

## جستاری در انواع حق

سید محمود نبویان\*

### چکیده

بررسی انواع و اقسام حق یکی از مباحث مهم حوزه شناخت «حق» شمرده می‌شود. اصولاً آیا حق منحصر به نوع واحد است یا انواع مختلفی دارد؟ در صورت منحصر نبودن حق به نوع واحد، ملاک تقسیم‌بندی آن چیست؟ در یک نگاه کلی می‌توان یازده نوع تقسیم‌بندی را برای حق شناسایی کرد و همراه با هر یک از آن تقسیم‌بندی‌ها به بیان اقسامی چند از حق پرداخت. در این نوشتار، به برخی از آن تقسیم‌بندی‌ها و اقسام آنها پرداخته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حق، امتیاز، حق اخلاقی، حق قانونی، حق خداوند.

## مقدمه

در بررسی حق، پس از تبیین و توضیح معنا و ماهیت آن،<sup>(۱)</sup> یکی از مهم‌ترین مسائل، بررسی انواع و اقسام حق خواهد بود. اساساً آیا حق منحصر به نوع<sup>(۲)</sup> واحد است یا انواع گوناگونی دارد؟<sup>(۳)</sup> محدوده حقوق انسان‌ها کجاست؟ آیا انسان صرفاً در جهت رفع نیازهای مادی خود صاحب حقوقی شده یا چون ابعاد وجودی متعددی داشته، حقوق او نیز مختلف و دارای ابعاد طراحی شده است؟ آیا بشر به یک نوع حق تمایل دارد یا خواهان انواع مختلفی از حق است؟ آیا انسان حق دارد خطا کند؟

اگر حق به نوع واحد منحصر نیست، ملاک تقسیم‌بندی آن چیست؟ یعنی با عنایت به وحدت معنایی حق، افزودن چه قیودی به آن موجب حصول اقسام گوناگون حق می‌شود؟ با توجه به کثرت حق، مصادیق آن کدام است؟

مصادیق بسیاری را برای حق برشمرده‌اند؛ اما مجموعاً حق را می‌توان با رویکردهای زیر تقسیم‌بندی کرد: تقسیم حق به لحاظ «منشأ» آن، تقسیم حق به «اهم» و «مهم»، تقسیم حق از جهت داشتن قابلیت اسقاط و انتقال یا نداشتن آن، تقسیم حق به لحاظ ارتباط آن با «حق بودن»، تقسیم حق از منظر تلازم آن با تکلیف، تقسیم حق به لحاظ «مالکان» آن، تقسیم حق به «بالقوه» و «بالفعل»، تقسیم حق به لحاظ «متعلق» آن، تقسیم حق از جهت «محدوده» آن، تقسیم حق به اعتبار «حقوق اساسی» و «حقوق عادی»، و تقسیم حق به «تکوینی» و «اعتباری».

در این مقال، برخی از این اقسام را بررسی می‌کنیم، ضمن اینکه اقسام دیگر را در مقالی دیگر بررسی خواهیم کرد. اما پیش از بیان اقسام گوناگون «حق»، معنای لغوی و اصطلاحی آن را ذکر می‌کنیم.

واژه «حق» در فرهنگ‌های لغت به معانی درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایستگی، امر مقضی، یقین (بعد از شک)، حزم، رشوه، احاطه و... آمده است.<sup>(۴)</sup> همچنین این لغت در معانی اخلاقاً خوب، محق (براساس حکم قانون یا وظیفه)، واقعی، مطابق با عدالت یا ملاک‌های دیگر،

و... به کار رفته است.<sup>(۵)</sup> اما معنای اصطلاحی مورد نظر از «حق» (در فقه، حقوق و سیاست) در ترکیب «حق داشتن» است، نه در ترکیب «حق بودن».<sup>(۶)</sup>

بنابراین، مسئله مهم، یافتن معنای حق در اصطلاح «حق داشتن» است: حقی که موجودی واجد آن می‌شود به چه معناست؟ برای مثال وقتی می‌گوییم: «پدر بر فرزندان حق اطاعت شدن دارد»، معنای این «حق داشتن» چیست؟ پدر چه چیزی دارد؟ آیا حق به معنای امتیاز است یا سود یا سلطه یا شیوه‌های عمل یا...؟

به نظر می‌رسد حق، «امتیاز»ی باشد که صاحب حق واجد آن است.<sup>(۷)</sup> اینکه «پدر امتیاز دارد» به این معناست که این ویژگی برای پدر ثابت است که فرزندان از او اطاعت کنند. از طرف دیگر، «ویژگی» به معنای «خصوصیت» است. بر این اساس و با عنایت به اینکه امتیاز از ریشه «میز»، و «میز» به معنای ویژگی و خصوصیت است، می‌توان امتیاز را به «اختصاص» معنا کرد. بنابراین، وقتی که می‌گوییم: «پدر بر فرزندان خود دارای حق اطاعت است»، یعنی امتیاز اطاعت شدن (متعلق حق) برای پدر (صاحب حق) از سوی فرزندان ثابت است؛ یا وقتی می‌گوییم که کسی حق آزادی بیان دارد، بدین معناست که امتیاز آزادی بیان (متعلق حق) برای آن شخص (صاحب حق) ثابت است. به عبارت دیگر، حق آزادی بیان برای شخص به معنای امتیاز آزادی بیان برای او، یا اختصاص آزادی بیان به آن فرد است.

نتیجه اینکه «حق» عبارت است از امتیاز یا اختصاص چیزی برای یک موجود، و «حق داشتن» یعنی امتیاز داشتن یا اختصاص داشتن چیزی برای یک موجود.<sup>(۸)</sup> اکنون، پس از روشن نمودن معنای مورد نظرمان از حق، برخی از تقسیم‌بندی‌های یاد شده از حق را بررسی می‌کنیم.

#### ۱) تقسیم حق به لحاظ منشأ آن

معمولاً حق‌ها به لحاظ منشأ پیدایش به دو قسم تقسیم می‌شوند: الف. حق‌های برآمده از قانون یا حقوق قانونی،<sup>(۹)</sup> ب. حق‌های برآمده از اخلاق یا حقوق اخلاقی.<sup>(۱۰)</sup> اما آیا منحصر کردن منشأ

پیدایش حق‌ها به قانون و اخلاق صحیح است یا اینکه حق‌ها می‌توانند منشأ یا منشأهای دیگری نیز داشته باشند؟ در این بخش، به بررسی این مسئله و اقسام رایج و غیر رایج حق از این لحاظ خواهیم پرداخت.

#### الف. حق قانونی

مقصود از حق قانونی حقی است که قوانین موضوعه (که فرزند حکومت‌ها قلمداد می‌شوند) آن را به افراد جامعه اعطا می‌کنند؛<sup>(۱۱)</sup> به همین سبب، قانون، چنین حق‌هایی را به رسمیت می‌شناسد و صیانت از آنها را بر عهده می‌گیرد.<sup>(۱۲)</sup> به عبارت دیگر، حق موضوعه قانونی حقی است که شخص، براساس قواعد حقوقی<sup>(۱۳)</sup> جامعه‌ای خاص، آن را به دست می‌آورد و می‌تواند از آن استفاده کند. در این حالت، حدود حقوق هر شخص با مراجعه به سیستم حقوقی جامعه‌ای تعیین می‌شود که شخص در آن به منزله شهروند عضویت دارد.<sup>(۱۴)</sup> این حقوق از ناحیه قانون‌گذاران، قاضیان، مسئولان حکومتی و نیروهای امنیتی از صاحبان این حقوق حمایت می‌کنند و قطعاً عمل به قانون در اکثر موارد مقبولیت اجتماعی را به همراه خواهد داشت.

چون این حقوق فرزند قوانین موضوعه به شمار می‌آیند، با قطع نظر از محتوای اخلاقی، از حمایت قوانین بهره‌مند و در دادگاه‌ها اجرا می‌شوند. از این رو بعضی از حقوق قانونی، به رغم اینکه غیر اخلاقی بوده‌اند، سال‌های زیادی به شکل قانون باقی مانده‌اند.

بتنام معتقد است این دیدگاه که انسان از حقوقی طبیعی، که برآمده از قوانین موضوعه نیستند، بهره‌مند شده مبهم و به واقع «مغالطه سیاسی»<sup>(۱۵)</sup> است و منشأ انحراف در اندیشه و استدلال سیاسی خواهد بود.<sup>(۱۶)</sup> به نظر بتنام، همه حق‌ها اعم از حقوق طبیعی و غیر آن برآمده از قوانین موضوعه هستند: حق‌ها میوه‌های قوانین و صرفاً میوه‌های قوانین محسوب می‌شوند؛ هیچ حقی بدون قانون وجود ندارد، هیچ حقی در مقابل قانون قرار نمی‌گیرد و هیچ حقی مقدم بر قانون نیست.<sup>(۱۷)</sup> در برخی از موارد، بتنام ادعا می‌کند که به طور کلی «حق» همان «حق قانونی» است و

اساساً اعتقاد به حقی که از قانون پدید نیامده باشد متناقض است؛ مانند: مربع دایره، پسری که اصلاً پدری نداشته است، شیء گرمی که سرد باشد، رطوبت خشک، و تاریکی روشن.<sup>(۱۸)</sup> از نظر او، قانون «تکلیف» و «حق» را به طور همزمان به وجود می‌آورد و تکلیف را بدین جهت پدیدار می‌سازد تا خدمت و سودی را به کسی برساند؛ شخصی که خدمت یا سود را دریافت می‌کند مالک حق است. بنابراین، هر قانونی موجب اعطای حق به کسی خواهد شد.<sup>(۱۹)</sup> با تحمیل وظایف یا پرهیز از تحمیل وظایف است که حقوق اثبات یا اعطا می‌شوند؛ برای مثال چگونه این حق به هر فرد داده شده است که بتواند مالک زمین خود باشد؟ حق مذکور با تحمیل وظیفه آسیب نرساندن دیگران به آن زمین برای فرد به وجود آمده است، یا چرا شهروند حق دارد به تمام خیابان‌های شهر برود؟ زیرا هیچ تکلیفی وی را از رفتن باز نمی‌دارد و همه معتقد به این وظیفه هستند که مانع او نشوند.<sup>(۲۰)</sup>

#### بررسی

این نظریه، که هر حقی را برآمده از قانون دانسته و اساساً حقی را که مولود قانون نباشد متناقض قلمداد کرده است، صحیح نیست؛ زیرا قوانینی که مُعطی حق هستند از طرف فرد، افراد یا نهادی خاص وضع شده‌اند، پس این پرسش وجود دارد که آیا هر یک از وضع‌کنندگان از حق وضع قانون برخوردار بوده‌اند یا خیر؟ اگر از این حق برخوردار بوده‌اند، این حق را از کجا به دست آورده‌اند؟ با تأمل عمیق در این پرسش‌ها به خوبی روشن می‌شود که مقدم بر قانون، باید «حقی» وجود داشته باشد تا واضعان قانون براساس آن حق به وضع قانون بپردازند. قطعاً نمی‌توان این حق را معلول قانونی انگاشت که خود قانون و وضع آن براساس آن حق توجیه‌پذیر خواهند بود، زیرا این امر مستلزم پذیرش دور محال است. نتیجه اینکه باید پذیرفت: «حق وضع قانون»، مقدم بر «قانون موضوعه» و نه مؤخر از آن است.

اشکال دیگر این نظریه به حجیت قوانینی برمی‌گردد که بنابر ادعا، پدیدآورنده حق شمرده

می‌شوند. آیا این قوانین ذاتاً حجت هستند یا عامل دیگری در حجت بودن آنها دخالت دارد؟ برخی از پیروان نظریه مذکور اعتقاد دارند که ملاک حجیت قوانین موضوعه «قرارداد اجتماعی» است؛ مثلاً روسو اعتقاد داشت قدرت نمی‌تواند منشأ حق باشد.<sup>(۲۱)</sup> از نظر او: نظم اجتماعی حق مقدسی است که پایه تمام حقوق به شمار می‌رود؛ این حق از طبیعت سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه بر پایه قرارداد است.<sup>(۲۲)</sup> در جامعه، هیئت حاکمه نیز براساس قرارداد روی کار می‌آید و بنای تمام حقوق دولت بر «قرارداد اجتماعی» است.<sup>(۲۳)</sup> در هر اجتماع، قانون همه حق‌ها را تعیین می‌کند و قانون خود زاینده اراده عمومی است؛ زیرا هر ملتی که از قوانین پیروی می‌کند خود باید آن قوانین را وضع کرده باشد: فقط شرکای یک شرکت می‌توانند اساسنامه آن شرکت را تنظیم کنند.<sup>(۲۴)</sup> بدین ترتیب دیگر نباید پرسید: حق وضع قانون برای چه مرجعی است؛ زیرا قانون از اراده عمومی ناشی می‌شود. هیئت حاکمه بالاتر از قانون نیست، چراکه اراده عمومی آن هیئت را نیز انتخاب می‌کند. بنابراین قانون غیرعادلانه نیست، برای اینکه کسی نمی‌تواند امری ناعادلانه نسبت به خود مقرر دارد. این پرسش که چگونه انسان در عین اینکه آزاد است از قوانین پیروی می‌کند نادرست است، زیرا قوانین چیزی جز ظهور اراده ما نیستند.<sup>(۲۵)</sup>

علاوه بر روسو، لاک نیز مشروعیت جامعه سیاسی را به «قرارداد اجتماعی» می‌داند.<sup>(۲۶)</sup> همچنین، کانت (Immanuel Kant; ۱۷۲۴-۱۸۰۴) اعتقاد دارد که قوه مقننه فقط تحت حاکمیت اراده یکپارچه ملت است. در واقع هر حقی باید از اراده عمومی استخراج بشود، چراکه این اراده مطلقاً نمی‌تواند از طریق وضع قانون به کسی ستم کند: کسی که درباره دیگران تصمیم می‌گیرد هر لحظه ممکن است تصمیمی ناعادلانه اتخاذ کند؛ اما وقتی وی درمورد خودش تصمیم می‌گیرد، این‌گونه نمی‌شود. بنابراین فقط اراده متحد، و متحدکننده همه اراده‌ها برحق است؛ چون هرکس درباره همه، و همه درباره هرکس تصمیم می‌گیرد. پس صرفاً اراده عمومی هر ملت حق دارد قوانین را وضع کند.<sup>(۲۷)</sup>

به هر روی، براساس این نظریه، همه حق‌ها لרزند قانون شمرده می‌شوند و قانون نیز حجیت

خود را از اراده عمومی و قرارداد اجتماعی می‌گیرد. اما در این شرایط، حجیت آن قراردادها چگونه تأمین خواهد شد؟ آیا مردم حق دارند با هم توافق و قرارداد کنند؟ اگر حق دارند این حق را از چه ناحیه‌ای به دست آورده‌اند؟ آیا این حق، مبتنی بر قراردادی دیگر است؟ اگر حجیت هر حقی ناشی از قرارداد اجتماعی باشد، دور یا تسلسل پیش می‌آید. اما اگر حق قرارداد یک حق طبیعی باشد (و برآمده از قانون موضوعه نباشد)، علاوه بر اینکه این سخن بازگشت از نظریه «قرارداد اجتماعی» و پذیرش مبنای «حقوق طبیعی» تلقی خواهد شد، متحمل اشکالات نظریه حقوق طبیعی نیز خواهد بود. همچنین اگر ملاک حجیت قوانین موضوعه «توافق جمعی» باشد، آیا موافقت همه اعضای جامعه ملاک خواهد بود یا اکثریت آن؟ روشن است که غالباً امکان موافقت همه اعضای جامعه با یک قانون وجود ندارد؛ در این صورت چرا باید افرادی که موافق قانون مورد نظر نیستند محکوم به لوازم آن باشند؟ از طرف دیگر، تازمانی که افرادی که به قوانین موضوعه رأی موافق داده‌اند از آن قوانین راضی باشند، قوانین می‌توانند حقوقی را اعطا کنند؛ وگرنه مطابق با این مبنای، با عدم استمرار رضایت آنان دیگر نباید هیچ اعتباری داشته باشند. به علاوه، قوانین کدام جامعه معیار است؟ چرا باید قوانین برخی از جوامع در جوامع دیگر معتبر باشد تا براساس آن، حق‌هایی را به دست آورند؟ اگر قوانین هر جامعه صرفاً در همان جامعه معتبر باشد، باید پذیرفت که حق‌ها نسبی و مختص یک جامعه خاص هستند؛ بنابراین دیگر نمی‌توان به یک حق جهانی قائل شد، همانطور که نمی‌توان قوانین مستلزم حقوق هیچ جامعه‌ای را زیر سؤال برد یا انکار کرد.<sup>(۲۸)</sup>

برخی دیگر معتقدند که حق‌های قانونی (یا حق‌های حقوقی) دو ویژگی عمده دارند:

۱) این حق‌ها به روابط اجتماعی میان انسان‌ها اختصاص دارند و شامل روابط انسان‌ها با حیوانات، گیاهان و جمادات نمی‌شوند؛ در نتیجه در این‌گونه حق‌ها «من له الحق» و «من علیه الحق» را فقط انسان‌ها تشکیل می‌دهند.

۲) اگر کسی این نوع حق‌ها را پایمال کند، دولت او را به عنوان متخلف مجازات خواهد کرد.

ضمناً اگر حقی از کسی ضایع شده باشد، دولت آن را به صاحبش باز خواهد گرداند.<sup>(۲۹)</sup>

### ب. حق اخلاقی

برخی اعتقاد دارند که اصولاً حق اخلاقی نداریم؛ برای نمونه، بنتام معتقد است: حق اخلاقی چیزی نیست جز شیوه غلط توصیف حقی قانونی که باید<sup>(۳۰)</sup> موجود باشد.<sup>(۳۱)</sup> همچنین، ززبر همین اعتقاد بوده و گفته است: نه اخلاق و نه اخلاق سیاسی، هیچ‌یک نمی‌توانند مبتنی بر حق باشند. از این رو اگر اخلاق مبنایی داشته باشد، این مبنا مشتمل بر تکالیف، غایات، ارزش‌ها و... است.<sup>(۳۲)</sup> برخی دیگر نیز با تردید به وجود حق اخلاقی نگریسته و گفته‌اند که حق اخلاقی امری زاید است، شاید معلول قوه تخیل باشد؛ چون پذیرش وجود حق، بدون فشار قانون، کار دشواری است.<sup>(۳۳)</sup> به علاوه عده‌ای با ارجاع حق اخلاقی به حق قانونی، در تفسیر «حق اخلاقی» گفته‌اند: برخورداری از حق اخلاقی بدین معناست که شخص، اخلاقاً دارای حق قانونی باشد.<sup>(۳۴)</sup>

با این حال، عده‌ای نیز به وجود حق اخلاقی اعتقاد دارند. این عده در توصیف حق اخلاقی، به دو ویژگی سلبی و اثباتی زیر اشاره کرده‌اند:

۱) ویژگی سلبی: «حق اخلاقی» فرزند قانون نیست و مستقل از آن است. ضمن اینکه حق اخلاقی حاکم بر قانون است و ضمانت اجرایی قانونی ندارد.

۲) ویژگی اثباتی: «حق اخلاقی» حقی است که درست، مبنادار، و مورد تأیید نظام‌های اخلاقی و دینی خاص است. ضمناً محدوده این دسته از حق‌ها وسیع‌تر از حق‌های قانونی است. حق اخلاقی قدرت عمل براساس قانون طبیعی است.

به باور بعضی، برخلاف حقوق قانونی یا حقوق برآمده از قانون (به مثابه فرزند حکومت‌ها)، حقوق اخلاقی مستقل از حکومت و مقدم بر آن (و قانون) است؛ از این رو حکومت‌ها ملزم به رعایت آن حقوق دانسته می‌شوند. همچنین براساس آن قانون، محدودیت‌هایی برای حکومت‌ها به وجود می‌آید.

باید توجه کرد که گاهی مقصود از وصف «اخلاقی» در اصطلاح حقوق اخلاقی باورهای



اخلاقی افراد جامعه است. در این رویکرد باورهای اخلاقی، مانند پدیده‌ای تجربی، مدلول وصف «اخلاقی» واقع می‌شود. همچنین در این کاربرد فقط می‌خواهیم اخلاقیات جامعه را بازگو کنیم، بدون اینکه در پی داوری درباره‌ی صدق و کذب آنها باشیم. بر این اساس «حق اخلاقی» حقی برآمده از باورهای اخلاقی جامعه (از جمله آداب و رسوم، عادات، و عرف) است. برای نمونه، وقتی آداب و رسوم جامعه‌ای به افراد آن جامعه حق می‌دهد که با توهین مواجه نشوند، این حق یک حق اخلاقی است.

وصف «اخلاقی» در اصطلاح حقوق اخلاقی در معنای دیگری نیز به کار می‌رود: آنچه که «در واقع درست است»،<sup>(۳۵)</sup> نه آنچه اعضای جامعه‌ای خاص آن را درست می‌پندارند. گاهی این معنا از اخلاق در مقابل «اخلاق اثباتی یا وضعی»<sup>(۳۶)</sup> قرار می‌گیرد و «اخلاق انتقادی»<sup>(۳۷)</sup> نامیده می‌شود. در نگاه انتقادی به دنبال آن هستیم که چه چیزی درست و چه چیزی غلط است؛ اما در نگاه اثباتی یا وضعی (پوزیتیو) به دنبال امری تجربی هستیم که مردم آن را درست یا غلط می‌شمارند. برای مثال در معنای انتقادی، «برده نشدن» یک حق اخلاقی است؛ هرچند برخی از مردم جامعه‌ای خاص اعتقاد داشته باشند که برده‌گیری کار درستی است. اساساً نقش حقوق در تفکر اخلاقی توجیه عمل و محدودیت‌های آن است، نه توصیف اوضاع و شرایط.<sup>(۳۸)</sup>

به باور برخی دیگر «حق اخلاقی» مستقل از قانون، و مبتنی بر مینا<sup>(۳۹)</sup> و واقعیت<sup>(۴۰)</sup> است نه تأیید یا فشار اجتماعی. این دسته از متفکران در این باره مثالی زده‌اند: اگر من بی‌توجهی کنم و به شما آسیب برسانم، در عوض باید به شما خسارت بدهم. این حرف یعنی اینکه آن خسارت حق شماست؛ خواه قانون حق شما را به رسمیت بشناسد یا نشناسد. البته حق مذکور به گونه‌ای نیست که شما صرفاً بتوانید آن را قبول کنید، بلکه شما دارای ادعایی موجه برای پرداخت شدن آن خسارت هستید؛ اصولاً گرفتن آن خسارت نه بی‌دلیل است و نه افزون‌خواهی. اگر من براساس ملاحظات اخلاقی چیزی به شما بدهکارم، وجهی ندارم که حق اخلاقی شما بر من از آن چیز را انکار کنیم. در این مثال، حق شما از بی‌توجهی من سرچشمه گرفته و این بی‌توجهی

رابطه اخلاقی جدیدی را میان ما به وجود آورده است. در واقع شما واجد یک مبنا و پایه برای طرح ادعایی بر ضد من هستید؛ اما نه در دادگاه قانون، بلکه شاید در دادگاه وجدان.<sup>(۴۱)</sup>

بعضی اعتقاد دارند، در مقابل حقوق قانونی، حقوقی داریم که پایه قانونی ندارد و صرفاً به شکل ادعاهای اخلاقی موجود است. ساده‌ترین مثال آن «وعده» است: وعده‌ای که فرد به صورت آزادانه و در حالت عاقلانه می‌دهد برای وی تکلیفی اخلاقی را در خصوص عمل به آن ایجاد می‌کند؛ ضمناً همین وعده، حقی را برای دیگری پدید می‌آورد که مطابق آن، باید به وعده عمل شود. برخلاف وعده‌های قانونی، این وعده را صرفاً ملاحظات اخلاقی تقویت می‌نمایند. به هر روی در اغلب موارد، حق اخلاقی مبتنی بر محتوایش است. به عبارت دیگر، حق اخلاقی غالباً حق «ایده‌آل» است و منفعتی را به فرد می‌رساند. بنابراین، حق اخلاقی چیزی است که شخص باید از منظر نظام اخلاقی و دینی خاص از آن بهره‌مند باشد.<sup>(۴۲)</sup> همچنین متفکر دیگری می‌گوید: حق اخلاقی حقی است که واکنش مردم در برابر رعایت نشدن آن به صورت ملامت وجدان نمود پیدا خواهد کرد، زیرا قانون از آن حق حمایت نمی‌کند.<sup>(۴۳)</sup> بعضی نیز مدعی‌اند ویژگی بسیار مهم حق اخلاقی این است که مالک آن در محدود کردن آزادی دیگران توجیه اخلاقی دارد.<sup>(۴۴)</sup>

نظر دیگر درباره حق اخلاقی این است که حق فقط از ناحیه نظام‌های قانونی به افراد داده نمی‌شود؛ انسان دارای حقوقی است که حتی اگر نظام‌های قانونی هم نبودند چنین حقوقی برای انسان ثابت بود. برای مثال، من بر شما این حق را دارم که شما بینی من را نشکنید؛ نظام‌های جزایی این حق را به من بر شما داده‌اند، بدین معنی که شکستن بینی را ممنوع کرده‌اند. با این حال، اگر هیچ قانونی که این کار را ممنوع کرده باشد موجود نبود، باز من این حق را بر شما داشتم. چه چیزی به انسان بر چیزی یا کسی حق می‌دهد، یعنی چه چیزی باعث می‌شود ما حق داشته باشیم (حتی اگر قانون چنین حقی را به ما نداده باشد)؟ این سؤال حقوقی نیست، اخلاقی است. آن حقوقی که ما واجد آنها هستیم، حتی اگر نظام قانونی آنها را به ما نداده باشد، در یک

معنا بر قانون تقدّم دارند؛ یعنی این قانون یا قانون تنها نیست که باعث می‌شود ما دارای آن حقوق باشیم. بعضی از آن حقوق حتی به معنای دیگری مقدّم بر قانون هستند، یعنی اگر نظام قانونی آن حقوق را به افراد تحت نظام قانونی خود ندهد ناقص خواهد بود.<sup>(۴۵)</sup>

نظریه دیگری معتقد است که حق اخلاقی، برخلاف حق قانونی، ضمانت اجرایی بیرونی ندارد. بنابراین در صورت رعایت نشدن آن، دولت و سایر مجریان قانون، کسی را ملزم به رعایت آن نخواهند کرد؛ در واقع انسان به حکم عقل و وجدان خود به رعایت این دسته از حقوق اقدام می‌کند. به علاوه گستره حقوق اخلاقی، برخلاف حقوق قانونی (که فقط به روابط میان انسان‌ها اختصاص دارد)، هم روابط انسان با انسان و هم روابط انسان با حیوان، گیاه و جماد را شامل می‌شود. برای مثال اگر سگ گرسنه‌ای را ببینیم، سگ این حق را بر ما پیدا می‌کند که به او غذا بدهیم.<sup>(۴۶)</sup> همچنین برخی دیگر را اعتقاد بر این است که رعایت حقوق اخلاقی به آسانی امکان‌پذیر است و ترک آن نیز با خطرهای بیرونی همراه نیست، فقط وجدان درونی را جریحه‌دار می‌سازد؛ برخلاف حقوق قانونی (که ترک آن موجب گسست نظم عمومی و زوال امنیت اجتماعی می‌شود).<sup>(۴۷)</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سال هفتم علوم انسانی

بیورسی

در دو ویژگی سلبی و اثباتی یاد شده برای حق اخلاقی، ابهام وجود دارد. دقیقاً معلوم نمی‌شود که چه چیزی معلول قوانین موضوعه حکومت‌ها نیست؟ عنوان سلبی مذکور، عنوان عامی است که شامل امور بسیاری می‌شود؛ از جمله: عرف، آداب و رسوم جامعه، دین، اساطیر، قوانین طبیعی، و ابداعات جدید همچون جنبش‌های تجدّدطلب مردمی (که حقوقی تازه را دنبال می‌کنند که نه از آداب و رسوم جامعه و نه از قوانین موضوعه حکومت برآمده باشد). آیا هر حقی که از این امور به وجود آید حق اخلاقی است؟ مشکل دیگر ابهامات زیادی است که در تعیین دقیق هر

یک از امور یاد شده وجود دارد. از سوی دیگر، قیود اثباتی نیز مبهم به نظر می‌رسند؛ زیرا:  
 اولاً: مراد از اینکه حق اخلاقی حقی است که «در واقع درست است» چیست؟ آیا درستی به معنای مطابقت با واقع است؟ به علاوه، چه کسی باید تشخیص دهد که امری در واقع درست است یا نه؟ آیا کسی که به آداب و رسوم و سنت‌هایی معتقد است و آنها را درست می‌داند می‌تواند داوری کند؟ در مثال برده‌گیری، چرا اعتقاد کسانی که آن را درست می‌دانند موجب نمی‌شود که حق برده‌گیری اخلاقی باشد؛ ولی اعتقاد کسی که می‌گوید برده‌گیری غلط است و عدم برده‌گیری حق اخلاقی شمرده می‌شود صحیح است؟

ثانیاً: مقصود از مبنا و واقعیت چیست؟ آیا 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 بر نظام اعتقادی خاصی استوار است؟ آن نظام اعتقادی چیست و چرا درست است؟

ثالثاً: تبعیت از نظام دینی و اخلاقی به چه معناست؟ آیا منظور هر دینی اعم از ادیان توحیدی (تحریف‌شده یا تحریف‌ناشده) و غیر توحیدی است؟ از سوی دیگر، سراد از نظام اخلاقی چیست؟ معیار اخلاقی بودن یک نظام چیست؟ تعیین دقیق اخلاقی بودن یک فعل یا یک قضیه، از مسائل بسیار مهم و پیچیده فلسفه اخلاق به شمار می‌رود؛ به طوری که اختلاف نظرهای زیادی در این باره بروز پیدا کرده است: به نظر برخی، صفت متمیزه یک نظر اخلاقی در احساسی نهفته است که شخص نسبت به نظر اتخاذ شده دارد.<sup>(۴۸)</sup> برخی دیگر معتقدند: اصول و معیارهای اخلاقی هر فرد همان‌هایی است که در طول زندگی بر اعمال وی تسلط دارد.<sup>(۴۹)</sup> به باور برخی دیگر، کیفیت اخلاق را باید تا حدی از روی موضوع آن باز شناخت.<sup>(۵۰)</sup> همچنین، بعضی در تعریف «علم اخلاق» آورده‌اند که علم اخلاق عبارت است از: تحقیق در رفتار آدمی، بدانگونه که باید باشد.<sup>(۵۱)</sup> بعضی دیگر نیز علم اخلاق را علمی دانسته‌اند که از انواع صفات خوب و بد،

صفاتی که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارند و نیز کیفیت اکتساب این صفات و یا دور کردن صفات رذیله بحث می‌کند.<sup>(۵۲)</sup> قطع نظر از اشکالات احتمالی هر یک از این دیدگاه‌ها، این‌گونه اختلافات به افزونی ابهام حق اخلاقی می‌انجامد. روشن است که فهم و تعیین دقیق حق برآمده از اخلاق به درک درست از ملاک یک فعل یا قضیه اخلاقی بازسته است. همچنین، اختلافات موجود در این امر از اتفاق نظر برای تعیین مصادیق حق اخلاقی جلوگیری می‌کند. رابعاً: پیشتر بیان شد که تعریف حق به «قدرت» درست نیست.<sup>(۵۳)</sup>

### ج. حق دینی

منشأ پیدایش حق منحصر به قانون و اخلاق نیست؛ «دین» نیز یکی دیگر از مهم‌ترین منشأهای حق شمرده می‌شود. البته براساس برخی از نظریاتی که درباره حقوق اخلاقی بیان شد، حقوق برآمده از دین در زمره همان حقوق برآمده از اخلاق قرار می‌گیرند؛ اما بنا بر بعضی از دیدگاه‌ها، حق اخلاقی صرفاً حقی مطابق با اصول و نظام‌های اخلاقی است. ضمن اینکه به اعتقاد برخی از نظریه پردازان علم اخلاق، «اخلاق» مستقل از «دین» است.<sup>(۵۴)</sup> به هر روی مناسب است، هرچند به صورت اجمالی، به منشأ دینی حقوق پرداخته شود.<sup>(۵۵)</sup>

در حقیقت، به کمال رساندن انسان پشتوانه جمل حقوق برای او است. اما انسان به تنهایی قادر به فهم دقیق ابعاد وجودی و کمالات خود و سایر موجودات نیست و نمی‌تواند افعال متناسب با آن کمالات و نیز تأثیرگذاری افعال موجودات بر یکدیگر را به طور کامل درک کند؛ از این رو خداوند به درستی حقوقی را برای انسان و سایر موجودات اعتبار، و از طریق وحی (به پیامبران الهی) در مجموعه‌ای به نام «دین» به انسان ابلاغ کرده است.<sup>(۵۶)</sup> در نتیجه، فقط دین توحیدی این توانایی را دارد که دقیق‌ترین و کامل‌ترین حقوق را بیان کند.<sup>(۵۷)</sup> گفتنی است که به نظر ما، در زمان حاضر، یگانه دین کامل و تحریف‌ناشده توحیدی «اسلام» است.

## ۲) تقسیم حق به «اهم» و «مهم»

این نوع تقسیم‌بندی از حق (به حق‌های اهم و حق‌های مهم) ممکن است در یکی از موقعیت‌های زیر به کار گرفته شود:

الف. گاهی بدون فرض برخی از حق‌ها نمی‌توان حق‌های دیگر را فرض کرد؛ برای نمونه، فرض «حق حیات» پیش‌شرط فرض حق مسکن، حق پوشاک و حق خوراک است. در این وضعیت، اهمیت حق حیات از دیگر حق‌ها بیشتر خواهد بود. (۵۸)

ب. گاهی حق‌ها با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند، از این رو استیفای همه آنها امکان‌پذیر نیست. در این صورت، باید حقی استیفا شود که از اهمیت بیشتری برخوردار است. البته تعارض میان حق‌ها دو شکل دارد: ۱) زمانی است که میان حق‌های یک فرد تعارض پیدا می‌شود؛ مثلاً شخص روزه‌دار (با قطع نظر از روزه داشتن) هم حق دارد غذا بخورد و هم حق دارد به تعالی دست یابد، اما روشن است که امکان استیفای هر دو حق در حالت روزه‌داری وجود ندارد. از این رو، حقی استیفا می‌شود که از اهمیت بیشتری برخوردار است. در میان دو حق مذکور، حقی مهم‌تر است که استیفای آن، تناسب بیشتری با مطلوب و کمال نهایی آن شخص دارد. ۲) گاهی میان حقوق صاحبان حق‌های مختلف تعارض پدید می‌آید؛ برای نمونه، ممکن است میان حق یک فرد در داشتن مسکن و حق جامعه در داشتن خیابان برای تردد تعارض افتد. در این موقعیت، حقی مهم‌تر است که استیفای آن، مطلوب افراد بیشتری را فراهم می‌کند.

به هر روی، اهمیت بیشتر بعضی از حقوق از بعضی دیگر امری آشکار است و متفکران این حوزه آن را تأیید کرده‌اند؛ مثلاً دورکین حق‌ها را به «ضعیف» و «قوی» تقسیم کرده و صرفاً در مورد معنای قوی حق قایل است که مستلزم تحمیل تکلیف به دیگران است. (۵۹) در دین اسلام مهم‌ترین حق، که فقط براساس آن می‌توان حقوق سایر موجودات را توجیه کرد، «حق خداوند» است. برای اثبات این ادعا می‌توان از دو برهان زیر استفاده کرد:

### برهان اول

این برهان مبتنی بر مقدمات زیر است:

- الف. خداوند «موجود» است: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ (۶۰)
- پیامبران‌شان گفتند: آیا درباره خدا، پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین، شکمی هست؟
- ب. خداوند خالق همه موجودات عالم است: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾؛ (۶۱) این است خدای، پروردگار شما که آفریننده هر چیز است، خدایی جز او نیست.
- ج. خداوند خالق جهان است، پس مالک آن شمرده می‌شود: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾؛ (۶۲) آنچه در آسمان‌ها و زمین است متعلق به خداست و همه کارها به سوی او بازگردانده می‌شوند.
- د. چون خداوند مالک مخلوقات است، حق تصرف در آنها را دارد: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾؛ (۶۳) هر چه در آسمان‌ها و زمین است متعلق به اوست؛ هر که را خواهد بیامرزد و هر که را خواهد عذاب کند.
- ه. خداوند علم نامتناهی دارد و حکیم است. از این رو، خداوند موجودات جهان را عبث نیافریده، بلکه به حق و برای غایات و کمالاتی خلق کرده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾؛ (۶۴) و اوست که آسمان‌ها و زمین را به حق و درستی آفرید.
- و. دست‌کم در برخی از موجودات، مثلاً انسان‌ها، اقتضای کمال آنها تحقق افعال خاصی است. از این رو، برای اینکه آن موجودات به کمال مقصود از خلقت حکیمانه خود نائل شوند، خداوند (در مقام تشریح) حقوقی را برای آنها جعل و اعتبار کرده است. روشن است که چون فقط خدای متعال مالک موجودات جهان است، صرفاً او می‌تواند حق استفاده از موجودات دیگر را برای موجودات جعل کند؛ پس هیچ موجود دیگری حق چنین کاری را ندارد. نمی‌توان فرض کرد که انسان‌ها در میان خود به توافق برسند و حقوقی را برای خود یا موجودات دیگر قایل شوند، زیرا انسان به خود و هیچ موجود دیگری هستی نداده است و مالک آنان شمرده نمی‌شود.

بنابراین حق تصرف در آنها را ندارد؛ چراکه تصرف در ملک غیر بدون اجازه او درست نیست. ز. هدف و کمال نهایی همه موجودات، به ویژه انسان‌ها، بازگشت به سوی خداوند و تقرب به اوست: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾؛ (۶۵) راه آن خدایی [راست است] که آنچه در آسمان‌ها و زمین است متعلق به اوست. آگاه باشید که همه امور به خداوند برمی‌گردد.

ح. غرض از جعل حقوق ایصال موجودات به کمال نهایی‌شان است. از این‌رو، حقوق موجودات باید به گونه‌ای فرض شود که متناسب با کمال نهایی آنها باشد.

ط. تنها راه کلی برای رسیدن به قرب خداوند عبادت و بندگی پروردگار و اطاعت از اوست. خداوند درباره انسان‌ها و جنیان فرموده است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ (۶۶) جنیان و انسان‌ها را جز برای عبادت نیافریدم.

بدین ترتیب، همه حقوق دیگر فقط در سایه حق عبادت خداوند و اطاعت از او معنا پیدا می‌کنند. این حق خداوند موجب پدید آمدن حقوقی برای موجودات عالم می‌شود، زیرا این حق منشأ وصول موجودات به کمال نهایی‌شان است. (۶۷) به همین سبب، پیشوایان دین اسلام تأکید کرده‌اند که اصل و ریشه حقوق همه موجودات، از جمله انسان‌ها، حق «اطاعت شدن» خداوند است؛ مثلاً حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «وَلَكِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ... ثُمَّ جَعَلَ - سُبْحَانَهُ - مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ النَّاسِ عَلَى بَعْضٍ، فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِي وُجُوهِهَا وَيُوجِبُ بَعْضُهَا بَعْضاً وَلَا يُسْتَوْجَبُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ»؛ (۶۸) و لکن خداوند سبحان حق خود بر بندگان را این‌قرار داده است که او را اطاعت کنند... پس خداوند از حقوق خود حقوقی را برای بعضی از مردم بر بعضی دیگر واجب گردانیده است، و حقوق را در حالات مختلف برابر گردانید و بعضی از آنها را در مقابل بعضی دیگر واجب گرداند. و حقی بر کسی واجب نمی‌شود جز اینکه، در ازای آن، حقی برای او ثابت شود.

همچنین، امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «اعلم رحمك الله أن لله عليك حقوقاً محیطة بك في



كلّ حركة حرّكتها أو سكينة سكنتها أو منزلة نزلتها أو جارحة قلبتها أو آلة تصرّفت بها بعضها أكبر من بعض و أكبر حقوق الله عليك ما أوجبه لنفسه تبارك و تعالی من حقّه الذی هو أصل الحقوق و منه تفرّع... فأما حق الله الاكبر فأنت تعبدّه لا تشرك به شيئاً؛<sup>(۶۹)</sup> بدان، که خدایت رحمت کند، خداوند بر تو حقوقی دارد که تو را احاطه کرده است: در هر حرکت یا سکونی که داری، در هر جایگاهی که قرار می‌گیری، در هر عضوی از بدن خود یا ابزاری که استفاده می‌کنی حقوقی وجود دارد که برخی بزرگتر از بعضی دیگر است. و بزرگ‌ترین حق خداوند حقی است که برای خودش واجب کرده است، حقی که ریشه تمام حقوق است و حقوق دیگر از آن ناشی می‌شوند... اما حق بزرگتر خداوند این است که او را عبادت کنی و برای او شریک قائل نشوی.

#### برهان دوم

این برهان بر اساس تحلیل حق، و اخذ معنای «سلطه» از آن است.<sup>(۷۰)</sup> مقدمات این برهان عبارتند از:

الف. «حق» مفهوم ماهوی نیست که دارای مابه‌ازای عینی باشد، بلکه امری اعتباری است که با اعتبار پدید آمده است.

ب. امور اعتباری از امور حقیقی و عینی به عاریه گرفته می‌شوند؛ برای نمونه، چون عضو «سر» فرمانده سایر اعضای بدن است، فرمانروای هر جامعه را که دیگران از او فرمان می‌برند «رئیس» می‌نامند.

ج. حق به معنای «سلطه» است: وقتی واژه «حق» را به کار می‌بریم، این واژه نوعی سلطه و قدرت را انعکاس می‌دهد. ضمن اینکه چون حق امری اعتباری است، سلطه اعتباری باید از سلطه‌ای حقیقی به عاریت گرفته و بر اساس آن اعتبار شده باشد.

د. مصداق تکوینی سلطه در وجود انسان سلطه او بر اندام‌های خود است. مفهوم اعتباری سلطه بر اساس همین سلطه تکوینی ساخته و درک می‌شود؛ یعنی هرگاه بر امری تسلط و برتری

وجود داشته باشد، می‌توان حق را اعتبار کرد. اما در موردی که نتوان سلطه را اعتبار کرد مفهوم حق صدق نمی‌کند.

ه. تنها سلطهٔ تکوینی اصیل و مستقل «سلطهٔ خداوند» است.

و. هر سلطه‌ای در عالم، معلول سلطه و قدرت خداوند است. بنابراین، سلطه و قدرت هیچ موجودی از خودش نیست، بلکه خدای متعال این سلطه و قدرت را به او عطا کرده است. در نتیجه، اگر وجود سلطه ملاک اعتبار حق برای یک موجود باشد، یگانه حق اصیل متعلق به خدای متعال است؛ چون سلطهٔ دیگران همه از اوست، پس حقی که برای دیگران ثابت است به او تعلق دارد. همچنین از آنجا که سلطه و قدرت او منشأ سلطه و قدرت دیگران است، حق او منشأ حقوق دیگر موجودات خواهد بود و بدون حق او حق دیگری معنا ندارد. به عبارت دیگر، حق نوعی سلطه، و سلطهٔ اعتباری برگرفته از سلطهٔ تکوینی است. با توجه به اینکه هر سلطهٔ تکوینی از خداوند است، پس اصل هر حقی به خدا تعلق دارد: او براساس مصالح و حکمت‌ها حقوقی را برای دیگران قرار می‌دهد. (۷۱)

### ۳) تقسیم حق از جهت قابلیت اسقاط و انتقال

یکی دیگر از مسائلی که در بحث از انواع حق باید به آن پرداخته شود مسئلهٔ تقسیم حق از جهت داشتن قابلیت اسقاط و انتقال یا نداشتن آن است. (۷۲) آیا صاحب حق می‌تواند از استیفای حق خود صرف‌نظر کند و یا آن را به دیگری انتقال دهد، یا اینکه هیچ حقی قابل اسقاط و نیز انتقال به دیگری نیست و فقط باید از ناحیهٔ صاحب حق استیفا شود؟ با عنایت به آنچه دربارهٔ ماهیت «حق» بیان شد (حق دارای ماهیتی دوگانه است)، نظریهٔ صحیح در این زمینه را شرح می‌دهیم:

در حق‌های «اعتباری»، که از سوی خداوند اعتبار می‌شوند، قابلیت اسقاط حق و عدم قابلیت آن تابع ارادهٔ جاعل است. خداوند براساس حکمت و علم نامتناهی خود و با هدف به‌کمال رساندن انسان‌ها حقوق را اعتبار کرده، پس اگر حقی را اسقاط‌پذیر دانسته مسلماً اسقاط آن حق

مانع تکامل صاحب حق نبوده است. همچنین اگر خداوند حقی را اسقاط‌ناپذیر دانسته، قطعاً اسقاط آن حق در تعارض با کمالات صاحب حق بوده است. اما حق‌های «تکوینی»، چون لازمه تکوین هر موجود شمرده می‌شوند، اسقاط‌ناپذیرند. بنابراین، از این جهت، حق‌ها دو دسته می‌شوند: حقوق اسقاط‌پذیر و حقوق اسقاط‌ناپذیر.

برخی از فقهای مسلمان، تفصیل در مسئله قابلیت اسقاط و انتقال حق را تأیید کرده‌اند؛<sup>(۷۳)</sup> برای مثال، شیخ انصاری بعضی از حقوق را اسقاط‌پذیر اما بعضی دیگر مانند «حق حضانت» و «حق ولایت» را اسقاط‌ناپذیر می‌داند.<sup>(۷۴)</sup> سید یزدی (با قول به تفصیل) حق تولیت در وقف، حق ولایت حاکم، حق مضاجعت و حق شفعه را قابل انتقال نمی‌داند.<sup>(۷۵)</sup> همچنین، امام خمینی علیه السلام معتقد است: اگرچه هر حقی به صورت اقتضایی قابل اسقاط است؛ اما در صورت وجود مانع، عدم جواز اسقاط و انتقال برای بعضی از حقوق ثابت می‌شود.<sup>(۷۶)</sup> آیت‌الله اراکی اسقاط بعضی از حقوق را مورد تأیید شارع نمی‌داند، و از این طریق قائل به تفصیل در مسئله قابلیت حق نسبت به اسقاط و انتقال می‌شود.<sup>(۷۷)</sup> سید محمد صدر نیز با تفصیل میان مجعول مطابقی و التزامی قایل به تفصیل در این مسئله شده است.<sup>(۷۸)</sup> محمد‌هادی تهرانی هم قول به تفصیل در مسئله را درست دانسته است.<sup>(۷۹)</sup>

ضمن اینکه برخی از متفکران غربی نیز با قول به تفصیل در این مسئله موافقت کرده‌اند؛ مثلاً کمپبل گفته است که نمی‌توان همه حقوق را اسقاط‌پذیر دانست؛ حقوقی وجود دارند که واجب‌الاستیفا و اسقاط‌ناپذیرند (مانند حقوق مربوط به آزادی‌های رسمی و حق حیات).<sup>(۸۰)</sup> همچنین، لیونز وجود حق‌های لازم‌الاستیفا و اسقاط‌ناپذیر را قبول کرده و گفته است که نظریه انتخاب نمی‌تواند تبیین‌کننده این حقوق باشد.<sup>(۸۱)</sup> برخی دیگر حقوق اسقاط‌ناپذیر را تأیید کرده و حق صیانت نفس را اسقاط‌ناپذیر دانسته‌اند.<sup>(۸۲)</sup>

به‌رغم موافقت اینان با قول به تفصیل، برخی قایل به تفصیل نیستند و معتقدند که هر حقی قابل اسقاط است و اصولاً حق اسقاط‌ناپذیر نداریم. مرحوم نایینی در این مورد معتقد است:

حق، اعتبار خاصی است که اثرش اضافه و سلطنت است. اگر مجعول شرعی مستلزم چنین اضافه و سلطنتی نباشد حق نیست، بلکه حکم خواهد بود. از این رو، حق از آن جهت که حق است باید قابل اسقاط باشد؛ زیرا در غیر این صورت سلطنت نخواهد بود. در واقع، ضابطه تام در فرق میان «حق» و «حکم» همین است که حق اسقاطپذیر است، اما حکم اسقاطپذیر نیست. بر این اساس، تقسیم حق به حق‌های اسقاطپذیر و حق‌های اسقاطناپذیر صحیح نیست؛ زیرا معقول نیست که امری از سنخ حق باشد، اما قابل اسقاط نباشد. در حقیقت، مواردی که به عنوان حق‌های اسقاطناپذیر بیان می‌شوند از قبیل حق نیستند (از سنخ حکم هستند). برای نمونه «أبوت»، «ولایت» و «وصایت» که به عنوان حق‌های اسقاطناپذیر ذکر می‌شوند، نمی‌توانند از سنخ حقوق باشند؛ چون این امور به عنوان اعتباراتی که اثرشان سلطنت باشد جعل نگردیده‌اند. به همین جهت، حق‌هایی مانند «حق مؤمن بر مؤمن» و «حق همسایه بر همسایه» از سنخ احکام هستند. نتیجه آنکه قوام حق به قابلیت آن برای اسقاط است، به خلاف حکم که عکس آن است. (۸۳)

البته این نظریه درست نیست؛ زیرا چنان‌که بیان گردید پشتوانه اعتبار حق همانا عمل به مقتضای حق و ایصال موجودات ناقص به کمال خود از راه رفع موانع است. از این رو اگر بدون هیچ ضابطه‌ای هر حقی را اسقاطپذیر بدانیم، نقض غرض خواهد بود. ضمن اینکه، امام خمینی رحمته‌الله در پاسخ به این نظریه معتقد است: می‌توان پذیرفت که «سلطنت» لازمه حق است، اما این لزوم و تأثیر به صورت اقتضاست نه علیت تامه. یعنی حق فقط در مواردی که موانعی موجود نباشند مقتضی سلطنت برای صاحب حق است، نه در همه موارد. بنابراین می‌توان حقوقی را تصور کرد که به سبب وجود موانع، مقتضی سلطنت نباشند؛ مانند حقوقی که به صغیر، سفیه و مجنون منتقل می‌شوند. در این‌گونه موارد، می‌توان فرض کرد که چنین حقوقی قابل اسقاط نباشند. لذا فرض ثبوت حق برای صاحب حق با فرض اسقاطناپذیری آن قابل جمع است؛ چون در این موارد، برای صاحب حق، سلطنتی اثبات نمی‌شود تا با عدم اسقاط حق در تنافی باشد. در واقع، وقتی تنافی قابل تصور است که ثبوت حق را از ثبوت سلطنت تفکیک‌ناپذیر بدانیم؛ یعنی یا

حق را همان سلطنت بدانیم یا عدلت تامه آن. اما وقتی که حق را به معنای سلطنت فرض نکرديم و نیز لزوم سلطنت نسبت به حق را به صورت اقتضا دانستيم، فرض حقوق اسقاطناپذير متناقض نیست. بدین ترتیب، نمی توان از اسقاطناپذیری حقوقی مانند حق ولایت، حق وصایت، حق أبوت و حق استمتاع از زوجه نتیجه گرفت که این موارد، نه از سنخ حقوق، بلکه از سنخ احکام هستند؛ برعکس، می توان همه این موارد را از سنخ حقوق دانست. (۸۴)

برخی دیگر نیز در پی پاسخ گویی به این نظریه برآمده و استدلال مرحوم نایینی را باطل دانسته اند: زیرا مقتضای سلطنت انسان بر چیزی این است که اختیار آن چیز (متعلق سلطنت) به دست او باشد، نه اینکه اختیار اصل سلطنت بر آن چیز نیز به دست او باشد. به دیگر سخن، انسان بر آن چیز سلطنت دارد، نه بر سلطنت خودش. همان طوری که اختیار حکم به دست حاکم است نه مکلف، اختیار اصل سلطنت نیز به دست اعتبارکننده است نه صاحب حق. با توجه به اینکه اعتبارکننده اختیار آن را به دست سلطان (صاحب حق) نداده است، او نمی تواند حق را اسقاط کند. بنابراین، حق اسقاطناپذیر هم داریم. (۸۵) یادآوری می شود که مرحوم نایینی معتقد بوده است که حق اسقاطناپذیر عملی نیست. زیرا حق، سلطنت است؛ در صورتی که صاحب حق، سلطه و قدرت اسقاط حق را نداشته باشد مستلزم آن خواهد بود که حق نداشته باشد.

با این حال، پاسخ فوق به مرحوم نایینی درست نیست؛ زیرا: اگر مراد از اسقاط حق همانا اسقاط اصل حق باشد، به طوری که صاحب حق بگوید: «هیچ حق و سلطنتی ندارم»، این دیدگاه پذیرفتنی است؛ چراکه در فرض اینکه حق امری اعتباری باشد، رفع اصل آن به دست اعتبارکننده است نه مکلف. اما به نظر می رسد که مقصود از اسقاط و عدم اسقاط حق، رفع و عدم رفع اصل حق نیست؛ بلکه مراد استیفای متعلق حق یا اعراض از استیفای متعلق حق است. مثلاً صاحب حق، در حق شفعه، سلطنت دارد که معامله انجام شده را ابطال و با پرداخت ثمن به مشتری حصه فروخته شده را منضم به حصه خود کند؛ همچنین او سلطنت دارد که معامله مشتری را به حال خود رها کند. البته رها کردن معامله به حال خود، به سبب سلطنتی است که از ناحیه صاحب حق

بودن برای او ثابت است و به معنای اعراض از اصل حق و سلطنت نیست.

مرحوم نایینی نوشته است: «فَتَحْصَلُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْحَقِّ هِيَ السُّلْطَنَةُ عَلَى الشَّيْءِ وَ كَوْنُ زَمَامِهِ بَيِّنَةٌ يَكُونُ لَهُ الْقُدْرَةُ عَلَى الْأَعْمَالِ وَ الْأَسْقَاطِ كَمَا قَالُوا إِنَّ الْخِيَارَ هُوَ مَلِكٌ لِمَسْخِ الْعَقْدِ وَ لِقَاتِهِ» (۸۶)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این کلام، «اسقاط» در برابر «اعمال» (به معنای اعراض) واقع شده است. در این حالت، اصل سلطه به حال خود باقی است.

در مقابل در نظریه فوق (قول به تفصیل و قول به اسقاط‌پذیری مطلق همه حقوق)، ممکن است بتوان نظریه سومی را فرض کرد: مطلقاً هیچ حقی اسقاط‌پذیر نیست. افرادی همچون آستین و میل معتقدند که حق همان تکلیف مربوطه است؛ برای مثال، حق قانونی طلبکار بر بدهکار همان تکلیف بدهکار در مقابل طلبکار خواهد بود. (۸۷) براساس این نظریه، اسقاط حق بی‌معناست؛ چون تکلیف امری الزامی محسوب و اسقاط آن موجب اضرار به صاحب حق می‌شود. (۸۸) اما این نظریه از اساس مردود است و نمی‌توان حق را همان تکلیف دانست.

نتیجه اینکه، در مسئله قابلیت حق برای اسقاط، سه نظریه وجود دارد: قول به اسقاط مطلق، قول به عدم اسقاط مطلق، و قول به تفصیل. البته فقط قول سوم قابل قبول است.

#### ۴) تقسیم حق از جهت «محدوده» آن

براساس محدوده حق، تقسیم دیگری برای حقوق فرض می‌شود: بعضی از حق‌ها به یک موجود مشخص (مانند خداوند) اختصاص دارند و بعضی دیگر به نوعی از انواع موجودات مربوط می‌شوند (مانند حقوقی که برای گیاهان یا حیوانات و یا انسان‌ها ثابت است). از میان حقوقی که برای یک نوع ثابت می‌شوند، برخی برای همه افراد آن نوع و برخی دیگر برای گروه خاصی از آن نوع ثابت است؛ برای نمونه، از میان حقوقی که برای نوع انسان ثابت می‌شوند، برخی از جمله حق حیات برای هر انسان از آن جهت که انسان است ثابت می‌شود (۸۹) و برخی دیگر برای گروه

خاصی از انسان‌ها ثابت می‌شود، مانند حقوق زنان، کودکان (و حتی جنین)، آیندگان، متدینان، اقلیت‌های مذهبی و به طور کلی جامعه. همچنین ممکن است حقی فقط در شرایط زمانی یا مکانی خاصی ثابت باشد، اما حقی دیگر به این‌گونه قیود وابسته نباشد.<sup>(۹۰)</sup>

#### ۵) تقسیم حق از منظر تلازم آن با تکلیف

در بحث تلازم حق و تکلیف روشن شد که حق تکوینی ملازم با تکلیف نیست، اما همه اقسام حق اعتباری ملازم با تکلیف است. با این حال، گروهی معتقدند که حق اعتباری از منظر تلازم با تکلیف دو قسم است: «ملازم با تکلیف» و «ناملازم با تکلیف». به باور این گروه، از میان اقسام چهارگانه حق از نظر مولد (حق ادعایی، حق آزادی، قدرت و مصونیت)، فقط «حق ادعایی» (که حق مطالبه فعل یا ترک آن از دیگری شمرده می‌شود) مستلزم تکلیف است.<sup>(۹۱)</sup> البته این تقسیم‌بندی باطل است و ثبوت هر حق اعتباری مستلزم ثبوت تکلیف برای دیگری خواهد بود، چنان‌که ثبوت هر تکلیف کاشف از ثبوت حق برای موجود دیگر است؛ زیرا همان‌طور که در تحلیل «حق» ذکر شد، فرض حق برای هر موجود به منظور نیل به مطلوب است. همچنین اعتبار حقی همچون آزادی بیان، در صورتی که دیگران موظف به خودداری از دست‌اندازی به آن باشند، مفید و ثمربخش خواهد بود. پس اگر حقی برای موجودی فرض شود، اما دیگران خود را مکلف به رعایت آن حق ندانند، فرض حق برای آن موجود بی‌فایده و با عدم فرض آن برابر خواهد بود. از این رو، همیشه جعل حق برای هر موجود مستلزم تکلیف برای دیگری (یا دیگران) است؛ یعنی دیگران وظیفه پیدا می‌کنند که حق او را رعایت کنند. بنابراین، همه اقسام اعتباری حق مستلزم تکلیف‌اند.

در هر حال به نظر می‌رسد علت توهم باطل گروه مذکور در این باره، ویژگی حق ادعایی (متعلق حق، مطالبه از دیگری است) و ویژگی حقوق سه‌گانه دیگر (متعلق حق، فعل خود صاحب حق است) باشد.

### ۶) تقسیم حق به لحاظ «متعلق» آن

حق امری است که به فعل و غیر آن تعلق می‌گیرد. چنانچه متعلق حق را فعل صاحب حق تشکیل دهد، ممکن است دو صورت زیر پیدا آید:

الف. گاهی فعل خود صاحب حق (بدون اینکه ناظر به دیگری باشد) متعلق حق واقع می‌شود، مانند حق آزادی بیان. این نوع از حق به دو قسم «مثبت» و «منفی» تقسیم می‌شود: متعلق حق گاهی فعل اثباتی صاحب حق، و گاهی ترک فعل اوست؛ برای نمونه، مالک هر خانه حق دارد که آن را بفروشد یا نفروشد و نیز حق دارد آن را اجاره بدهد یا اجاره ندهد.

ب. گاهی فعلی از صاحب حق (که ناظر به دیگری است) متعلق حق واقع می‌شود. در این حالت، صاحب حق می‌تواند امری را از دیگری مطالبه کند (مطالبه، فعل است). این نوع از حق نیز به دو قسم «مثبت» و «منفی» تقسیم می‌شود: گاهی انجام شدن یک عمل، و گاهی انجام نشدن عملی (ترک فعلی) مطالبه می‌شود؛ برای نمونه، والدین حق دارند که فرزندان از آنها اطاعت کنند (مثبت) و نیز فرزندان به آنها توهین نکنند (منفی). دفاع از حقوق منفی مستلزم مطالبه رفتار و افعال معینی از حکومت‌ها نیست؛ مانند حق آزادی، حق حیات و حق مالکیت. اما دفاع از حق مثبت مستلزم حمایت دولت‌ها و انجام رفتارهای خاصی است. (۹۲)

البته به نظر بعضی از متفکران، حقوقی مانند حق زندگی، امنیت، آموزش، و انواع آزادی (اندیشه و دین، بیان و انتشار، ازدواج و تشکیل خانواده) از حق‌های مثبت شمرده می‌شوند. (۹۳) به نظر می‌رسد که تفاوت نوع نگاه به حقوق در این تقسیم‌بندی مؤثر باشد؛ یعنی اگر از منظر اول به حقوق نگاه کنیم، حق آزادی و حق حیات از حقوق مثبت خواهند بود، در حالی که حق آزادی از منظر دوم از حقوق منفی دانسته می‌شود. بر این اساس، حق را می‌توان از جهت اینکه متعلق آن محدود به صاحب حق یا اینکه ناظر به دیگری و مطالبه امری از دیگری باشد به دو قسم تقسیم کرد؛ همچنانکه می‌توان آن را با توجه به اینکه متعلق حق از فعلی اثباتی یا سلبی تشکیل شده یا اینکه از مطالبه امری اثباتی یا سلبی تشکیل یافته باشد به دو قسم مثبت و منفی تقسیم کرد. (۹۴)



بسیاری از متفکران، انحصار متعلق حق به فعل را نپذیرفته‌اند. مثلاً گروهی بر این اعتقادند که متعلق حق، مال است؛ مانند حق تحجیر که به ارض موات تعلق می‌گیرد و در تسلط شخص تحجیرکننده است: اگر بخواهد می‌تواند آن را احیا کند، می‌تواند آن را ترک گوید، و می‌تواند دیگری را بر آن مسلط سازد.<sup>(۹۵)</sup> گروهی دیگر متعلق حق را عقد، شخص یا عین دانسته‌اند.<sup>(۹۶)</sup> برخی نیز متعلق حق را مال، شخص یا هر دو دانسته‌اند؛ مانند مستأجر که بر موجد در مالش سلطنت دارد.<sup>(۹۷)</sup>

البته عده‌ای نیز متعلق حق را منحصر به فعل قلمداد کرده‌اند؛ مثلاً خوبی در فرق میان حق و حکم از یک طرف، و ملکیت از طرف دیگر، تصریح می‌کند: حق و حکم صرفاً به افعال تعلق می‌گیرند، اما ملکیت گاهی به افعال و گاهی به اعیان تعلق می‌گیرد.<sup>(۹۸)</sup> همچنین، استاد جوادی آملی متعلق حق را فقط فعل دانسته است.<sup>(۹۹)</sup>

#### ۷) تقسیم حق به «تکوینی» و «اعتباری»

با عنایت به معنای اصطلاحی «حق» (امتیاز و اختصاص)، می‌توان تقسیم‌بندی دیگری را برای حق‌ها در نظر گرفت: حق‌های تکوینی و حق‌های اعتباری؛ زیرا انواع اختصاص یک امر به یک موجود عبارتند از:

الف. اختصاص تکوینی: در صورتی که امری از جهت تکوینی به یک موجود اختصاص داشته باشد، اختصاص یا حق تکوینی نامیده می‌شود؛ مانند اختصاص اعضای بدن انسان به او و حقوق تکوینی خداوند از قبیل حق مالکیت او بر عالم.

ب. اختصاص اعتباری: گاهی امری از جهت تکوینی به یک موجود اختصاص ندارد؛ از این رو، به سبب وجود اغراضی خاص، اختصاص آن امر به آن موجود اعتبار می‌شود (اختصاص یا حق اعتباری)؛ مانند حقوقی که در حوزه‌های اخلاق، حقوق و سیاست رایج است و شخص یا گروهی خاص مانند مجلس قانونگذاری به وضع آنها اقدام می‌کند.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- معنای واژه «حق» در ترکیب «حق داشتن» و نه «حق بودن» است. در این معنا، حق به معنای «امتیاز» است.
- ۲- مراد از «نوع» معنای منطقی آن (مركب از جنس و فصل حقیقی) نیست؛ زیرا جنس و فصل حقیقی منحصر به مفاهیم ماهوی است. (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة* «قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲»، ص ۱۳) حال آنکه «حق» مفهومی فلسفی دارد.
- ۳- دلیل طرح این بحث این است که ممکن است برخی، با توجه به انواع مختلف حق، آن را مشترک لفظی بدانند؛ چنانکه اصفهانی دانسته است. (ر.ک. محمدحسین غروی اصفهانی، *حاشیه کتاب المکاسب* «قم، منشورات مجمع الذخایر الاسلامیه، ۱۴۱۸»، الجزء الاول، ص ۲۴).
- ۴- ر.ک. به: ابن منظور، *لسان العرب* (قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵)، ج ۱۰، ص ۵۴-۴۹ / ابراهیم آنیس و دیگران، *المعجم الوسیط* (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲)، ط. الرابعه، ج ۱، ص ۱۸۸ / اسماعیل بن حماد جوهري، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة* (بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ق)، الجزء الرابع، ص ۱۴۶۰-۱ / خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین* (قم، دارالهجره، ۱۴۰۵)، الجزء الثالث، ص ۶ / ابوهلال عسکری، *معجم الفروق اللغویة* (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲)، ص ۱۹۳-۴ / احمد بن فارس بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ج ۲، ص ۱۵ و ۱۹ / نديم مرعشلی و اسامه مرعشلی، *الصحاح فی اللغة و العلوم: تجلید صحاح العلامة الجوهري و المصطلحات العلمیة و الفنية للمجامع و الجامعات العربیة* (بیروت، دارالحدیث العربیة، ۱۹۷۴م)، ج ۱، ص ۲۸۱ / اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین (بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴)، ج ۲، ص ۲۸۶-۸ / احمد رضا، *معجم متن اللغة: موسوعة لغویة حديثة* (بیروت، دار مکتبة الحیاة، ۱۳۷۷ق)، ج ۲، ص ۱۳۳ / مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، *القاموس المحیط* (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲)، الجزء الثالث، ص ۳۲۲-۳ / راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن* (مکتبة المرتضویة، ۱۳۶۲)، ج دوم، ص ۱۲۵ / احمد فیومی، *المصباح المنیر* (بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱)، ج ۱ و ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴ / محمد مرتضی زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس* (بیروت، دار مکتبة الحیاة، ۱۳۰۶)، ج ۶، ص ۳۱۵-۶ / سعید الخوری شرتونی اللبانی، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشواره* (بیروت، مرسلی الیسوعیة، ۱۸۸۹م)، ج ۱، ص ۲۱۵ / محمد معین، *فرهنگ فارسی* (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ج پنجم، ج ۱، ص ۱۳۶۳.

5. Jonathan Crowther, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, fifth ed., (New York, Oxford university press, 1995), pp. 1011-2 / William Morris, *The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language*, fourth ed., (New York, American heritage publishing co., inc., 1973), p. 1118 / BBC English, *BBC English Dictionary*, first published (London, Harper Collins publishers, 1993), p. 965 / Random house, *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the*

- English Language* (New York, Gramercy, 1995), p 1656.
6. Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (London, Cornell University, 1993), p. 9.
۷. علامه طباطبائی نیز «حق» را از اعتباریات بعدالاجتماع دانسته و آن را به «اختصاص» یا «امتیاز» معنا کرده است. (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن* «بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق»، ط. الثالثه، ج ۲، ص ۲۱۲-۳).
۸. امتیاز و اختصاص را معنای حق دانستیم تا از اشکالات مختلفی که به دیدگاه‌های دیگر در مورد معنای این واژه وارد است دور شده باشیم.
9. Legal Rights.
10. Moral Rights.
11. Peter Jones, *Rights*, (New York, St. Martin's Press, 1994), p. 45.
۱۲. ر.ک. محمدعلی موحد، *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر* (تهران، کارنامه، ۱۳۸۱)، ص ۶۰.
13. Legal rules.
14. Raymond Plant, *Modern Political Thought* (Blackwell, 1992), p. 254.
15. Political Fallacy.
16. H. L. A. Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory* (New York, Oxford, 2001), p. 80.
17. Ibid, p. 82.
18. Ibid.
19. Peter Jones, *Rights*, p. 26.
20. David Lyons, *Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory* (New York, Oxford, 1994), p. 24.
۲۱. ر.ک. ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی* (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلانتریان (تهران، آگه، ۱۳۷۹)، ص ۹ و ۱۰.
۲۲. همان، ص ۵.
۲۳. همان، ص ۲۲ و ۲۶.
۲۴. همان، ص ۴۵-۴۶.
۲۵. همان، ص ۱۹۱.
۲۶. ر.ک. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه* (فلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم (تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰)، ج دوم، ص ۵، ص ۱۴۸-۱۵۲.

- ۲۷- ر.ک. ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*، ص ۱۹۲.
- ۲۸- ر.ک. محمدتقی مصباح، *نظریه حقوقی اسلام (حقوق متقابل مردم و حکومت)*، نگارش محمدمهدی نادری و محمدمهدی کریمی نیا (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ج ۱، ص ۹۲-۹۳ و ۱۰۲.
- ۲۹- همان، ص ۱۰۰-۱۰۱.
30. Ought.
31. Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, p. 187.
32. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (New York, Oxford, Clarendon press, 1986), p. 193.
33. David Lyons, *Rights, Welfare, And Mills Moral Theory*, pp. 3-4.
34. Richard, B. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, (Cambridge, 1992), p. 179.
35. What is indeed right.
36. Positive morality.
37. Critical morality.
38. Peter Jones, *Rights*, pp. 45-48.
39. Principle.
40. Fact.
41. David Lyons, *Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory*, pp. 3-6.
42. Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, p. 187.
- ۴۳- ر.ک. محمدعلی موحد، *در هوای حق و عدالت*، ص ۶۰.
44. H. L. A. Hart, "Are There any Natural Rights?" in: *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, ed. E. Goodin, Robert and Pettit, Philip (Blackwell, 1998), p. 321.
45. Judith Jarvis Thomson, *The Realm of Rights* (Harvard University Press, 1990). pp. 1-2.
- ۴۶- ر.ک. محمدتقی مصباح، *نظریه حقوقی اسلام*، ص ۸۱، ص ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۹.
- ۴۷- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی (قم، اسراء، ۱۳۸۴)، ص ۲۴۰-۲۴۱.
- ۴۸- ر.ک. ج. وارنوک، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق آل لاریجانی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲)، ص ۶۹. استیونسن (Stevenson) با تفکیک میان اعتقاد و جهت‌گیری انسان‌ها و نیز تفکیک میان کاربرد توصیفی و تحریکی و احساسی کلمات، معتقد بود کلماتی که معنای احساسی دارند از جهت‌گیری موافق یا مخالف نسبت به مدلول حکایت دارند. از این‌رو، او در مورد ملاک یک حکم اخلاقی می‌گوید: «وجه ممیزه حکم اخلاقی در این نیست که حامل اعتقادات‌گوینده است، بلکه در این است که نشان‌دهنده»

جهت‌گیری‌های اوست؛ همچنین در این نیست که بر اعتقادات مخاطب خود بیفزاید یا آنها را تغییر دهد، بلکه در این است که در جهت‌گیری‌های وی و نتیجتاً به احتمال زیاد، در رفتار او اثر بگذارد. خلاصه اینکه گفتارهای اخلاقی اساساً جنبهٔ اخباری ندارند، جنبهٔ تأثیری دارند؛ ممکن است به طور عارضی اعتقادات را تغییر دهند، ولیکن اساساً جهت‌گیری‌ها را تغییر می‌دهند.» (همان، ص ۳۰).

۴۹-ج. وارنوک، *فلسفهٔ اخلاق در قرن حاضر*، ص ۷۰. این نظر در «هدایت‌گرایی» («Hare» حدافل به صورت مضمور وجود دارد. طبق این نظر، اصول اخلاقی هر فرد همان‌هایی هستند که او بالاخره قبول می‌کند که زندگی خویش را تحت هدایت آنها بگذراند. (ر.ک. همان).

۵۰. همان، ص ۷۱. بنا به این نظر، آنچه یک دیدگاه را اخلاقی می‌سازد هالهٔ روانی محیط بر آن، با اهمیت بسیار آن در زندگی پیرو خود نیست؛ بلکه بیش از هر چیز محتوای آن دیدگاه، موضوع آن دیدگاه و دامنه یا نوع ملاحظاتی اهمیت دارد که این دیدگاه بر آن مبتنی است. این نظریه شکل‌های مختلفی به خود گرفته است. در طرز تفکر «مذهب اصالت نفع» (Utilitarianism) قوانین اخلاقی آن قوانینی است که مراعات آنها موجب «بیشترین لذت» بشر و عدم مراعات آنها منجر به افزونی بدبختی‌های بشر می‌شود. بعضی دیگر گفته‌اند که ماهیت اخلاق را نباید در مفهوم افزایش لذت، بلکه باید در ارضای نیازهای انسان یا گسترش منافع و مصالح میان این منافع جست‌وجو کرد. (همان).

۵۱-ر.ک. ژکس، *فلسفهٔ اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵)، ص ۹.

۵۲-ر.ک. محمدتقی مصباح، *دروس فلسفهٔ اخلاق* (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴)، ج پنجم، ص ۱۰.

۵۳-ممکن است گفته شود که تفکیک میان حق اخلاقی و حق قانونی، به عمومیت دامنهٔ حق اخلاقی و محدودیت حق قانونی، درست نیست؛ زیرا حقوق قانونی نیز شامل رابطهٔ انسان با حیوانات و گیاهان می‌شود، به طوری که عدم رعایت آنها مجازات حکومتی را در پی دارد. اما این اشکال، صحیح نیست؛ زیرا اگرچه قانون برای اعمالی همچون تخریب جنگل‌ها و مراتع، آزار و کشتن حیوانات، صید غیرمجاز از دریا، شکار غیرمجاز حیوانات جنگلی، قطع غیرمجاز درختان، نابود کردن فضای سبز، آلوده کردن آب، آلوده ساختن دریا به نفت، مواد شیمیایی و زباله، و آلوده کردن هوا مجازات‌هایی در نظر گرفته (ر.ک. مصطفی تقی‌زاده انصاری، *حقوق کیفری زیست محیطی* «تهران، قومس، ۱۳۷۶»، ص ۲۳-۱۸)، اما هیچ‌گونه استقلالی برای آنها فائل نشده و اصولاً ارتکاب جرم نسبت به آنها ارتکاب جرم بر ضد انسان تلقی شده است. برای نمونه، در تعریف «جرم زیست‌محیطی» آورده‌اند: «جرم زیست‌محیطی فعلی یا ترک فعل زیانباری است که باعث صدمهٔ شدید به محیط زیست و در نتیجه به خطر افتادن زندگی و سلامت بشر می‌گردد. بنابراین، یکی از ویژگی‌های جرائم زیست‌محیطی به مخاطره انداختن سلامت و زندگی بشر است، لذا از این نظر می‌توان آنها را در طبقه‌بندی جرائم بر علیه اشخاص و یا بر علیه تمامیت جسمانی قرار داد. یکی دیگر از ویژگی‌های جرائم زیست‌محیطی صدمهٔ شدید به محیط زیست و در نتیجه تخریب اموال چه عمومی و چه خصوصی می‌باشد. لذا از این نظر می‌توانیم آنها را در طبقه‌بندی جرائم بر علیه اموال و یا بر علیه مالکیت قرار دهیم.

از جمله ویژگی‌های دیگر جرائم زیست‌محیطی پیامدهای آن می‌باشد، زیرا این جرائم دارای آثار نامطلوب روحی و روانی در جامعه بوده و به عبارت دیگر، بدون اینکه هدفشان آسیب رساندن به فرد بخصوصی باشد، تمامی موجودات و از جمله انسان را تحت تأثیر منفی قرار می‌دهند. بنابراین، می‌توانیم آنها را در طبقه‌بندی جرائم بر علیه آسایش عمومی قرار دهیم.» (همان، ص ۲۵).

۵۴- کانت در مقدمهٔ چاپ اول کتاب خود، دین در محدودهٔ عقل محض، در مورد رابطهٔ دین و اخلاق گفته است: اخلاق مبتنی بر مفهوم انسان، فاعل مختاری شمرده می‌شود که با به کارگیری عقل، خود را به قوانین مطلق محدود کرده است. اخلاق برای اینکه تکلیف خود را بشناسد، نیازمند به موجود دیگری بالای سر انسان نیست و نیز برای عمل به وظیفه، محتاج به انگیزه‌های غیر از لحاظ خود قانون نیست. بنابراین، اخلاق به هیچ‌وجه نیازی به دین ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض به کلی خودکفا و بی‌نیاز است.

Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, ed. Allen Wood and George Digiovanni (New York, Cambridge, 1998), p. 33.

۵۵- البته در این مقام، مقصود از «دین» مجموعه‌ای از اندیشه‌های ناظر به هست‌ها و نیست‌ها، و اصول ناظر به رفتارهایی خواهد بود که از ناحیهٔ خداوند به صورت وحی به پیامبران الهی نازل شده است. گفتنی است در این مختصر، از میان ادیان توحیدی، دین اسلام را به بحث می‌گذاریم. با این حال، چون بحث اصلی نوشتار حاضر بررسی حقوق برآمده از دین نیست، در پی بیان همهٔ حقوق برآمده از دین اسلام بر نخواهیم آمد.

۵۶- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *حق و تکلیف در اسلام*، ص ۱۶۷-۱۷۲.

۵۷- در تقسیم‌بندی بعدی حق‌ها، با تفصیل بیشتری دربارهٔ نظرهای حقوقی دین اسلام صحبت خواهیم کرد.

58. Gordon Graham, *Politics in its Place* (New York, Oxford, 1985), p. 95.

59. Peter Jones, *Rights*, p. 49.

۶۰- ابراهیم: ۱۰.

۶۱- غافر: ۶۲.

۶۲- آل عمران: ۱۰۹.

۶۳- آل عمران: ۱۲۹.

۶۴- انعام: ۷۳.

۶۵- شوری: ۵۳.

۶۶- ذاریات: ۵۶.

۶۷- ر.ک. محمدتقی مصباح، *نظریهٔ حقوقی اسلام*، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۲۳ / سید محمود هاشمی، *مباحث الحجج و الاصول العملية: الحجج و الامارات*، تقریر ابحاث السید محمدباقر الصدر (بی‌جا)، المجمع العلمی للشهید الصدر، (۱۴۰۵)، الجزء الاول، ص ۳۰.

۶۸- *نهج البلاغه*، ترجمهٔ محمد دشتی (قم، صحفی، ۱۳۷۹)، خ ۲۱۶.

۶۹. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار* (تهران، المكتبة الاسلامیه، بی تا)، ج ۷۴، ص ۱۱۰-۱۱۱ / همچنین رک. حسن بن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ترجمه علی اکبر غفاری (تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۸۴ق)، ج چهارم، ص ۲۶۰-۲۶۲.

۷۰. این برهان برای کسانی که حق را به معنای «سلطه» فرض می کنند برهان تامی است.

۷۱. رک. محمدتقی مصباح، *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۵۱.

۷۲. اسقاط، صرف نظر از اصل حق نیست، بلکه صرف نظر از استیفای حق و اعمال آن است.

۷۳. در کتب مختلف فقهی و اصولی، به تفصیل درباره مسئله «انتقال حق» صحبت شده است؛ اما چون در این مقام در صدد تفصیل این موضوع نیستیم، از ذکر آن مباحث صرف نظر کردیم.

۷۴. رک. شیخ انصاری، *المکاسب* (قم، الهادی، ۱۴۱۸)، ج ۳، ص ۱۶-۲۰.

۷۵. رک. محمدکاظم طباطبائی بزدی، *حاشیه المکاسب* (قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۵۶. وی در وجه تفصیل گفته است: طبیعت حق [چون سلطنت است] مقتضی اسقاط، و جواز نقل است. اما اگر در مواردی قابل اسقاط یا نقل نباشد، ناشی از دو امر است: دلیل تعبدی و قصور در کیفیت جعل حق. مانند اینکه حق، متقوم به شخص خاص یا عنوان خاص باشد. برای نمونه، حق تولیت در وقف و حق وصایت، که واقف و موصی فرد خاصی را صاحب حق قرار داده اند، نمی توانند از آن دو به فرد دیگری منتقل شوند (فان الواقف أو الموصی جعل الشخص الخاص من حیث إنه خاص مورداً للحق فلا يتعدى عنه). نیز حق ولایت حاکم، حق مضاجعت و حق شفعه، که مختص عنوان خاصی است، قابل انتقال به غیر حاکم، غیر زوج و زوجه و غیر شریک نیست (و کولایة الحاکم فانها مختصة بعنوان خاص لا يمكن التعدی عنه إلى عنوان آخر و مثل حق المضاجعة بالنسبة إلى غیر الزوج و الزوجة و کحق الشفعة بالنسبة إلى غیر الشریک).

۷۶. رک. روح الله موسوی خمینی، *کتاب البیع* (قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۲۶-۲۷. او در این مورد گفته است: چون سلطنت از آثار حق است، صاحب حق می تواند آن را منتقل یا اسقاط کند؛ از این رو، هر حقی قابل اسقاط است. اما باید توجه کرد که این قابلیت اسقاط از نوع اقتضایی است؛ یعنی اگر مانعی نباشد، اسقاط حق جایز است. بنابراین متقوم حق بودن قابلیت بالفعل برای اسقاط حق نیست، به طوری که اگر حقی بالفعل اسقاطنا پذیر باشد حق نباشد.

۷۷. رک. محمدعلی ازاکی، *کتاب البیع* (قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵)، ج ۱، ص ۱۰-۱۲. وی در این باره آورده است: داعی جعل و تشریع در حق، رعایت حال مکلف و ارفاق به او یا اهلیت اوست. برای مثال، چون شخص تحجیرکننده متحمل رنج شده، به منظور رعایت حال او، سلطنت بر احمیا برای او جعل گشته است؛ یا چون پدر متحمل رنج زیادی می شود، حقوقی برای او جعل می شود. کما اینکه چون فقیه جامع الشرایط اهلیت هدایت جامعه را دارد، منصب ولایت برای او جعل شده است. از آنجا که داعی تشریع در حق همانا رعایت حال مکلف است، مکلف می تواند آن را اسقاط کند؛ اگرچه در برخی از موارد، شارع اسقاط او را امضا نمی کند.

۷۸- ر.ک. سیدمحمد صدر، *ماوراء الفقه* (بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۶)، الجزء الثالث، ص ۲۳۴-۲۳۵. وی معتقد است: در صورتی که مدلول مطابقی جعل، حق باشد و حکم تکلیفی به صورت التزامی از آن به دست آید (مانند حق زوج نسبت به تمکین زوجه که این حق مستلزم حکم تکلیفی وجوب تمکین از ناحیه زوجه است)، چنین حقی اسقاط‌پذیر است. اما اگر مدلول مطابقی جعل، یک حکم تکلیفی باشد و حق از آن به صورت التزامی به دست آید (مانند اینکه اطاعت از والی عادل واجب است و از این حکم تکلیفی حق اطاعت شدن والی به صورت دلالت التزامی به دست آمده است)، چنین حقی اسقاط‌پذیر نیست.

۷۹- ر.ک. محمدهادی تهرانی، «رسالة فی الفرق بین الحق والحکم»، پژوهش‌های اصولی ۶ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۱۱-۱۱۰. او اعتقاد دارد که حق، سلطنتی است که به مال یا شخص تعلق می‌گیرد. در صورتی که سلطنت به شخص تعلق بگیرد و منشأ انتزاع سلطنت مقتضی برای انتزاع سلطنت باشد (مانند سلطنت بر عبد، اجیر، ضامن و مدیون)، چنین حقوقی اسقاط‌پذیر خواهند بود؛ اما اگر منشأ انتزاع سلطنت علت تامه برای انتزاع سلطنت باشد (مانند سلطنت خداوند بر بندگان، اولویت پیامبر و ائمه علیهم‌السلام بر مؤمنان از خودشان، ولایت فقه، ولایت آب و جد، و ولایت زوج بر زوجه)، این‌گونه حقوق اسقاط‌پذیر نخواهند بود.

80. Tom Campbell, *Right: A Critical Introduction*, (London, Rutledge, 2006), p. 45.

81. David Lyons, *Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory*, p. 8.

82. Laurence Berns, "Thomas Hobbes" in: *History of Political Philosophy*, ed. Strauss, Leo and Joseph Cropsey, (London, The University of Chicago, 1987), pp. 407-408.

۸۳- ر.ک. موسی‌بن محمد نجفی خوانساری، *منیة الطالب فی شرح المکاسب: تقریرات النایینی* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸)، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۶. همچنین، کلام خوئی نیز بیانگر اسقاط‌پذیری هر حقی است. به اعتقاد وی، حق همان حکم شرعی است و با آن هیچ فرقی ندارد؛ جز اینکه حق، حکمی است که اختیار آن در دست مکلف قرار دارد، از این رو اسقاط‌پذیر است. به عبارت دیگر، حق به احکام اسقاط‌پذیر اطلاق می‌شود. (ر.ک. علی حسینی شاهرودی، *محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المعرمة*، تقریرات ابی‌القاسم الموسوی الخوئی «قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۹»، ج ۲، ص ۲۰-۲۱).

۸۴- ر.ک. روح‌الله موسوی خمینی، *کتاب البیع*، ص ۲۶-۲۷.

۸۵- ر.ک. محمدصادق روحانی، *منهاج الفقاهة: التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم* (بی‌جا، العلمیه، ۱۴۱۸)، ط. الرابعه، ج ۳، ص ۱۸-۱۹.

۸۶- میرزاهاشم آملی، *المکاسب و البیع، تقریرات النایینی* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۹۲. ترجمه جمله مذکور چنین است: روشن شد که حقیقت حق همان سلطنت بر شیء است و اینکه زمام امر آن شیء به دست صاحب حق است، به طوری که قدرت دارد آن را اعمال یا اسقاط کند؛ کما اینکه گفته شده است که حق خیار عبارت است از ملک فسخ عقد و ابقای آن.

87. Carl Wellman, "Concepts of Right" in: *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker,



Charlotte B. Becker (New York, Routledge, 2001), v. 3, p. 1500.

۸۸. البته ادعای میل ناظر به حق‌های اخلاقی است. او مدعی است که حق اخلاقی همان تکلیف اخلاقی است؛ مثلاً حق سؤال‌کننده (دریافت سخن راست) همان تکلیف پاسخ‌دهنده (بیان سخن راست) است. اگرچه سخن میل در حوزه حق اخلاقی قرار دارد، اما اتحاد حق و تکلیف مستلزم آن است که هیچ حقی در حوزه اخلاق اسقاط‌پذیر نباشد؛ زیرا دارای الزام اخلاقی است.

۸۹. در اندیشه اسلامی، خداوند برای همه انسان‌ها (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) حقوقی را جعل کرده که در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر است.

۹۰. ر.ک. محمدتقی مصباح، *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، ص ۱۰۴.

91. Peter Jones, *Rights*, pp. 18-19 & 24-25 / Tom Campbell, *Right: A Critical Introduction*, p. 31 / Jeremy Waldron, *Theories of Rights* (New York, Oxford, 1984), p. 7.

92. Barrie Axford and Others, *Politics: An Introduction* (London, Routledge, 1997), p. 181.

93. Martin Cohen, *Political Philosophy: From Plato to Mao* (London, Pluto Press, 2001), p. 210.

94. Dudley Knowles, *Political Philosophy* (London, Routledge, 2002), p. 140 / Peter Jones, *Rights*, p. 15.

۹۵. ر.ک. محمدعلی اراکی، *کتاب‌البیع*، ص ۱۰. او نوشته است: «ان الحق عبارة عن السلطنة المتعلقة بالمال و ليس بمال كحق التحجير».

۹۶. ر.ک. محمدکاظم طباطبائی یزدی، *حاشیه المکاسب*، ج ۱، ص ۵۵. یزدی نوشته است: «فان الحق نوع من السلطنة على شيء. متعلق بعین کحق التحجير و حق الرهانة و حق الغرماء في تركة الميت أو غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد أو على شخص كحق القصاص و حق الحضانة و نحو ذلك».

۹۷. ر.ک. محمد آل بحر العلوم، *بلغة الفقيه*، شرح و تعلیق محمدتقی آل بحر العلوم (تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳)، ط. الرابعه، ج ۱، ص ۱۳-۱۴. او می‌نویسد: «أما الحق... سلطنة مجعولة للانسان من حيث هو على غيره و لو بالاعتبار: من مال أو شخص أو هما معاً، كالعین المستأجرة، فان للمستأجر سلطنة على المؤجر في ماله الخاص».

۹۸. ر.ک. میرزا محمدعلی توحیدی، *مصباح الفقاهة في المعاملات*، تفریبات اب‌حاث ابی‌القاسم الموسوی الخوئی (بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲)، الجزء الثاني، ص ۳۳۹. نوشته است: «و علی الجملة ان الفارق بین الحق و الحکم و بین الملک، ان الاولین لايتعلقان الا بالافعال بخلاف الملک فانه يتعلق بالاعیان تنارة و بالافعال أخرى» همچین، ر.ک. علی حسینی شاهرودی، *محاضرات في الفقه الجعفری*، ص ۲۱.

۹۹. ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *حق و تکلیف در اسلام*، ص ۲۵. وی نوشته است: «متعلق حق همیشه عملی از اعمال است».

## منابع

- آل بحر العلوم، سیدمحمد، *بلغة الفقيه*، شرح و تعلیق سید محمدتقی آل بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳، ط. الرابعه.
- آملی، میرزا هاشم، *المکاسب و البیع*، *تقریرات الثانیین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳.
- ابن منظور (محمد بن مکرّم)، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵.
- اراکی، محمدعلی، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
- انصاری، مرتضی، *المکاسب*، قم، الهادی، ۱۴۱۸.
- انیس، ابراهیم و دیگران، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲، ط. الرابعه.
- تقی زاده انصاری، مصطفی، *حقوق کفری زیست محیطی*، تهران، قوس، ۱۳۷۶.
- توحیدی، میرزا محمدعلی، *مصباح الفقاهة فی المعاملات*، *تقریرات ابیات ابی القاسم الموسوی الخوئی*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲.
- تهرانی، محمدهادی، «رسالة فی الفرق بین الحق و الحکم»، *پژوهش های اصولی ۶* (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۲۵-۱۰۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسرا، ۱۳۸۴.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹، ط. الثانیه.
- حسینی شاهرودی، سید علی، *محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المحرمة*، *تقریرات ابیات ابی القاسم الموسوی الخوئی*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۹.
- خوانساری، موسی بن محمد نجفی، *منیة الطالب فی شرح المکاسب*، *تقریرات الثانیین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸.
- راغب اصفهانی، محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، مکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲، ج دوم.
- رضا، احمد، *معجم متن اللغة: موسوعة لغویة حديثة*، بیروت، دار مکتبه الحیة، ۱۳۷۷ق.
- روحانی، محمدصادق، *منهاج الفقاهة: التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم*، بی جا، العلمیه، ۱۴۱۸، ط. الرابعه.
- روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی* (متن و در زمینه متن)، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه، ۱۳۷۹.
- زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار مکتبه الحیة، ۱۳۰۶ق.
- زکریا، احمد بن فارس بن، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- زکس، *فلسفة اخلاق (حکمت عملی)*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- شرتونی لبنانی، سعید خوری، *اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، بیروت، مرسلی الیسریه، ۱۸۸۹م.
- شعبه حرانی، حسن بن، *تحف العقول*، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۸۴ق، ج چهارم.

- صدر، سیدمحمد، *ماوراء الفقه*، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۶.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳، ط. الفالسه.
- —، *نهایةالحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم، *حاشیه المکاسب*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۸.
- عباد، اسماعیل بن، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۱۴.
- عسکری، ابوهلال، *معجم الفروق اللغویة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، *حاشیه کتاب المکاسب*، قم، منشورات مجمع الذخایر الاسلامیه، ۱۴۱۸.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرایس، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲.
- فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه* (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰، ج دوم.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه، بی‌تا، ج دوم.
- مرعشلی، ندیم و اسامه مرعشلی، *الصحاح فی اللغة و العلوم: تجدید صحاح العلامه الجمهوری و المصطلحات العلمیه و الفتیة للمجامع و الجامعات العربیة*، بیروت، دارالحضارة العربیه، ۱۹۷۴.
- مصباح، محمدتقی، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲، ج پنجم.
- —، *نظریة حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آمرزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ج پنجم.
- موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران، کارنامه، ۱۳۸۱.
- موسوی خمینی، روح‌الله، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
- *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، صحنی، ۱۳۷۹.
- وارنوک، ج، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، صادق ا. لاریجانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- هاشمی، سید محمود، *مباحث الحجج و الاصول العملیة (الحجج و الامارات*، تقریر ابی‌احسان السید محمدباقر الصدر)، بی‌جا، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۵.

- Axford, Barrie and Others, *Politics: An Introduction*, London, Routledge, 1997.

- B. Brandt, Richard, *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge, 1992.

- Berns, Laurence, "Thomas Hobbes", in: *History of Political Philosophy*, ed. Strauss, Leo and Cropsey, Joseph, London, The University of Chicago, 1987.

- Campbell, Tom, *Right: A Critical Introduction*, London, Routledge, 2006.
- Cohen, Martin, *Political Philosophy: From Plato to Mao*, London, Pluto Press, 2001.
- Crowther, Jonathan, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, fifth edition, New York, Oxford University press, 1995.
- Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London, Cornell University, 1993.
- English, BBC, *BBC English Dictionary*, first published, London, Harper Collins publishers, 1993.
- Graham, Gordon, *Politics in its Place*, New York, Oxford, 1985.
- Hart, H. L. A., *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, New York, Oxford, 2001.
- -----, "Are There any Natural Rights?" in: *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, ed. E. Goodin, Robert and Pettit, Philip, Blackwell, 1998.
- Heywood, Andrew, *Political Theory: An Introduction*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Jones, Peter, *Rights*, New York, St. Martin's Press, 1994.
- Judith, Jarvis Thomson, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, 1990.
- Kant, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, ed. Allen Wood and George DiGiovanni, New York, Cambridge, 1998.
- Knowles, Dudley, *Political Philosophy*, London, Routledge, 2002.
- Lyons, David, *Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory*, New York, Oxford, 1994.
- Morris, William, *The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language*, fourth ed., New York, American heritage publishing co., inc., 1973.
- Plant, Raymond, *Modern Political Thought*, Blackwell, 1992.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, New York, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Waldron, Jeremy, *Theories of Rights*, New York, Oxford, 1984.
- Wellman, Carl, "Concepts of Right" in: *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence, C. Becker, Charlotte B. Becker, New York, Routledge, 2001.
- house, Random, *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, New York, Gramercy, 1995.