسیاری از کتاب‌های روایی، معصومان علیهم‌السلام به حقوق انسان‌ها از جوانب گوناگون پرداخته‌اند. (۴۰)

با این‌همه، اندیشه غرب، هم از جهت تاریخی و هم از جهت اهمیت دادن به حقوق مزبور و بیان تفصیلی آنها دچار نقصان بسیاری است که برخی از آنها بدین قرارند:

الف) برخی افراد پیشینه مطرح شدن «حق اخلاقی» (۴۱) را در اندیشه غربی به ویلیام اکام می‌رسانند. (۴۲) برخی دیگر معتقدند که نزدیک به شصت سال پیش دیوید راس آن را در کتاب خود به نام *حق و خیر* (۴۳) مطرح کرده است. (۴۴)

ب) به اعتقاد اشتراوس (۴۵) آغاز پیدایش «حقوق اساسی بشر» مانند حق حیات، آزادی و مالکیت در اندیشه غربی به هابز (۴۶) بازمی‌گردد. اهمیت فراوان هابز در این است که او حق طبیعی را از قانون طبیعی جدا کرده؛ جداسازی‌ای که در طول مدرنیته نیز دوام یافته است. (۴۷) از نظر هابز، قوانین طبیعی افزون بر اینکه تکالیفی را بر ما تحمیل می‌کنند، مانند این تکلیف که نباید شخص دیگر را بکشیم، حقوق طبیعی را نیز به ما می‌دهند. بنیادی‌ترین حق طبیعی را حق حفظ زندگی و دفاع از آن می‌داند.

پس از هابز، فیلسوف سیاسی انگلیسی، یعنی جان لاک (۴۸) تأکید بسیاری بر حقوق طبیعی کرده است. از نظر او، کارکرد نخستین حکومت، پشتیبانی از حقوق طبیعی بنیادی یعنی حق حیات، آزادی و مالکیت است. صد سال بعد، در پایان عصر روشنگری، توماس پاین، (۴۹) متفکر

و مبارز سیاسی‌ای که تأثیر نظری بزرگی بر انقلاب آمریکا در سال‌های ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۳ داشت، از حقوق افراد دفاع کرد. او مانند لاک معتقد بود که هدف اصلی همه حکومت‌ها پشتیبانی از حقوق طبیعی افراد است. پاپین اعلامیه فرانسوی سال ۱۷۸۹ درباره حقوق انسان و شهروندان را پذیرفته بود و حقوق یادشده در آن اعلامیه را همان حق آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ظلم می‌دانست. نویسندگان اعلامیه‌های آمریکایی و فرانسوی حقوق دیدگاه پاپین را بازگو کرده‌اند. سرانجام اینکه واژه «حقوق بشر»^(۵۰) از سال ۱۹۴۵ به دنبال خشونت و وحشت آفرینی دیکتاتوری آلمان نازی و اتحاد جماهیر شوروی به گونه مشخص، محور مباحث و استدلال‌های سیاسی معاصر قرار گرفت.^(۵۱)

ج) نکته درخور توجه دیگر در اندیشه حقوقی غرب، مسئله توجه به «حقوق زن»، از جمله حق مالکیت و حق رأی زنان است. وجه غالب سنت فکری غرب، تلقی زن به منزله انسان درجه دوم بوده است. در آن سنت فکری، بحث بر این مسائل متمرکز بوده است: آیا زن انسان است؟ آیا او در وهم و خیال خدا شکل گرفته است؟ آیا آفریده کامل خداست یا نسخه ناقص مرد؟ آیا مرد و زن در پیشگاه خدا برابرند؟

همه این مباحث با توجه به حضور مقامات سنتی، کتاب مقدس و پدران کلیسا در می‌گرفت و از قرون وسطا تا رنسانس ادامه داشت.^(۵۲) از افلاطون و ارسطو گرفته تا فیلسوفان جدیدی مانند هابز، لاک و روسو زنان را ضعیف‌تر و کم‌عقل‌تر از آن می‌دانستند که بتوانند در سیاست دخالت کنند.^(۵۳) روسو در کتاب *امیل* خود، زنان را برای مردان می‌خواست و معتقد بود: «زنان و مردان برای یکدیگر ساخته شده‌اند، اما وابستگی متقابلشان برابر نیست.»

ما مردان بدون آنها بیشتر بقا خواهیم داشت تا زنان بدون ما. آنان به احساسات ما وابسته‌اند؛ به بهایی که به شایستگی‌هایشان می‌گذاریم؛ به ارزشی که به جذابیت‌هایشان و به پاکدامنی‌شان می‌نهیم. در نتیجه، آموزش زنان باید تمام و کمال در ارتباط با مردان طراحی شود و برای رضایت مردان؛ برای اینکه برای مردان مفید باشند؛ برای آنکه عشق و احترام مردان را به دست آورند؛ به سان کمودکان

پرورششان دهند؛ به سان فرزندان بالغ مراقب آنها باشند؛ هم راهنما و هم تسلا بخش مردان باشند و زندگی را برای مردان شیرین و دلپذیر سازند. (۵۴)

در سال ۱۶۲۸ مجلس عوام انگلستان تصویب کرده بود که هر تبعه آزاد این قلمرو، از حق بنیادی مالکیت بر کالاهای خویش و آزادی بنیادین شخصی برخوردار است؛ اما درباره اینکه تبعه آزاد به چه کسی اطلاق می‌شود، توافق بر این بود که نخست، هیچ زنی تبعه آزاد نیست و بدین جهت حق مالکیت ندارد؛ دوم، خدمتکاران مرد نیز تبعه آزاد به شمار نمی‌آیند. سرانجام این پذیرفته شده است که مردان ویژه‌ای حق دارند به میل خویش، دارایی خود را به کار اندازند، بلکه می‌توانند زمام امور حکومت را نیز در دست داشته باشند. در نتیجه دارایی، به شرط ضروری کسب حقوق و آزادی‌های سیاسی تبدیل شد. (۵۵) بنابراین در انگلستان زنان و فقرا حق رأی نداشته‌اند. قدرت سیاسی و از جمله قدرت رأی دادن، به گونه انحصاری در اختیار صاحبان مکتب بوده است. برخی از متفکران انگلستان تصریح می‌کرده‌اند:

من فکر می‌کنم هیچ کس حق ندارد بهره یا سهمی در اداره امور این قلمرو، و تعیین یا انتخاب قانون‌گذاران داشته باشد، مگر کسانی که از منافع ثابت و پایداری برخوردار باشند؛ کسانی که به واقع نمایاننده این قلمروند، اشخاصی که کلیه زمین‌ها را در اختیار دارند و اعضای شرکت‌هایی که کلیه فعالیت‌های تجاری را در دست دارند. (۵۶)

پس از اینکه انقلاب انگلستان در سال ۱۶۸۹ به پیروزی رسید، حق رأی تنها به ملاکین داده شد. مردم عادی و فقیر، حق رأی نداشتند؛ زیرا ممکن بود به خاطر پول به کسی رأی دهند و این مسئله، موجب عدم اعتماد به فقرا و تهدید آزادی می‌شد. علاوه بر حق رأی، فقرا حق شکار حیوانات و پرندگان را نیز نداشتند و این حق تنها در اختیار صاحبان سرمایه بود. (۵۷)

با توجه به اینکه زنان در اروپا و آمریکای شمالی تا پایان قرن نوزدهم از حقوق نخستین اجتماعی مانند حق رأی و حق مالکیت محروم بودند، برای استیفای این حقوق، بسیار مبارزه کردند. تلاش برای به دست آوردن حق رأی، مهم‌ترین آرمان جنبش سیاسی زنان در قرن نوزدهم

بود؛ جنبشی که از میانه‌های قرن نوزدهم آغاز شد و تا دهه ۱۹۳۰ ادامه داشت.^(۵۸) نهضت آزادی زنان در دهه ۱۸۵۰ در انگلستان پدید آمد و در سال ۱۸۶۷ مجلس عوام بریتانیا با پیشنهاد حق رأی برای زنان مخالفت کرد. این مبارزات در سال ۱۹۳۰ پس از تشکیل اتحادیه‌های اجتماعی و سیاسی زنان، شکل جدی‌تری به خود گرفت.^(۵۹) دولت بریتانیا که به علت جنگ جهانی اول، در برابر مبارزان خواهان حق رأی تضعیف شده بود، سرانجام برای نخستین بار در سال ۱۹۱۸ پذیرفت که زنان حق رأی داشته باشند.^(۶۰)

حق رأی در انگلیس در طول قرن نوزدهم کم‌کم گسترش یافت و تا سال ۱۹۱۸ همه مردان، خواه مال و منالی داشتند و خواه نداشتند، حق رأی به دست آوردند. در سال ۱۹۱۸، بعضی از زنان، واجد شرایط رأی دادن شناخته شدند و ده سال دیگر طول کشید تا همه زنان حق رأی بیابند.^(۶۱)

در آمریکا نیز هر کس که مالک بود، حق رأی داشت. پس از استقلال آمریکا در پایان قرن هیجدهم، دموکرات‌های افراطی خواهان حق رأی گسترده بودند؛ اما اینان نیز برای زنان، بردگان و خدمتکاران حق رأی قایل نبودند.^(۶۲) آمریکایی‌ها که اعلام‌کننده حقوق طبیعی بشر بودند، این حقوق را تنها برای مردان می‌دانسته‌اند نه زنان. به رغم سوابق موجود درباره نقش زنان در دوران مهاجرنشین‌های نخستین آمریکا، آنان در نظم جدید چندان به بازی گرفته نمی‌شدند.^(۶۳) برده‌داری در آمریکا تا حدود پایان قرن نوزدهم رواج داشت.^(۶۴) درخور توجه اینکه بزرگ‌ترین فریادهای آزادی‌خواهی از گلوی صاحبان برده و برده‌داران شنیده می‌شده است. جفرسون^(۶۵) اعتقاد نداشت که سیاهان و سفیدها بتوانند در وضعیتی یکسان، در صلح به سر برند. وی بر این اندیشه بود که سیاهان از نظر استعدادهای جسمی و ذهنی از سفیدها پست‌ترند.^(۶۶) پس از مبارزات گسترده، در پایان نیمه نخست قرن نوزدهم حق مالکیت زنان در آمریکا پذیرفته شد و چهارده ایالت در آمریکا، آن را پذیرفتند.^(۶۷)

در کشور فرانسه نیز وضع به همین‌گونه بود. انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ به پیروزی رسید؛ اما این انقلاب نیز مدافع حقوق مردان بود. زنان، ول‌گردان، گدایان، خدمتکاران و بیگانگان از

انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم بودند. (۶۸)

نتیجه مبارزات طولانی جنبش زنان این شد که زنان در آمریکا در سال ۱۹۲۰ و در نیوزیلند در سال ۱۹۳۸ به حق رأی دست یافتند. سوئیس و لیختنشتاین مدت‌ها (به ترتیب تا سال‌های ۱۹۷۱ و ۱۹۸۴) از دادن حق رأی به زنان خودداری کردند. با اینکه استرالیا زودتر از کشورهای دیگر (در سال ۱۹۰۹) به زنان حق رأی داد، زنان بومی استرالیایی تا سال ۱۹۶۷ حق رأی نداشتند. (۶۹)

۲. حقوق حیوانات

در اندیشه اسلامی، حیوانات نیز دارای حق‌اند. در کتاب *وسائل الشیعه*، ۵۳ باب (۷۰) درباره احکام حیوانات و حق‌های لازم‌الاستیفا و غیر لازم‌الاستیفا برای حیوانات بیان شده است. برای نمونه، در باب نهم، با عنوان «باب حقوق الدابة المندوبة و الواجبة» از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «قال: للدابة علی صاحبها سبعة حقوق: لا یحملها فوق طاقتها، ولا یتخذ ظهرها مجالس یتحدث علیها، و یبدأ بعلفها إذا نزل، ولا یسملها ولا یضربها فی وجهها فإنها تسبح و یرض علیها الماء إذا مرّ به.» (۷۱)

همین حدیث با سند دیگر پس از روایت مزبور چنین نقل شده است: «قال: للدابة علی صاحبها سبعة حقوق، و ذکر الحدیث و زاد: ولا یضربها علی التقار، و یضربها علی العثار فإنها تری ما لا ترون.» (۷۲)

حضرت امیر علیه السلام نیز در نامه به جمع‌آوری‌کنندگان مالیات، درباره حقوق حیوانات تذکر می‌دهند. (۷۳)

به پیروی از روایات و آموزه‌های پیشوایان دینی، در کتاب‌های فقهی نیز اغلب در پایان کتاب نکاح، ذیل بحث نفقه، به مناسبتی درباره نفقه حیوانات نیز بحث می‌شود. در این بحث، فقها با تصریح به اینکه نفقه، حقی مالی است، (۷۴) درباره نفقه حیوانات بحث کرده‌اند و آورده‌اند که نفقه حیوان به اندازه احتیاج آن بر صاحبش واجب است؛ چه حیوان ماکول اللحم باشد و چه غیر

مأکول اللحم؛ چه قابل انتفاع باشد و چه غیرقابل انتفاع و چه در معرض تلف باشد و چه نباشد. مقصود از نفقه واجب این است که صاحب حیوان غذا، آب و مکان درخور آن حیوان را تهیه کند؛ و اگر مالک حیوان از انفاق بپرهیزد از سوی حاکم بر انفاق اجبار می‌شود و در صورت امتناع، اموال او از سوی حاکم برای انفاق حیوان به فروش می‌رسد. همچنین اگر حیوان فرزند داشته باشد و تغذیه آن فرزند از غیر شیر مادرش، ممکن نباشد واجب است که فرزند را آزاد گذارند تا از شیر استفاده کند؛ و تنها اگر شیر اضافه آمد، مالک می‌تواند از شیر حیوان بهره ببرد. (۷۵) حتی اگر حیوان فرزند نداشته باشد، اما گرفتن شیر از آن برایش زیانبار باشد، دوشیدن حیوان جایز نیست. (۷۶) در برخورد با حیوانی مانند زنبور عسل، نباید همه عسل‌ها از کندو برداشته شوند؛ بلکه باید مقداری برای خود حیوان باقی بماند. در رفتار با کرم ابریشم نیز مالک آن باید به اندازه کافی برگ توت فراهم آورد و اگر برگ توت به اندازه کافی در میان نباشد و مالک آن نیز سهل‌انگاری کند، حاکم از اموال مالک، چیزی را برای تأمین برگ توت به فروش می‌رساند یا اینکه کرم ابریشم را به دیگری می‌فروشد. (۷۷)

در برابر اندیشه اسلامی، برخی از نویسندگان غربی معتقدند که حیوانات هیچ‌گونه حقی ندارند. (۷۸) بنابر این نظریه، حیوانات بی‌شعور (۷۹) را نمی‌توان واجد هیچ حقی دانست؛ زیرا حقوق و تکالیف، معیت دارند و تکلیف نیز مستلزم پاسخ‌گویی و وظیفه است. در واقع تکلیف، پدیده‌ای اخلاقی، و به معنای محدودیت اراده بر پایه دستور قانون است و از آنجا که حیوانات عقل ندارند، نمی‌توانند از قانون و مقتضیات آن آگاه باشند. از سوی دیگر، چون حیوانات اراده آزاد ندارند، نمی‌توانند مقید به وظایف اخلاقی شوند و رفتارهای آنها را نمی‌توان به وسیله تکالیف تنظیم کرد. (۸۰)

با توجه به اینکه حیوانات تکلیف‌پذیر نیستند، برای حق داشتن نیز قابلیت ندارند؛ زیرا معقول نیست مدعی شویم که موجودی دارای حق است، اما تکلیفی ندارد؛ و اگر حیوانی حق داشته باشد، باید فرض شود که حیوانات دیگر، مکلف به تکلیفی متلازم با حق آن حیوان‌اند. پیش فرض حق داشتن، عقلانیت است و در حقیقت، حق قدرتی اخلاقی است جهت انجام دادن

کاری، مالک شدن شیئی و مطالبه امری از دیگری. این قدرت، نه بر نیروی فیزیکی، بلکه بر نیروی عقلانی استوار است که آزادی اراده در عمل را به یکی می‌بخشد و آزادی اراده دیگری را محدود می‌سازد. تنها موجود عاقل می‌تواند چیزی درباره «قانون»، «اراده» یا «آزادی عمل» بداند؛ و روشن است که موجود بی‌شعور نمی‌تواند معرفت لازم و در پی آن اراده آزاد داشته باشد. بنابراین حیوانات به دلیل نداشتن عقل، معرفت و اراده آزاد ندارند و از این رو، نمی‌توانند صاحب حق باشند. در واقع، حیوان، شیء است و از اموال انسان به شمار می‌آید. کسی که به حیوانی آسیب برساند یا آن را بکشد، هیچ حقی از حیوان را نقض نکرده است؛ بلکه اگر این حیوان از آن شخصی باشد، حق مالکیت آن انسان تضییع شده است.

اگر حیوان دارای حقوق باشد، باید مانند انسان‌ها، بنیادی‌ترین حقوق طبیعی، یعنی حق زندگی و حق نسبت به همه اعضای بدنش را داشته باشد. در این صورت، هیچ حیوانی را نباید برای تأمین غذای انسان یا حیوان دیگر قربانی کرد؛ در حالی که این ادعا در تضاد با باور عام بشریت است. از آنجا که حیوانات هیچ حقوقی ندارند، انسان‌ها مکلف به رعایت هیچ تکلیفی در برابر آنها نیستند. از این رو، عمل تشریح جانور زنده - در صورتی که در خدمت اهداف علمی مهم باشد - هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا وقتی تشریح برای هدف علمی - و نه فقط از سرکنجکاو - باشد: ۱. تکلیفی در برابر خداوند نقض نشده است؛ زیرا بر اساس طرح عام طبیعت، آن‌گونه که

خداوند تنظیم کرده است، مخلوقات پست‌تر برای استفاده گیاهان و سودرسانی به آنها تعیین شده‌اند، و گیاهان برای حیوانات و همه آنها برای انسان‌ها. تنها قیدی که خداوند در استفاده از آن موجودات وضع کرده، همان است که قانون طبیعی مقتضی آن است؛ یعنی اینکه انسان در استفاده از آن موجودات، هدف عقلانی داشته باشد. روشن است که وقتی تشریح حیوان زنده با هدف علمی باشد، هدف عقلانی محقق خواهد بود و از این رو، تکلیفی در برابر خداوند نقض نمی‌شود.

۲. عمل تشریح، موجب نقض تکلیفی در برابر دیگران نیست؛ زیرا این عمل بر روی حیوان مملوک دیگران و همچنین در منظر عام انجام نمی‌شود، تا حق مالکیت و نیز عطفوت افراد ضربه ببیند.

۳. حق هیچ حیوانی نیز نقض نشده است؛ زیرا روشن شد که حیوانات دارای حق نیستند تا انسان‌ها مکلف به رعایت آن باشند. از سوی دیگر اگر عمل تشریح روی انسانی انجام پذیرد، موجب خطر مرگ یا آسیب جدی برای او می‌شود؛ در حالی که همه حیوانات عالم به اندازه یک انسان ارزش ندارند. اگر رنج‌های این حیوانات به تخفیف درد انسان کمک کند و زندگی یک انسان را نجات دهد، حیوانات به سرنوشتی برتر از آنچه در وجود طبیعی خود داشته‌اند، رسیده‌اند.

۴. تشریح‌کنندگان تکلیفی را در برابر خود نیز نقض نکرده‌اند؛ زیرا آنان، رنجی را بیش از آنچه برای موفقیت علمی لازم است بر حیوان تحمیل نکرده‌اند.

اما اگر عقلانیت، پیش‌فرض حق داشتن است، آیا نوزادان، افراد سفیه و دیوانگان دارای حق‌اند؟ در پاسخ به این پرسش باید میان مالک عقل بودن و کاربرد آن تمایز نهاد. هر انسان، روحی مجرد دارد و این روح، واجد دو قدرت الهی، یعنی عقل و اراده آزاد است. روح انسان از آغاز پیدایش تا پایان حیات خود، صاحب این دو قدرت است. برای اینکه عقل انسان بتواند نقش خود را ایفا کند، باید اندام‌های انسان نیز به گونه شایسته رشد کنند. هر نقصی در اندام‌ها، موجب فقدان اطلاعات حسی درخور برای عقل در به‌کارگیری قدرتش است. نوزادان دستگاه حسی دارند، اما این دستگاه هنوز رشد کافی نکرده است؛ دستگاه حسی سفیهان از رشد متوقف شده و اشخاص دیوانه دارای دستگاه حسی‌ای معیوب یا ناسازگارند. ملاک حق داشتن، داشتن عقل و اراده آزاد است نه به‌کارگیری آنها. به‌کارگیری قدرت‌های عقلانی، ذاتی انسان نیست تا فقدان آن موجب فقدان حقوق شود. اگر ناتوانی در به‌کارگیری قدرت عقل، موجب از دست دادن حقوق شود، باید گفت که افراد خوابیده، مست، بیهوش و افراد درگما، به سبب محروم بودن از به‌کارگیری عقل، نباید حقوقی داشته باشند؛ در حالی که واضح است افراد یادشده دارای حقوق‌اند. بنابراین ملاک داشتن حق، داشتن عقل و اراده آزاد است؛ اگرچه انسان از به‌کارگیری آنها به گونه موقت یا دائم محروم باشد. از این رو، هر انسانی با هر کیفیتی، دارای حق است.^(۸۱)

این نظریه صحیح نیست؛ زیرا:

۱. چنان‌که بیان شد، برای صاحب حق، لحاظ هیچ شرطی ضروری نیست. از این رو، نیازی

- به فرض این امر نیست که ما صاحب حق را موجودی عاقل و دارای اراده آزاد بدانیم.
۲. ادعا شده است که تکلیف، برآمده از قانون است و به مقتضای آن قانون، اراده‌ای محدود شده، به اراده دیگر، آزادی داده می‌شود؛ اما روشن است که نمی‌توان هر تکلیفی را برآمده از قانون دانست. برای نمونه، تکلیف اخلاقی برآمده از قانون نیست.
۳. مقصود از عقل و اراده آزاد که ملاک حق داشتن است، چیست؟ بنابر چه معنایی از آن دو، حیوانات فاقد عقل و اراده آزادند؟ اگر مقصود این است که حیوانات فاقد هرگونه فهم و اختیارند، این سخن، خلاف واقع است؛ اما اگر مراد این است که حیوانات به اندازه انسان برخوردار از عقل و اختیار نیستند و نمی‌توانند آگاهی لازم را از قوانین و مقتضیات آنها داشته باشند، اگرچه این ادعا پذیرفتنی است، به چه دلیلی و جدان این مرتبه از معرفت و اختیار، پیش فرض داشتن حقوق است؟
۴. تلازم حق و تکلیف، سخنی درست است؛ اما مقتضی آن نیست که حق و تکلیف در یک موجود جمع شوند؛ یعنی می‌توان فرض کرد اگر موجودی دارای حق است، موجود دیگری، و نه همان موجود، مکلف باشد. از این رو، می‌توان برای حیوانات حقوقی را در نظر گرفت که مکلفان در برابر این حقوق، انسان‌ها باشند، نه آن حیوان و نه حیوانات دیگر.
۵. فرض حقوق، مانند حق زندگی، برای حیوانات، مستلزم آن نیست که چنین حقوقی مطلق باشند و در هیچ حالتی از آنها قابل سلب نباشند. از این رو، جواز ذبح حیوانات و بهره‌برداری از آنها موجب آن نیست که معتقد شویم حیوانات دارای حقوق نیستند؛ چنان‌که فرض حق زندگی برای انسان، مستلزم آن نیست که این حق در هیچ صورتی، حتی اگر انسانی هزاران انسان بی‌گناه دیگر راکشته باشد، قابل سلب از او نباشد. می‌توان حقوق حیوانات را مقید به عدم تعارض با حقوق انسان‌ها دانست و در صورت تعارض و ترجیح حق اهم، می‌توان حقوق یک حیوان را سلب کرد؛ چنان‌که انسان دارای حقوق فردی و اجتماعی است و وقتی که میان آن دو تعارض پدید آید، یکی از آن دو حق، و برای نمونه، حق اجتماعی، ترجیح داده می‌شود؛ اما این ترجیح بدان معنا نیست که انسان، حقوق فردی نداشته باشد.
۶. در نظریه مزبور آمده است که همه موجودات برای انسان‌ها آفریده شده‌اند و تنها قیدی که

انسان در تصرف آنها دارد، همان قیدی است که از قوانین طبیعی به دست می‌آید؛ یعنی هدف تصرف، باید هدفی عقلانی باشد؛ اما ابهام این ادعا آن است که چگونه از طبیعت و قانون آن به دست آمده که همه جمادات، گیاهان و حیوانات برای انسان آفریده شده‌اند؟ آیا تنها این‌که موجوداتی در میان‌اند که انسان به سبب قدرت داشتن خود می‌تواند از آنها استفاده کند، مستلزم آن است که آنها «برای» انسان پدید آمده باشند؟ افزون بر این، ممکن است غیر از انسان، موجوداتی دیگر عاقل و دارای اراده آزاد باشند و نیازمندی‌های خود را به وسیله موجودات مزبور برطرف سازند. در این صورت چرا انسان با خودخواهی تمام به خود حق می‌دهد که هرگونه تصرفی، غیر از آنچه خود آن را عاقلانه نمی‌پندارد، در آن موجودات انجام دهد؟ از سوی دیگر، عاقلانه بودن تصرف چگونه و با چه ملاکی روشن می‌شود؟ یکی از امور ذاتی بشر، حس کنجکاوی است که مبدأ علوم بشر شده است؛ حال اگر تشریح موجودات زنده برای ارضای حس کنجکاوی باشد، آیا کاری عاقلانه است؟ (در این نظریه، چنین کاری غیرعقلانی تلقی شده است). لذت‌خواهی در بشر، امری ذاتی است. آیا می‌توان تشریح حیوان زنده به هدف لذت بردن را امری عاقلانه دانست؟ به کدام دلیل، دست‌یابی به بعضی از معرفت‌ها درباره طبیعت آن‌قدر ارزشمند است که قطع عضو یک موجود زنده را عقلانی می‌کند؟

تصرف انسان در موجودی زنده، ممکن است بر بسیاری از موجودات دیگر تأثیر منفی بگذارد، و انسان به سبب محدودیت معرفت و عقل خود، اطلاعاتی از آن نداشته باشد. در این صورت، چرا آنچه انسان بر پایه علم محدود و نیز تأمین منافع خود آن را عقلانی می‌پندارد، واقعاً نیز صحیح بوده، انسان حق چنین کاری را نداشته باشد؟

از سوی دیگر، ادعا شده است که چون همه موجودات برای انسان آفریده شده‌اند و انسان نیز دارای عقل و اراده آزاد است، او حق تصرف در آنها را دارد. این ادعا براساس همین نظریه نیز پذیرفته نیست؛ زیرا چنان‌که در این نظریه آمده است، جمادات برای گیاهان و آنها برای حیوانات پدید آمده‌اند. این در حالی است که همین نظریه، برای حیوانات و گیاهان، حقوقی را فرض نکرده است. همچنین نمی‌توان مدعی شد که حیوانات و گیاهان هیچ‌گونه درک و شعوری ندارند؛^(۸۲) از

این‌رو باید آنها را دارای حقوق دانست. برخی از اندیشمندان، مانند تام ریگان،^(۸۳) معتقدند که اگر تفاوت انسان و حیوان در اندیشه‌های عقلانی و خودمختاری اخلاقی باشد و همین امر، ملاک وجدان حقوق در انسان و فقدان آن در حیوان قرار گیرد، باید با انسان‌های «حاشیه‌ای»^(۸۴) و «عقب‌افتاده ذهنی» همچون حیوان برخورد کرد؛ یعنی بتوان از آنها برای تأمین غذا، لباس و پیشرفت در پژوهش‌های علمی سود جست. از سوی دیگر، حیواناتی هستند که قابلیت‌های ذهنی دارند و لذا مانند انسان‌اند. برای نمونه، پژوهش‌های علمی نشان می‌دهند که نظام‌های ارتباط و انتقال در دولفین‌ها به اندازه زبان در انسان‌ها پیشرفته است، و لازمه منطقی این امر آن است که ما حقوق سلب‌شده از انسان‌های حاشیه‌ای را، به برخی از حیوانات نسبت دهیم.

با این منطقی چرا باید حقوق را به حیوانات محدود کنیم؟ بیولوژیست‌ها مانند وستون،^(۸۵) معتقدند که برخلاف تصور سنتی، گیاه دارای حیات و قابلیت درک و تجربه درد فیزیکی است.^(۸۶) ۷. اینکه ادعا شده است همه حیوانات جهان، با همه فراوانی‌ای که در انواع و تعداد دارند، به اندازه هیچ‌یک از انسان‌ها ارزش ندارند، ادعایی خودخواهانه و باطل است. ملاک ارزش بر پایه این نظریه چیست؟ آیا کسی که در یک لحظه با فشار دادن دکمه‌ای صدها هزار انسان بی‌گناه را می‌کشد و موجب معلول شدن هزاران انسان دیگر و نسل‌هایشان می‌شود، با ارزش‌تر است یا یک گوسفند؟ آیا انسانی که هم‌نوعان خود را به قصد خوردنشان پس از تجاوز به آنها می‌کشد و سپس از گوشت آنها استفاده می‌کند، با ارزش‌تر است یا سگی وفادار به صاحب خود؟ آیا تنها اینکه موجودی انسان نامیده شود کافی است تا برتر از همه انواع حیوانات باشد؟

این اعتقاد درست نیست که انسانیت مرتبه‌ای حداقلی دارد و همان مرتبه برای برتری او از همه حیوانات کافی است. در واقع انسان با رفتارهای خود می‌تواند به مقام خلافت‌اللهی برسد و برتر از ملک شود؛ چنان‌که می‌تواند با رفتارهای منفی خود، سقوط کند و از هر حیوانی نیز پست‌تر شود. انسان موجودی است که در میان دو قطب برتر از ملک شدن و به اسفل سافلین رسیدن در حرکت است.

۸. در توجیه واجد حق بودن انسان‌های بیهوش، خواب، دیوانه، مست و در حالت کُما، آمده

است که تنها عقل داشتن افراد مزبور، برای صاحب حق بودنشان کافی است و تعطیلی موقت یا دایمی عقل، و عدم التزام به لوازم آن، به صاحب حق بودن آسیبی نمی‌رساند. چنین ادعایی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا موجودی که عقل دارد ولی به گونه‌ی دایم آن را تعطیل کرده است، با موجودی که عقل ندارد - مانند حیوانات که بنابر این نظریه، دارای عقل نیستند - چه تفاوتی دارد؟ آیا انسانی که هیچ رفتار عقلانی‌ای ندارد، با حیوانی که هیچ‌گونه رفتار عقلانی‌ای ندارد، متفاوت است؟

از سوی دیگر، بنابر این نظریه، داشتن اراده‌ی آزاد و نیز عقل، شرط صاحب حق بودن است. بر این اساس، آیا افراد بیهوش، مست، خواب و دیوانه دارای اراده‌ی آزادند؟ آیا این افراد، از قانون و مقتضیات آن، و محدودیت اراده از طریق قانون، آگاهی دارند و بدین جهت تکلیف‌پذیرند؟ روشن است که در صورت درستی نظریه‌ی مزبور، عدم قابلیت برای تکلیف، مستلزم عدم قابلیت برای حق نیز هست؛ و قابلیت ذاتی برای تکلیف که با مانع فعلی دایمی روبه‌روست، تنها قابلیت ذاتی برای تکلیف و حق پدید می‌آورد و اثبات‌کننده‌ی هیچ حق بالفعلی برای آن موجود نیست. از این‌رو نظریه‌ی مزبور نمی‌تواند برای انسان‌های خوابیده، بیهوش، مست، نوزادان و دیوانگان، حقی را به گونه‌ی بالفعل اثبات کند.

از سوی دیگر، اگر این نظریه بتواند مشکل افراد یادشده را حل کند، در حل مشکل حقوق جنین، مردگان و نسل‌های آینده ناتوان است. نسبت دادن عقل، اراده‌ی آزاد، آگاهی از قانون و تن دادن به لوازم آن و تکلیف‌پذیری، به موارد مزبور تصویرپذیر نیست؛ اما آیا عادلانه است که نسل کنونی به هر صورتی که خود تشخیص داده است از منابع برخوردار شود؛ به گونه‌ای که نسل‌های آینده را از آن منابع محروم سازد؟

طرح چنین دیدگاه‌هایی، حاکی از غلبه‌ی اعتقاد به نفی حقوق برای حیوانات در اندیشه‌ی غربی است؛ یعنی اندیشمندان غربی برای موجوداتی جز انسان، اعم از حیوانات، گیاهان و جمادات حقوقی قایل نیستند. تنها در دهه‌های پایانی قرن بیستم (از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد) بوده است که مباحث رفاه حیوان به منزله‌ی نتیجه‌ی رشد نظریه‌هایی درباره‌ی محیط زیست مطرح شده‌اند؛ مباحثی

که ممکن است به پذیرش فرض حقوق برای حیوانات بینجامد.^(۸۷) با این همه، به رغم تلاش‌های پشتیبانان حقوق حیوانات در سال‌های اخیر، استدلال‌های آنان پذیرش جهانی نیافته است. مخالفان استدلال می‌کنند که انسان‌ها با حیوانات در ارزیابی، ارزش اخلاقی متفاوتی دارند؛ و برای نمونه، هوش و عقل برتر انسان، آنها را مستحق توجه اخلاقی می‌کند.^(۸۸)

۳. حقوق گیاهان

در کتاب‌های فقهی پس از بحث نفقه حیوانات، درباره گیاهان، مانند درختان و کاشتنی‌ها، نیز بحث شده است. برخی از فقها رسیدگی به آنها را واجب دانسته‌اند.^(۸۹)

۴. حقوق جمادات

جمادات نیز در اندیشه اسلامی صاحبان حقوق تلقی شده‌اند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «اتقوا الله فی عباده وبلاده فإنکم مسئولون عن البقاع و البهائم»؛^(۹۰) (درباره بندگان خدا و سرزمین او از خداوند بپروایید؛ زیرا خداوند درباره سرزمین‌ها و حیوانات از شما خواهد پرسید.) در کتاب‌های فقهی نیز تصریح شده است که عدم رسیدگی به زمین یا ساختمان،^(۹۱) در صورتی که موجب خرابی آنها شود مکروه است؛ اگرچه از نظر صاحب **کشف اللثام**، این عمل حرام است.^(۹۲)

برخی از متفکران مسلمان در تفسیر آیه **«هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا»** (هود: ۶۱) معتقدند: «در مقابل حقی که انسان بر زمین دارد، حقی نیز زمین بر انسان دارد و آن اینکه زمین را آباد کند.»^(۹۳) به گونه کلی باید گفت:

ما همان طوری که به موجب انسان بودن خود برای خود حقی قایلیم و معتقدیم چون انسان، و کامل‌تر از سایر انواع آفریده شده‌ایم، پس حق داریم انواع استفاده‌ها از معادن و از دریاها و از جنگل‌ها و از گل‌ها و گیاه‌ها و از حیوان‌ها و از زمین‌ها بنماییم، عیناً به همین دلیل، حقوقی از همه این اشیا بر عهده ما هست که باید از عهده آن حقوق برآیم.^(۹۴)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک: سید محمود نبویان، «معنا و ماهیت حق»، معرفت فلسفی، ش ۱۶.
2. Cf. Peter Jones, *Rights*, p. 67.
3. Cf. Ibid.
4. Will Theory.
5. Cf. Tom Campbell, *Rights: A Critical Introduction*, p. 47.
6. Benefit Theory.
7. Cf. Ibid, p. 47-50.
8. Cf. Ibid.
- ۹- البته می‌توان حقوق را از جهت مالکان آنها به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم کرد.
- ۱۰- برای نمونه در قرآن آمده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزُّبُونَ وَالرُّمَّانَ مِثْلَ مِثْلَيْهَا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (انعام: ۱۴۱)؛ «اوست آن خدایی که برای شما بستان‌ها از درختان داربستی (مانند درخت انگور) و درختان آزاد (مانند سایر درختان) و درختان خرما و زراعت‌ها که میوه و دانه‌های گوناگون آرند و زیتون و انار و میوه‌های مشابه یکدیگر (مانند زردآلو) و نامشابه (مانند سیب و انجیر) بیافرید؛ شما هم از آن میوه‌ها هرگاه برسد تناول کنید و حق خداوند را به روز درو و جمع‌آوری بدهید و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد.» البته این بیان بر اساس این تفسیر است که ضمیر در «حقه» به خداوند بازگردد نه به ثمر؛ و این تفسیر، یکی از دو وجهی است که در *المیزان آمده است*. (ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۷، ص ۳۶۳).
- ۱۱- ر.ک: *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، خ ۲۱۶.
- ۱۲- ر.ک: ابن شعبه حرّانی، *تحف العقول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ص ۲۶۰-۲۶۲.
- ۱۳- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۱۵۳.
- ۱۴- مانند اینکه در قرآن می‌فرماید: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ (انفال: ۴۱)؛ و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک‌پنجم آن برای خداست.
- ۱۵- ر.ک: محمدتقی مصباح، *نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۵۱.
- ۱۶- بقره: ۲۸۲.
- ۱۷- انعام: ۱۵۱؛ فرقان: ۶۸.
- ۱۸- ذاریات: ۱۹؛ معارج: ۲۴-۲۵.
- ۱۹- بقره: ۱۸۰.

- ۲۰- بقره: ۲۳۶ و ۲۴۱.
- ۲۱- روم: ۴۷.
- ۲۲- اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸.
- ۲۳- ر.ک: **نهج البلاغه**، حکمت ۳۹۹.
- ۲۴- ر.ک: همان، خ ۲۱۶ و نامه ۵۳.
- ۲۵- همان، نامه ۳۱.
- ۲۶- ر.ک: ابن شعبه حرّانی، **تحف العقول**، ص ۲۶۶-۲۷۸. امام سجّاد علیه السلام در بیشتر موارد، حقوق را با توجه به علت اثبات آن برای صاحب حق، و نیز متلازم با تکلیف مطرح می‌کنند.
- ۲۷- ایشان به پنجاه حق در رساله خود اشاره می‌کند که در این مقام به بعضی از آنها اشاره شده است.
- ۲۸- ایشان در همان رساله درباره اعضا و جوارح، به حقوق هفت عضو یعنی زبان، گوش، چشم، پا، دست، شکم و فرج، و درباره افعال انسان به حقوق نماز، روزه، صدقه و قربانی اشاره می‌کنند.
- ۲۹- روشن است که برخی از حقوق یادشده از نوع اخلاقی و بعضی نیز از نوع قانونی‌اند.
- ۳۰- ر.ک: بنت‌الهدی صدر، **سایه‌هایی در پی خورشید: زن در زندگی و مکتب پیامبر صلی الله علیه و آله**، ص ۸۰.
- ۳۱- ر.ک: ناصر مکارم شیرازی و همکاران، **تفسیر نمونه**، ج ۳، ص ۳۶۴.
- ۳۲- فضل‌بن حسن طبرسی، **مجمع البیان**، ج ۳، ص ۶۴؛ فخرالدین رازی، **التفسیر الکبیر**، ج ۱۰، ص ۶۷؛ محمودبن عمر زمخشری، **الکشاف**، جز اول، ص ۵۰۴.
- ۳۳- «عقبه» به معنای گردنه است و مقصود از عقبه منّا، گردنه‌ای است که در انتهای سرزمین منّا، در سمت راست مکه قرار دارد.
- ۳۴- ر.ک: مهدی پیشوایی، **تاریخ اسلام**، ص ۱۹۱؛ جعفر سبحانی، **فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله**، ج ۱، ص ۴۰۷.
- ۳۵- ر.ک: مهدی پیشوایی، **تاریخ اسلام**، ص ۲۵۸.
- ۳۶- ر.ک: گروه تاریخ اسلام، مرکز بررسی و تحقیقات واحد آموزش عقیدتی - سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، **نقش زنان مسلمان در جنگ**.
- ۳۷- کسی که به این حقوق تجاوز کند باید غرامت بپردازد. برای نمونه، دیه نطفه مستقر در رحم، بیست دینار، دیه علقه چهل دینار، دیه مضغه شصت دینار، دیه پس از روئیدن استخوان، هشتاد دینار، دیه جنین کامل پیش از دمیدن روح، صد دینار و دیه پس از دمیدن روح، دیه انسانی کامل است (ر.ک: ابن علی عاملی، **الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج ۱۰، ص ۲۸۹-۲۹۳).
- ۳۸- ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۵۰.
- ۳۹- ر.ک: محمدتقی مصباح، **نظریه حقوقی اسلام**، ج ۱، ص ۹۷.
- ۴۰- برای نمونه، ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، **الکافی و الاصول و الروضة**، المجلد الحادی عشر، ص ۱۳۹-۷۷؛

محمد بن حسن حرّ عاملی، *وسائل الشیعة*، جلد های ۹-۲۶ و نیز جلد هایی که به حقوق تجاری و معاملات
پرداخته اند.

41. Moral Right.
 42. Wellman, "Concepts of Right", in: *Encyclopedia of Ethics*, p. 1500.
 43. *The Right and The Good*.
 44. David Lyons, *Rights, Welfare and Mill's Moral Theory*, p. 5.
 45. Leo Strauss.
 46. Thomas Hobbes.
 47. B. Rasmussen and J. Denuyl, *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, p. 78.
 48. John Locke.
 49. Thomas Paine.
 50. Human Rights.
 51. Tudor Jones, *Modern Political Thinkers and Ideas: An Historical Introduction*, p. 112-114.
- ۵۲- ر.ک: عباس یزدانی و بهروز جندقی، *فمینیسم و دانش های فمینیستی*، ترجمه و نقد تعدادی از مقالات
دائرة المعارف فلسفی روتلیج، ص ۸۴.
- ۵۳- جین فریدمن، *فمینیسم*، ترجمه فیروزه مهاجر، ص ۶۴.
- ۵۴- سوزان آلیس واتکینز، *فمینیسم*، ترجمه زیبا جلالی نائینی، ص ۱۳ / یان مکنزی و دیگران، *مقدمه ای بر
ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه م. قائد، ص ۸۲.
- ۵۵- ر.ک: آنتونی آریلاستر، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۲۷-۲۳۰.
- ۵۶- همان، ص ۲۴۰-۲۴۱.
- ۵۷- ر.ک: همان، ص ۲۵۷-۲۶۴.
- ۵۸- ر.ک: عباس یزدانی و بهروز جندقی، *فمینیسم و دانش های فمینیستی*، ص ۹۲ / آندرو هی وود، *درآمدی بر
ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، ص ۴۱۱.
- ۵۹- آندرو هی وود، *درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی*، ص ۴۱۱-۴۱۲.
- ۶۰- ر.ک: سوزان آلیس واتکینز، *فمینیسم*، ص ۸۰.
- ۶۱- ر.ک: دیوید رابرتسون، *فرهنگ سیاسی معاصر: کلید آشنایی با ایدئولوژی ها و اصطلاحات پیچیده
سیاسی*، ترجمه عزیز کیاوند، ص ۱۱۵.
- ۶۲- ر.ک: آنتونی آریلاستر، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ص ۳۰۲-۳۰۵.
- ۶۳- همان، ص ۳۰۹.

- ۶۴-ر.ک: جین فریدمن، *فمینیسم*، ص ۱۲۳.
65. Thomas Jefferson.
- ۶۶-ر.ک: آنتونی آریلاستر، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۶۷-ر.ک: سوزان آلیس واتکینز، *فمینیسم*، ص ۴۹.
- ۶۸-همان، ص ۳۲۱.
- ۶۹-ر.ک: سوزان آلیس واتکینز، *فمینیسم*، ص ۸۰-۸۱ / *آندرو هی وود، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ص ۴۱۱-۴۱۲ / دیوید رابرتسون، *فرهنگ سیاسی معاصر*، ص ۱۱۵.
- ۷۰-در این ابواب، ۱۸۹ روایت از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است.
- ۷۱-محمد بن حسن حرّ عاملی، *وسائل الشیعة*، ج ۱۱، ص ۴۸۰.
- ۷۲-احکام مزبور در روایات، منحصر به حیوانات مأكول و قابل انتفاع نیست، بلکه برای نمونه، دربارهٔ سنگ و گریه نیز احکامی بیان شده است (برای نمونه، ر.ک: محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۶۵، ص ۶۴-۶۵ / مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، ج ۱۴، ص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۷۳-ر.ک: *نهج البلاغه*، نامه ۲۵، ص ۵۰۶.
- ۷۴-یوسف بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۲۵، ص ۱۱۳ / محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۸۸.
- ۷۵-ر.ک: یوسف بن علی بن المطهر، *قواعد الاحکام*، ج ۲، ص ۵۹ / محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۹۴-۳۹۷ / ابن علی عاملی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج ۵، ص ۴۸۱-۴۸۶.
- ۷۶-محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۹۷.
- ۷۷-همان.
78. Cf. N. Bittle & M. Cap, *Man And Morals: Ethics*, p. 280.
79. Brute Animals.
- ۸۰-با توجه به اینکه مبنای این نظریه، عقل و ارادهٔ آزاد است، به جز حیوانات، گیاهان و جمادات نیز بر اساس این دیدگاه واجد حق نیستند.
81. N. Bittle & M. Cap, *Man And Morals: Ethics*, p. 280-284.
- ۸۲-وجود اختیار اگر در گیاه کانون تردید باشد، دست‌کم در برخی از حیوانات، امری قطعی است.
83. Tom Regan.
84. Marginal Humans.
85. Lyall Waston.
86. Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, p. 195-196; *Political Ideas And Concept: An Introduction*, p. 146-147.
87. Andrew Hywood, *Political Ideas and Concepts*, p. 145; *Political Theory: An Introduction*, p.

191-192.

88. Barrie Axford et al, *Politics: An Introduction*, p. 181.

۸۹- ابن علی عاملی، *الروضه البهیة*، ج ۵، ص ۴۸۶. در این کتاب قول به وجوب، به علامه حلّی نسبت داده شده است.

۹۰- *نهج البلاغه*، خ ۱۶۷، ص ۳۲۰. همچنین رک: نامه ۵۳ به مالک اشتر، ص ۵۷۸.

۹۱- رسیدگی به زمین، برای نمونه، با غرس درخت و یا زراعت کردن در آن محقق می‌شود.

۹۲- محمدحسن نجفی، *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۹۷ / ابن علی عاملی، *الروضه البهیة*، ج ۵، ص ۴۸۶.

۹۳- مرتضی مطهری، *بیست گفتار*، ص ۵۱ / همو، *حکمت‌ها و اندرزها*، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۹۴- همو، *حکمت‌ها و اندرزها*، ص ۱۰۶.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، صحفی، ۱۳۷۹.
- آربلاستر، آنتونی، لیبرالیزم غرب: ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، چ سوم، ۱۳۷۷.
- ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، چ چهارم، ۱۳۸۴ق.
- ابن علی عاملی، زین الدین، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، تحقیق سید محمد کلاتر، قم، داوری، ۱۴۱۰ق.
- بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.
- پیشوایی، مهدی، تاریخ اسلام، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- حجاج نیشابوری، مسلم بن، صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ط. الثالثه، بی تا.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۲ق.
- رابرتسون، دیوید، فرهنگ سیاسی معاصر: کلید آشنایی با ایدئولوژی‌ها و اصطلاحات پیچیده سیاسی، ترجمه عزیر کیاوند، تهران، البرز، ۱۳۷۵.
- رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، قم، البلاغه، ط. الثانيه، ۱۴۱۵ق.
- سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگانی پیامبر اکرم ﷺ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- صدر، بنت الهدی، سایه های در پی خورشید: زن در زندگی و مکتب پیامبر ﷺ، ترجمه محمود شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰.
- —، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، چ دوم، بی تا.
- فریدمن، جین، قمینیسیم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، آشیان، ۱۳۸۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی: الاصول والروضة، کتاب العشره، شرح جامع محمد صالح مازندرانی، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- گروه تاریخ اسلام، مرکز بررسی و تحقیقات واحد آموزش عقیدتی - سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نقش زنان مسلمان در جنگ، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ دوم، ۱۳۶۵.

- مصباح، محمدتقی، نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، بیست گفتار، قم، جامعه مدرسین، چ هفتم، ۱۳۶۱.
- _____، حکمت‌ها و اندرزها، تهران، صدرا، چ چهاردهم، ۱۳۸۱.
- مطهری، یوسف‌بن علی بن، قواعد الاحکام، قم، منشورات الرضی، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴.
- مکنزی، یان و دیگران، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
- نبویان، سید محمود، «معنا و ماهیت حق»، معرفت فلسفی، ش ۱۶ (تابستان ۱۳۸۶)، ص ۱۵۷-۱۹۲.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ هشتم، ۱۳۶۵.
- واتکینز، سوزان آلیس، فمینیسم، ترجمه زیبا جلالی نائینی، شیراز، قدم اول، چ دوم، ۱۳۸۱.
- هی‌وود، آندرو، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.
- یزدانی، عباس و بهروز جندقی، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی: ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دائرةالمعارف فلسفی روتلیج، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.
- Axford, Barrie et al, *Politics: An Introduction*, London, Routledge, 1997.
- Bittle, N. & M. Cap, *Man and Morals: Ethics*, The Bruce Publishing Company Milwaukee, 1950.
- Campbell, Tom, *Right: A Critical Introduction*, London, Rutledge, 2006.
- Heywood, Andrew, *Political Ideas and Concepts: An Introduction*, London, Macmillan, 1994.
- -----, *Political Theory: An Introduction*, third edition, NewYork, Palgrave Macmillan, 2004.
- Jones, Peter, *Rights*, NewYork, St. Martin's Press, 1994.
- Jones, Tudor, *Modern Political Thinkers and Ideas: An Historical Introduction*, London and NewYork, Rutledge, 2002.
- Lyons, David, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, NewYork, Oxford, 1994.
- Rasmussen, B., & Douglas, J. Denuyl, *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Chicago Open Court, 1991.
- Wellman, Carl, "Concepts of Right" in: *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence, C. Becker, Charlotte B. Becker, New York, Routledge, 2001.