

کالبد شکافی معنای حق در اندیشه سیاسی فقهاء شیعه

سید محمود نبویان*

دریافت: ۱۰/۱۲/۸۶ تأیید: ۸/۲/۸۷

چکیده

مسئله حق از مباحث مهم جاری در حوزه اندیشه‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی است. تحلیل درست از حق، مبتنی بر آن است که ابتدا معنای حق روشن شود. حق در لغت معانی مختلف دارد. و در اصطلاح نیز با توجه به موضوعات و علوم مختلف فلسفه، اخلاق، سیاست و حقوق، در معانی گوناگون استعمال می‌شود. اما در دستیابی به معنای مورد بحث از حق که شامل سه علم سیاست، حقوق و اخلاق می‌شود، توجه به این امر ضروری است که اصطلاح «حق بودن» غیر از اصطلاح «حق داشتن» است و مراد از حق در محل بحث اصطلاح «حق داشتن» است.

فقها نسبت به حق، معانی مختلفی مانند: سلطنت، امری اعتباری که اثرش سلطنت است، حکم و ... بیان کرده‌اند که این نظریه‌ها به نقد گذاشته شده و در انتها «امتیاز» به عنوان معنای حق مورد قبول قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

حق، حق بودن، حق داشتن و امتیاز.

عالم ماده، عالم تزاخم و تعارض است و دستیابی به کمال، مقرون است به زوال و فساد. رشد یک گیاه مستلزم بهره‌وری از موجودات دیگر مانند: حرارت، آب، انرژی‌های خاص، ... و انعدام آن‌ها است؛ همانگونه که تکامل حیوانات به قیمت معدوم شدن گیاهان تمام می‌شود. کشمکش و تعارض، منحصر به عالم حیوانات و گیاهان و جمادات نیست، بلکه در دنیای انسان‌ها نیز تعارض‌ها و مبارزه‌ها هست که موجب استکمال یک طرف می‌شود. در اولین خانواده بشری، که در این کره خاکی پدید آمده است، نزاع میان دو برادر - هابیل و قابیل - موجب استکمال یکی (رسیدن به قرب الهی) و سقوط دیگری گردید. چنین درگیری‌هایی همچنان ادامه دارد و تا پایان این دنیا ادامه خواهد داشت. در حقیقت، کشمکش‌های مزبور بزرگترین عامل طرح حقوق میان انسان‌ها است. در بستر این تعارض‌هاست که یک طرف مدعی شده و طرف دیگر را به تجاوز به حق خود متهم می‌کند.

چنین ادعاهایی نسبت به حقوق به سبب وجود تعارض‌ها در حوزه‌های مختلف در روابط افراد با هم، افراد با حکومت و نیز روابط حکومت‌ها با هم مطرح می‌شود. به همین دلیل در دنیای کنونی کمتر موضوعی در حوزه اخلاق و به ویژه حقوق و سیاست وجود دارد که مقرون به ادعای حق نباشد.

از این رو، بحث از معنای حق، امری ضروری است و سرنوشت بسیاری از مباحث در حوزه‌های سه‌گانه فوق با تعیین معنای حق و مسائل پیرامونی آن روشن می‌شود.

به سبب ضرورت فوق است که امروزه بحث از حق - اگر مهمترین جزء مقوم اخلاق،^۱ حقوق^۲ و سیاست^۳ در دنیای مدرن نباشد - به یقین، یکی از مهمترین اجزای مقوم عرصه‌های یاد شده است (Campbell, 2006: 189; Waldron, 1993: 575) در واقع، مفهوم حق، یکی از مشهورترین مفاهیم در نظریه‌های سیاسی است و به شکل اثباتی در آن نظریه‌ها مندرج است. ترویج عملی ایده‌ها و باورهایی که در مفهوم حق وجود دارد، کمتر از ترویج برابری، دموکراسی و حتی آزادی مورد مناقشه است. نظریه سیاسی مدرن - که می‌توان گفت از هابز آغاز شده - اندیشه حق را در مرکز مناقشات خود قرار داده است (Freeden, 1991: 1).

1. Morality.
2. Law.
3. Politics.

حقوق در عصر حاضر از شهرت بالایی برخوردار است. اهمیتی که مسئله حق، امروزه در مباحث سیاسی و نیز مباحث اخلاقی پیدا کرده به لحاظ تاریخی سابقه‌ای در اندیشه‌های جدید نداشته است (M. Benditt, 1982: 1).

با توجه به اهمیت مذکور، ضروری است که معنای حق مورد بحث قرار گیرد و در پرتو روشن شدن معنای حق است که می‌توان مسائل مختلف در مورد حق را که در اندیشه سیاسی مطرح می‌شود مانند: مسئله حقوق بشر، حقوق طبیعی، حقوق اخلاقی، حقوق موضوعه و قانونی، حقوق بین الملل و ... مورد ارزیابی دقیق‌تر و واضح‌تر قرار داد. از این رو، در این نوشتار، دیدگاه فقهای شیعه در مورد معنای حق مورد ارزیابی قرار گرفته است.^۱

معنای لغوی حق

حق^۲ در لغت به معانی مختلف استعمال شده است؛ از جمله: درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، امر مقضی، یقین بعد از شک، حزم، احاطه، مال، قرآن، خصومت، مقابل باطل، نصیب و بهره، حکم مطابق با واقع، که به این معنا بر اقوال، عقاید و ادیان و مذاهب - از آن جهت که مشتمل بر اقوال و عقاید هستند - اطلاق می‌شود و در مقابل آن، باطل قرار دارد. به خلاف واژه «صدق» که فقط در اقوال به کار می‌رود و در مقابل است.

میان صدق و حق دو فرق است:

۱. اگرچه قید مطابقت در هر دو موجود است، اما مطابقت در مورد حق از جانب واقع لحاظ می‌شود، ولی در صدق، از جانب حکم؛ یعنی اگر حکم را مطابق با واقع در نظر بگیریم به آن «صادق» گویند، ولی اگر واقع را از آن جهت که مطابق با حکم است لحاظ نماییم، حکم، متصف به حق بودن می‌شود.
۲. تفاوت دیگر حق با صدق این است که: حق اعم از صدق است؛ زیرا حق در اقوال، عقاید، ادیان و مذاهب استعمال می‌شود، اما صدق مختص به اقوال است.^۳

۱. طبیعی است که با توجه به محدودیت این نوشتار به بعضی از دیدگاه‌ها اشاره می‌گردد.

۲. واژه حق (right) در زبان‌های گوناگون استعمال می‌شود. در زبان لاتین به حق jus در زبان آلمانی recht در زبان ایتالیایی diritto و در زبان فرانسوی droit گفته می‌شود.
(ر.ک. به: (hofheld, 1919: 40).

۳. ر.ک. به: ابن منظور، ۱۴۰۵ ق: ۴۹-۵۴؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۸۸؛ الجوهری، ۱۳۹۹ ق، ج ۴: ۱-.

اخلاقاً خوب، محق بر اساس حکم قانون یا وظیفه، واقعی، مطابق با عدالت، قانون، اخلاق یا ملاک دیگر، (در سیاست که غالباً با R بزرگ نوشته می‌شود): روش‌ها یا دیدگاه‌های سیاسی ارتجاعی و محافظه‌کارانه داشتند

(Crowther, 1995: 10 - ;Morris, 1973: 1118; Bbc English, 1993: 965; Random House, 1995: 1656).

البته برخی معتقدند که حق تنها یک معنا دارد و موارد مختلفی که حق در آن‌ها استعمال می‌شود، مصادیق آن معنای واحد هستند نه معانی متعدد آن:

اما الحق فله في اللغة معان كثيرة و المظنون رجوعها الى مفهوم واحد و جعل ما عداه من معانيه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و ذلك المفهوم هو الثبوت تقريباً و الحق بالمعنى الوصفى هو الثابت و بهذا الاعتبار يطلق عليه تعالى لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذى لا يخالطه عدم أو عدمي و الكلام الصادق حق لثبوت مضمونه فى الواقع «و يحق الله الحق» أي يثبت و «كان حقاً علينا نصر المؤمنين» أي ثابتاً «و حق القول على أكثرهم» أي ثبت «و حقت كلمة ربك» أي ثبتت و «الحاقة» أي النازلة الثابتة... و بالجملة فلم أجد فى الإستعمالات القرآنية و غيرها ما يأبى بمفهومه عن الثبوت (الغروى الاصفهاني، ۱۴۱۸ق، ج ۹.۱).

اما حق در لغت معانی زیادی دارد، ولی گمان ما این است که همه آن معانی به مفهوم واحدی بر می‌گردند و قرار دادن بقیه موارد به عنوان معانی حق، از باب اشتباه مفهوم به مصداق است و آن مفهوم واحد، ثبوت تقریباً است. حق در معنای وصفی به معنای ثابت است و به همین معنا و اعتبار بر خدای متعال اطلاق می‌شود؛ چون خداوند به بالاترین مرتبه ثبوت، ثابت است؛ به طوری که هیچ عدم و امر عدمی در خداوند راه ندارد و کلام صادق حق است، چون مضمون آن در واقع ثابت است. «و يحق الله الحق» به معنای این است که خداوند آن را ثابت می‌کند و معنای «و كان حقاً علينا نصر المؤمنين» این است که یاری آن‌ها بر ما ثابت است. و حق القول على أكثرهم، به معنای ثابت بودن است. «و حقت كلمة ربك» به معنای این است که

→
 ۱۴۶۰؛ الفراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳: ۶؛ العسکری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۹۳؛ احمد بن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۱۵ و ۱۹؛ مسرعشلی، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۲۸۱؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۸-۲۸۶؛ رضا، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳۳؛ الفیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ۳۲۲-۳۲۳؛ الراغب الاصفهانی، ۱۳۶۲: ۲۵؛ الفیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱ و ۲: ۴۳-۱۴۴؛ الزبیدی، ۱۳۰۶ق، ج ۶: ۳۱۵-۳۱۶؛ الشرتونی اللبنانی، ۱۸۸۹م: ۲۱۵؛ معین، ۱۳۶۲ق، ج ۱: ۱۳۶۳.

کلام پروردگار ثابت شده است. و «الحاقه» به معنای امر نازل ثابت است ... خلاصه این که در استعمالات قرآنی و غیر آن، موردی نیافتم که مفهوم آن با معنای ثبوت سازگار نباشد.

این که حق در جمیع استعمالات خود به معنای واحد ثبوت باشد، محل تأمل است. به عنوان مثال، مواردی از قبیل رشوه، احاطه، مال، قرآن و خصومت - که از معنای حق هستند - جز با تکلف آشکار نمی توان آن‌ها را به ثبوت برگرداند.

معنای اصطلاحی

واژه حق در اصطلاحات گوناگون به معنای مختلف آمده است که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:
معنای حق در اصطلاح فلسفه:

مطلق وجود خارجی که در وقتی از اوقات به فعلیت برسد. وجود دائم مانند: عقول، واجب بالذات - که هیچگونه عدم در آن راه ندارد - قول و اعتقادی که مطابق با واقع است، (به عبارت دیگر به قول و اعتقاد، از آن جهت که واقع و نفس الامر با آن مطابق است حق گویند.) آنچه که شیء، شایسته آن است، رسیدن شیء به غایت مقصودش و داشتن غایت صحیح عقلانی (این سینا: ۳۰۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲۱۱.۱؛ صدرالدین ۱۳۶۸، ج ۱.۱؛ ۸۹.۱؛ سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲. ۹۸ - ۱۰۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۵. ۷ - ۵۴۰؛ تعلیقات حسن زاده آملی بر صدرالدین، ۱۴۱۴ق، ج ۱. ۱۴۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۳. ۴ - ۲۶۰).^۱

در اصطلاح فلسفه اخلاق، واژه «درست»^۲ به معنای مختلف زیر می آید:
منفعت یا ضرری که از یک عمل پدید می آید، تعیین کننده درست یا نادرست بودن یک عمل از جهت اخلاقی است (L. Carson and K. Moser, 1997: 373)، آنچه یک عمل را متصف به درستی می کند این است که نسبت به عمل دیگر خیر بیشتری را پدید آورد (Ibid: 483) موجب سعادت، هماهنگ بودن، امری که چون از دیدگاهی غیر شخصی در آن نظر شود، مورد تمایل قرار بگیرد (فرانکنا، ۱۳۸۰. ۲۲۳ و ۲۲۵)، اخلاقاً خوب^۳ که در مقابل «غلط»^۴ یا اخلاقاً

۱. البته از میان معنای بیان شده، سه معنای اخیر - علاوه بر چهار معنای اول - صرفاً از سوی سهروردی مطرح شده است.

2. Right.
3. Morally good.
4. Wrong.

بد^۱ قرار دارد (N. Bittle and M. Cap, 1950) و کار درست، کاری است که با هدف اخلاق تناسب داشته و به تبع آن، مطلوب باشد و از میان چند کار که تنها یکی از آنها را می‌توان انجام داد، کاری درست، است که با هدف اخلاق تناسب بیشتری داشته، مطلوب‌تر باشد (مصباح، ۱۳۸۲: ۸۳).

حق در اصطلاح فقهی، معمولاً در مقابل «حکم» و «ملک» قرار دارد و به معانی زیر می‌آید: سلطنت (شیخ انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳؛ ۹؛ الطباطبایی الیزدی، ۱۳۷۸، ج ۱؛ ۵۵؛ ج ۲؛ ۲؛ اراکی، ۱۴۱۵، ج ۱؛ ۱۰۱-۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴؛ ۲۴ و ۲۵)، بالفعل که قائم به دو طرف است، اعتبار خاصی که اثرش سلطنت ضعیفه بر یک شیء و نیز مرتبه ضعیفه از ملک است (الخوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۱؛ ۱۰۷ و ۱۰۵؛ آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱؛ ۹۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق؛ ۴).

حق در هر موردی اعتبار مخصوصی است؛ یعنی اضافه حق به متعلقات خودش، اضافه بیانیه است. البته در بعضی از موارد به تصریح دلیل خاص، سلطنت جعل می‌شود؛ مانند حق قصاص که می‌فرماید: «فقد جعلنا لولیه سلطناً» (الغروی الاصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱؛ ۴۴)، حق، همان حکم است و فرقی با آن ندارد؛ چون قوام هر دو به اعتبار است (التوحیدی، ۱۴۱۲، ج ۲؛ ۳۳۹-۳۴۲؛ حسینی شاهرودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲؛ ۲۰-۲۱)، حق از احکام وضعیه و دارای ماهیت اعتباری است که از طرف شارع یا عقلاً اعتبار می‌شود و معنای آن سلطنت نیست، اگرچه سلطنت از آثار اقتضایی حق است (الموسوی الخمینی، ۱۳۶۶، ج ۱؛ ۲۱-۲۶).

واژه حق، در اصطلاح علم حقوق به معنای امتیاز و توانایی است که حقوق هر جامعه برای اعضای خود به وجود می‌آورد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱؛ ۳۱-۳۴؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳؛ ۱۶۶۹ و ج ۱۵؛ ۱۳۷۵)، نفعی که از نظر حقوقی حمایت شده است (کاتوزیان، ۱۳۷۴؛ ۱۶۱)، اختصاص شیء یا قیمتی به یک شخص که از ناحیه قانون حمایت می‌شود (ابوالسعود وزهران، ۱۹۹۸م؛ ۱۸۳)، امری اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷؛ ۷-۲۵)، به کار رفته است.

حق در اصطلاح علوم سیاسی به معنای قدرت (D. Tansey, 2000: 60) و گاراندو، ۱۳۸۳؛ ۲-۲۶۱)، قدرتی که ثمره‌اش امتیاز است (الکیالی و دیگران، ۱۹۸۱م؛ ۵۵۳)، قدرت یا امتیاز (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹؛ ۵۱۱)، و استحقاق عمل به شیوه خاص یا مواجهه با دیگری به شیوه خاص (Heyeood, 2004: 185; Donnelly, 1993: 9) استعمال شده است.

اما اصطلاح محل بحث معنایی است که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی می‌شود.

برای تعیین دقیق اصطلاح مورد نظر توجه به دو تفصیل زیر ضروری است:

۱. واژه حق، در صورت جمع بسته شدن به صورت «حقوق» به کار می‌رود. این امر موجب اشتباه با همین لفظ در معانی دیگر می‌شود. از این رو، لازم است توجه شود که واژه «حقوق» مشترک لفظی است و به معانی زیر استعمال می‌شود:

الف). گاهی حقوق به مجموعه مقررات حاکم بر روابط اجتماعی اطلاق می‌شود. حقوق در این معنا گاهی مرادف با «قانون» دانسته می‌شود. به عنوان مثال، به جای «حقوق اسلام»، «قانون اسلام» گفته می‌شود.
ب). گاهی حقوق جمع حق است. در این معنا کلمه حقوق هم در لفظ و هم در معنا جمع می‌باشد.

ج). در استعمال دیگر، واژه حقوق به معنای «علم حقوق» به کار می‌رود. در نیم قرن اخیر، حقوق در معنای «علم حقوق» استعمال می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵: ۱۲؛ واحدی، ۱۳۷۶: ۶-۱۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۵؛ دانش پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۷-۱۶).^۱ در میان معانی یادشده معنای دوم مقصود است؛ به عبارت دیگر، معنای مورد نظر از حق، معنایی است که معادل واژه right در زبان انگلیسی است، نه law و نه jurisprudence.^۲
۲. تفصیل دوم، توجه به افتراق میان معنای حق در ترکیب «حق بودن»^۳ و معنای حق در ترکیب «حق داشتن»^۴ است.
حق در ترکیب حق بودن به معنای مختلفی به کار می‌رود که به آن معانی در اصطلاح فلسفی و اخلاقی اشاره گردید.

اما اصطلاح مورد نظر، معنای حق در ترکیب حق داشتن است (Donnelly, 1993: 9; Dworkin, 2001: 188-9)

پس از روشن شدن اصطلاح مورد نظر از حق اکنون به ذکر معنای آن می‌پردازیم. اما قبل از بیان معنای حق، باید به دو نکته توجه کرد:

اولاً: بازشناسی مفهوم حق از اموری است که فهم آن در محل بحث مفید است؛ یعنی باید

۱. برخی نیز معنای اول را به «حقوق نوعی» و معنای دوم را به «حقوق شخصی» تعبیر کرده‌اند. (ر.ک. به: یثربی قمی، ۱۳۷۶: ۵-۱۴).

۲. law به معنای قانون است و jurisprudence به معنای علم حقوق - اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز استعمال می‌شود. (ر.ک. به: آقایی، ۱۳۷۸: ۷۴۴ و ۷۶۵).

3. Being right.

4. Having a right.

روشن شود که مفهوم حق از کدام دسته از مفاهیم کلی است؟ آیا از سنخ مفاهیم ماهوی بوده و دارای مابازاء عینی است؟ یا از مفاهیم اضافی و فلسفی است؟ و در نهایت این که هیچ یک از دو فرض سابق درست نباشد و مفهوم حق از مفاهیم منطقی است و صرفاً وصف مفاهیم دیگر داخل ذهن واقع می‌شود؟

پاسخ صحیح پرسش فوق این است که مفهوم حق یک مفهوم فلسفی است نه یک مفهوم ماهوی یا منطقی.

اما این که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست، بدین جهت است که هرگاه مفهومی بر واجب و ممکن اطلاق شود، نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی باشد. همانطور که هر مفهومی اگر بر چند مقوله از مقولات عشر نیز اطلاق شود از مفاهیم ماهوی نخواهد بود. چون مقولاتی که هیچ اشتراکی در ماهیت خود ندارند، چگونه مصداق برای یک چیستی و ماهیت واحد واقع می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲۰۱: ۲۷۶) و به همین جهت است که مفاهیمی مانند عرض، مقوله و ماهیت از مفاهیم ماهوی نیستند. و با عنایت به این که واجب الوجود دارای ماهیت نیست، نمی‌تواند مصداقی برای مفاهیم ماهوی قرار گیرد. همچنین حتی اگر کسی واجب را دارای ماهیت بداند، چون از یک سو، مفهوم ماهوی واحد نمی‌تواند بر ماهیت واجب و ماهیت ممکنات که دارای ماهیات دیگر و از مقوله دیگر هستند، صدق کند و از سوی دیگر مفهوم حق - به یک معنا - بر خداوند و نیز ممکنات اطلاق می‌شود، به دست می‌آید که مفهوم حق نمی‌تواند از سنخ مفاهیم ماهوی باشد.

همچنین، مفهوم حق از سنخ مفاهیم منطقی نیز نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی - مانند مفاهیم کلی، جزئی، نوع و جنس - ویژگی‌های مفاهیم دیگر داخل ذهن بوده و صرفاً وصف مفاهیم ذهنی واقع می‌شوند و به هیچ وجه موجود خارجی متصف به آن‌ها نمی‌شود. (همان، ۱۹۹؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۶۰-۶۴) در حالی که مصادیق حق از موجودات خارجی هستند.

ثانیاً: مفهوم حق یک مفهوم نفسی است نه مفهوم اضافی.

یعنی فهم مفهوم حق متوقف بر فهم مفهوم دیگر نیست. از این رو، مفهوم حق از مفاهیم اضافی نیست، اما اگرچه فهم حق متوقف بر فهم مفاهیم دیگر نیست، ولی فرض ثبوت و تحقق آن در خارج برای یک موجود، متوقف بر امور زیر است:

۱. صاحب حق: فرض ثبوت حق در یک مورد، فرع بر فرض موجودی است که واجد حق باشد به عبارت دیگر، حق، همیشه حق کسی است.

در مورد صاحب حق باید توجه داشت که لحاظ هیچ قیدی در آن شرط نیست؛ یعنی هر موجودی، اعم از موجود دارای حیات و شعور و غیر آن و موجودات ممکن و واجب می توانند دارای حق باشند. از این رو می توان از حق خداوند، حق انسان، حق حیوان، حق گیاهان و حق جمادات مانند حق زمین، حق مسجد و حق کعبه - سخن گفت.

۲. متعلق حق: از طرف دیگر، همیشه حق به امری تعلق می گیرد؛ یعنی صاحب حق همیشه نسبت به امری حق دارد؛ مانند حق خداوند نسبت به اطاعت شدن از طرف بندگان، حق پدر و مادر نسبت به اطاعت شدن از سوی فرزندان و حق آزادی بیان. متعلق حق نیز می تواند فعلی از افعال باشد؛ مانند حق استفاده از وسیله نقلیه ای که مملوک صاحب حق است و یا غیر فعل باشد؛ مانند حق تحجیر.

غیر از دو مورد یاد شده که از مقومات خارجی فرض ثبوت حق هستند، امر سومی که حداقل در مورد برخی از حق ها (حق های اعتباری) باید مورد توجه قرار گیرد این است که فرض حق برای یک موجود، بدون این که دیگران موظف به رعایت آن و عدم تعرض به آن باشند، فرضی لغو خواهد بود. بدین جهت، میان حق و تکلیف اگرچه تلازم مفهومی برقرار نیست، اما تلازم خارجی میان آن دو (به صورت موجبه جزئیه) موجود است؛ یعنی هرگاه حقی برای یک صاحب حق ثابت گردد، دیگری - یا دیگران - مکلف هستند که به حق او تعرض نکنند و مانع استیفای حق او نگردند.

پس از روشن شدن نوع مفهوم حق و مقومات وجودی آن، به سراغ بیان معنای حق می رویم: حق به چه معناست؟ وقتی می گوئیم: «پدر بر فرزند حق اطاعت شدن دارد»، این حق داشتن یعنی چه؟ پدر چه چیزی دارد؟

به نظر می رسد که حق، «امتیاز»ی است که صاحب حق واجد آن است.^۱ معنای این که پدر امتیاز دارد، این است که این ویژگی برای پدر ثابت است که از سوی فرزندان اطاعت شود. از طرف دیگر، ویژگی نیز به معنای خصوصیت است. بر این اساس، با عنایت به این که امتیاز از ریشه «میز» است و «میز» نیز به معنای ویژگی و خصوصیت است، می توان امتیاز را به «اختصاص» معنا کرد.

بنابر این، وقتی می گوئیم پدر بر فرزندان خود دارای حق است، به معنای این است که امتیاز اطاعت شدن (متعلق حق) از سوی فرزندان، برای پدر (صاحب حق) ثابت است یا وقتی می گوئیم کسی حق آزادی بیان دارد به معنای این است که امتیاز آزادی بیان (متعلق حق) برای آن

۱. طباطبایی نیز حق را از اعتباریات بعدالاجتماع دانسته و آن را به اختصاص یا امتیاز معنا می کند. (ر.ک. به: الطباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۲: ۲۱۲-۲۱۳؛ و ۱۳۹۳، ج ۲: ۵۴).

شخص (صاحب حق) ثابت است.

به عبارت دیگر، حق آزادی بیان یک شخص به معنای امتیاز آزادی بیان او و یا اختصاص آزادی بیان به آن شخص است.

در نتیجه، حق عبارت است از امتیاز چیزی برای یک موجود و یا اختصاص چیزی برای یک موجود و حق داشتن یعنی امتیاز داشتن چیزی برای یک موجود یا اختصاص داشتن چیزی برای یک موجود.^۱

پس از روشن شدن معنای مختار از حق به ذکر معنای حق نزد اندیشمندان دیگر و بررسی آن می‌پردازیم:

حق از دیدگاه فقهاء شیعه

چنانکه بیان شد در مقام ذکر معنای حق، نمی‌توان تمام دیدگاه‌های بیان شده در این مقام را ذکر کرد. از این رو، برخی از آن‌ها ذکر می‌گردد.

برخی از اندیشمندان مسلمان حق را در معنای اصطلاحی آن مشترک لفظی دانسته و عده‌ای دیگر آن را مشترک معنوی شمرده‌اند. از این رو، هر یک از این دو نظریه را به صورت جداگانه مطرح خواهیم کرد:

الف - حق در اصطلاح، مشترک معنوی است

اندیشمندانی که حق را مشترک معنوی می‌دانند در تعیین معنای حق، نظریه‌های مختلف زیر را بیان کرده‌اند که هر یک از آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. حق همان سلطنت است.

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

شیخ انصاری^۲ معتقد است که حق همان سلطنت است و این سلطنت نیز بالفعل (فعلی) است. سلطنت مورد نظر در حق، دو طرف دارد: «سلطان» و «من یتسلط علیه». این دو طرف به گونه‌ای هستند که اتحاد آن دو ممکن نیست. از این رو، بیع حق‌هایی مانند حق حضانت، حق

۱. وجه این که امتیاز و اختصاص را معنای حق اختیار کردیم این است که از اشکالات مختلفی که بر دیدگاه‌های دیگر در مورد معنای حق وارد است، رهایی یابیم.

۲. مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق).

ولایت، حق شفعه و حق خیار درست نیست (شیخ انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ۱۶-۲۰). سید یزدی^۱ نیز معتقد است که حق در اصطلاح، در مقابل حکم و نوعی از سلطنت است و متعلق حق یا «عین» می‌باشد؛ مانند: حق تحجیر، حق رهنان و حق غرماء در ترکه میت و یا «شخص» است؛ مانند: حق قصاص و حق حضانت.

در مسئله جواز فسخ و امضا که میان حق و حکم مشترک است، فرق میان جواز فسخ و امضا در عقود لازمه (که یک حق است) و جواز فسخ و امضا در عقود جایزه (که یک حکم می‌باشد) این است که در اولی از طرف شارع جعل سلطنت می‌شود اما در دومی صرفاً حکم به عدم مانع وجود دارد.

به دیگر سخن، جواز در اولی ناشی از سلطنتی است که شارع جعل کرده ولی جواز در دومی ناشی از رفع مانع است. به عنوان نمونه، حق خیار در عقود لازمه، سلطنتی است که شارع برای دو طرف عقد یا یک طرف عقد جعل می‌کند و او به واسطه این سلطنت است که مالک عقد می‌شود؛ یعنی می‌تواند آن را فسخ یا امضا کند اما جواز فسخ و امضا در عقود جایزه - مانند عاریه - یک حکم است و بدین معنا است که شارع منعی برای فسخ و امضا قرار نداده است. همانگونه که در جواز شرب ماء و اکل لحم که از احکام هستند شارع حکم به رفع مانع از فعل و ترک آن نموده است، نه این که سلطنتی برای شخص، جعل کرده باشد. بنابر این اگر شارع، مالکیت و سلطنت شخصی را بر امری جعل کرده باشد، حق خواهد بود اما اگر صرفاً رفع مانع از فعل یک شیء و یا ترتب اثر بر فعل یا ترک شیئی کرده باشد از باب حکم است (الطباطبائی الیزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۵ و ج ۲: ۲).

نائینی^۲ هم معتقد است که حق در معنای عام خود، شامل حکم، عین، منفعت و حق بالمعنی الأخص می‌شود (الخوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۰۵-۱۰۶). اما در معنای خاص خود، امری جعلی و به معنای سلطنت است.

در نظر او، سلطنت موجود در حق بجز خلاف سلطنت بر منفعت و عین - سلطنت ضعیفی است. ضعف این سلطنت نیز به سبب عوامل گوناگون است در برخی موارد، مانند حق مرتهن نسبت به عین مرهونه، ضعف سلطنت به سبب ضعف خود اضافه و سلطنت است. در مواردی دیگر مانند حق تحجیر، حق خیار (نسبت به عقدی که فقط قابلیت فسخ دارد) و نیز در حق اختصاص نسبت به اشیاء غیر متعوله مانند خمر قابل تخلیل، ضعف سلطنت به علت ضعف در

۱. سید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ق).

۲. محمد حسین النائینی (۱۲۷۷-۱۳۵۵ق).

متعلق سلطنت است؛ یعنی قابلیت برای انواع تقلبات را ندارد (همان: ۱۰۶؛ الحسینی الحائری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱۱.۱).

بررسی

۱. این ادعا که حق، همان سلطنت است، درست نیست؛ زیرا میّت مؤمن، فرزند تازه به دنیا آمده، صغیر و مجنونی که وارث حق تحجیر و قذف شده‌اند، صغیری که از طرف ولی خود به نکاح کسی در می‌آید و مسجد و کعبه، دارای حق هستند اما سلطنت برای آن‌ها ثابت نیست. بدین جهت، نمی‌توان حق را همان سلطنت دانست، بلکه در واقع حق، امتیاز برخوردارگی از امری (یعنی متعلق حق) است، امتیازی که مقتضی سلطنت است.

۲. چنانکه حق به معنای سلطنت نیز باشد، نمی‌توان پذیرفت که سلطنت در حق، سلطنت بالفعل است؛ زیرا لازمه این فرض این است که در هر موردی که حق صدق می‌کند، سلطنت فعلیه نیز صدق کند، در حالی که در برخی از موارد، حق ثابت است ولی سلطنت ثابت نیست؛ مانند حق تحجیر و قذف، که به صغیر و مجنون منتقل می‌شود و این دو صاحب حق می‌شوند، اما سلطنت برای آن‌ها ثابت نیست، بلکه سلطنت برای ولی آن دو ثابت است (الموسوی الخمینی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲-۲۳). بنا بر این، تفسیر «حق» به «سلطنت» علاوه بر این که صحیح نیست، فعلی دانستن آن مشکل افزونتری را هم در پی دارد.

۳. سلطنت، اضافه خاصی است میان سلطان و متعلق سلطنت، نه اضافه میان سلطان و من يتسلط عليه؛ اعم از این که متعلق سلطنت، شخص باشد یا فعلی از افعال و یا اشیاء دیگر. از این رو، وجود من يتسلط عليه در انتزاع مفهوم سلطنت دخالتی ندارد؛ اگرچه ممکن است لازمه خارجی آن باشد.

۴. شیخ انصاری معتقد بود که چون اتحاد دوطرف سلطنت محال است، این امر موجب می‌شود که خرید و فروش حقوقی؛ مانند حق حضانت، حق ولایت، حق شفعه و حق خیار باطل باشد.

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

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

۶. نائینی در برخی از موارد حق را همان سلطنت می‌داند: «الحق سلطنة ضعيفة على المال» (الخوانساری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۰۶)، «فالحق هو السلطنة على الشيء و مرتبة ضعيفة من الملكية، قائمة بمن له الحق و من عليه، و قد كان بعض الأساطين يعبر عنه بملکیت نارسیده»، «فتحصّل أنّ حقيقة الحق هي السلطنة على الشيء» (آملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۹۲). و در مورد دیگر حق را سلطنت ندانسته بلکه اعتبار خاصی می‌داند که اثرش سلطنت و مرتبه ضعیف از ملک است: «و کیف کان فإذا کان الحق عبارة عن اعتبار خاص الذي أثره السلطنة الضعيفة على شيء و مرتبة ضعيفة من الملك» (الخوانساری، ۱۴۱۸ ق، ج ۱: ۱۰۷).

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

اولاً: این دو بیان قابل جمع نیست و با هم در تنافی است؛ زیرا چگونه می‌شود که حق، هم سلطنت ضعیفه باشد و هم اثرش سلطنت ضعیفه. جمع این دو بیان، این است که بگوئیم حق سلطنت ضعیفه‌ای است که اثرش سلطنت ضعیفه است (الموسوی الخمينی، ۱۳۶۶ هـ، ج ۱: ۲۶).

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

افزون بر تقریرهایی که از نظریه سلطنت گذشت، اندیشمندان و عالمان دیگری؛ مانند اراکی،^۱ بحر العلوم،^۲ روحانی،^۳ مصباح یزدی،^۴ و جوادی آملی^۵ نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند (اراکي، ۱۴۱۵ هـ، ج ۱: ۱۰-۱۲؛ آل بحر العلوم، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱: ۶-۱۳؛ روحانی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۳: ۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲ هـ، ج ۱: ۲۰-۲۹؛ ۸۰-۹۰؛ ۱۳۷۷-۲۵؛ ۴۴؛ ۱۳۶۷ هـ، ج ۱: ۱-۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴-۲۴-۲۵ و ۳۴-۳۵ و ۲۳۸-۲۳۹). و این تقریرها نیز پذیرای نقدهای مختلف هستند.

۲. حق امری اعتباری و اثرش سلطنت است.

۱. محمد علی اراکی (۱۳۱۲-۱۴۱۵ ق).

۲. سید محمد آل بحر العلوم (۱۲۶۱-۱۳۲۶ ق).

۳. محمد صادق روحانی.

۴. محمد تقی مصباح یزدی (۱۳۱۳ ش).

۵. عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲ ش).

امام خمینی^۱ نیز حق را امری اعتباری - اعتبار خاص در مقابل اعتبار سلطنت و ملکیت - و اثر آن را سلطنت می‌داند.

ایشان معتقد است که حق دارای ماهیتی اعتباری و از احکام وضعی است و از سوی عقلا و شارع جعل می‌شود.

در مورد معنای حق نیز باید توجه داشت که حق در جمیع مصادیق و استعمالات خود، در یک معنا به کار می‌رود و عرف، لغت و تبادر دالّ بر وحدت معنای حق هستند. از این رو، سخن گروهی که معتقدند حق معانی متعدد دارد؛ زیرا اضافه موجود در برخی از موارد، اضافه حق به متعلقاتش؛ مانند حق ولایت، حق تولیت، حق نظارت، حق رهن و حق اختصاص، اضافه، بیانیه بوده و حق به معنای متعلقات مختلف خود است - نادرست و غیر قابل قبول است. در حقیقت، موارد یاد شده، از حقوق نبوده بلکه اعتباری مستقل و جدا از اعتبار حق دارند. همچنین التزام به تعدد معنای حق، مخالف از تکاز عقلا و عرف است (الموسوی الخمینی، ۱۳۶۶، ج ۲۱.۱-۲۲).

همچنین باید توجه داشت که اعتبار حق غیر از اعتبار ملک و سلطنت است؛ زیرا که:

اولاً: مصادیق حق و ملک و سلطنت متغایر هستند به عنوان مثال، حق تحجیر و قذف به صغیر و مجنون منتقل می‌شود و این دو دارای حق می‌شوند، با این که سلطنتی نسبت به افعال آن ندارند. در واقع، در این موارد ولیّ آن دو، دارای سلطنت است. همانطور که در موارد تحجیر و سبقت در مکان‌های عمومی؛ مانند مسجد، «حق» صدق می‌کند، بدون این که ملکیت صدق کند (همان: ۲۲-۲۳) و نیز انسان نسبت به اجزای بدن خود دارای سلطنت است، بدون این که نسبت به آن‌ها مالک و یا دارای حق باشد (همان: ۲۳-۲۴).

بدین ترتیب از تغایر موارد صدق به دست می‌آید که اعتبار حق غیر از اعتبار ملکیت و سلطنت است.

ثانیاً: در بیشتر موارد استعمالات حق، اضافه موجود میان حق و متعلق آن، اضافه میان «ذی الحق» و «من علیه الحق» است؛ مانند حق استحلاف، که ذی الحق می‌تواند از من علیه الحق، حلف طلب کند. به خلاف ملکیت که نسبت و اضافه در آن، میان مالک و مملوک برقرار است و «من علیه الملک» در آن قابل تصور نیست و حتی در «ذین» نیز وجود «من له الدّین» و «من علیه الدّین» به اعتبار ذین است، نه ملکیت (همان: ۲۴).

۱. سید روح الله الموسوی الخمینی (۱۲۸۰-۱۳۶۸ ش.).

ثالثاً: در حق، ادا کردن قابل فرض است؛ یعنی «من علیه الحق» موظف است که حق صاحب حق را ادا کند، ولی در سلطنت و ملکیت چنین امری قابل تصور نیست (همان: ۵-۲۴).
اما اگر چه حق غیر از سلطنت است، ولی سلطنت از آثار حق است؛ همانگونه که ملکیت نیز مستلزم سلطنت بر اموال است و مالک می تواند آن ها را انتقال دهد (همان: ۲۶).

بررسی

۱. در دیدگاهی که گذشت، حق امری اعتباری تلقی شد. این نظریه مورد قبول نیست؛ زیرا:
اولاً: چنانکه بیان شد، حق ها منحصر به حقوق اعتباری نیستند.
ثانیاً: به فرض اعتباری بودن، معین نشده که چه امری اعتبار شده است.
۲. در کلام امام خمینی علیه السلام حق به عنوان حکم وضعی تلقی شده است. اگر ملاک حکم بودن، عدم قابلیت اسقاط اقتضایی یا بالفعل باشد، حکم دانستن حق چه تکلیفی و چه وضعی - درست نیست؛ زیرا حق، قابلیت اسقاط - هر چند به صورت اقتضایی - را دارد.
۳. استدلال به عرف، لغت و تبادل، برای اثبات وحدت معنای حق در بیان امام خمینی محل تأمل است؛ چون:

اولاً: ادعای وجود معنای واحد برای حق در لغت، تکلف آمیز است.

ثانیاً: به فرض وجود معنای واحد برای حق در عرف و لغت، به دست نمی آید که در اصطلاح فقه و به لحاظ معنای اصطلاحی نیز حق دارای معنای واحد باشد. روشن است که سخن در معنای اصطلاحی است نه معنای لغوی.
ثالثاً: تبادل معنای واحد از حق، در اصطلاح فقها نیز مورد قبول نیست و چنین ادعایی باید مقرون به دلیل باشد؛ زیرا می توان ادعا کرد که خلاف مدعای فوق، متبادر از حق است.

۴. در سخن امام خمینی با توسل به سه دلیل، اثبات شده است که اعتبار حق غیر از اعتبار سلطنت و ملکیت است. این بیان صرفاً تغایر و تباین جزئی میان حق از یک سو و سلطنت و ملکیت از سوی دیگر را اثبات می کند، نه تباین کلی. از این رو، فرض وجود رابطه عام و خاص من وجه، میان حق و آن دو امر در تنافی با ادله بیان شده نیست و نمی توان با توسل به ادله مذکور تباین کلی میان حق از یک طرف و سلطنت و ملکیت از طرف دیگر را اثبات نمود. از این رو، برای اثبات تباین کلی در مصادیق، دلیل دیگری لازم است.

۵. همچنین در بیان ایشان ادعا شده است که در اکثر مصادیق حق، اضافه موجود میان حق و

متعلق آن، اضافه میان «ذی الحق» و «من علیه الحق» است! این سخن صحیح نیست؛ چون متعلق حق می تواند مال، فعل، عقد و شخص باشد و تنها در صورتی که متعلق حق، شخص دیگر باشد (مانند حق قصاص)، اضافه موجود میان حق و متعلق آن، اضافه میان ذی الحق و من علیه الحق است. بنابر این، اگرچه می توان پذیرفت که در برخی از موارد، اضافه موجود میان حق و متعلق آن، اضافه میان ذی الحق و من علیه الحق است؛ اما ادعای این که در اکثر موارد، اضافه موجود در حق، اضافه میان ذی الحق و من علیه الحق است، درست نیست.

۶. در نظریه ایشان، همچنین ادعا شده است که سلطنت، لازمه اقتضایی حق است و از ناحیه دیگر ادعا شده است که در حق، در اکثر موارد آن «ادا» کردن وجود دارد، اما در سلطنت چنین امری قابل تصور نیست، این دو ادعا قابل جمع نمی باشد.

۷. آنچه که مورد تأکید بیان امام خمینی علیه السلام بوده، اثبات تغایر میان حق از یک سو و سلطنت و ملکیت از سوی دیگر است؛ یعنی ادله مذکور در صدد آن است که اثبات کند حق، غیر از سلطنت و ملکیت است به دیگر سخن، یک تعریف سلبی از حق ارائه شده و بیان گردیده است که حق امری اعتباری و غیر از سلطنت و ملکیت اعتباری است. اما اینکه تعریف ایجابی حق چیست و مقومات مفهومی حق، چه چیزی است، هیچ تبیینی برای آن ارائه نگردیده است. آیا حق همان اضافه میان «ذی الحق» و «من علیه الحق» است؟ اگر چنین است، چرا اضافه مذکور صرفاً در اکثر موارد، حق فرض شده است نه در همه موارد؟ بعلاوه حیثیت خاص اضافه مورد نظر چیست؟ آیا هر اضافه و نسبتی میان «ذی الحق» و «من علیه الحق»، حق است؟

آخوند خراسانی^۱ نیز به نظریه فوق معتقد است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۴) بر این نظریه نیز اشکالاتی وارد است.

۳- حق همان حکم است

مرحوم خوئی^۲ قائل به نظریه اتحاد حکم و حق است و معتقد است که حق همان حکم - تکلیفی یا وضعی - است؛ زیرا:

اولاً: ماهیت حق و حکم متحد است؛ چون هر دو اعتباری هستند (التوحیدی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۳۹).
ثانیاً: مفهوم حق در لغت به معنای ثابت است و لذا شامل هر امر ثابت و مقرر در ظرف

۱. محمد کاظم بن حسین خراسانی (۱۲۵۵-۱۳۲۹ق).

۲. سید ابوالقاسم خوئی (۱۲۷۸-۱۳۷۱ش).

خودش - چه تکوینی و چه اعتباری - می‌شود (همان: ۳۴۱-۳۴۲). به همین جهت، فرقی میان جواز حکمی قتل کافر و جواز حقی قتل جانی به عنوان قصاص نیست؛ گر چه اولی غیر قابل اسقاط و دومی قابل اسقاط است. همانگونه فرقی میان جواز حکمی رجوع واهب و جواز حقی رجوع من له الخيار در بیع و نیز میان لزوم حقی و لزوم حکمی وجود ندارد (همان: ۳۴۰).

در واقع حق، یا حکم تکلیفی الزامی یا ترخیصی است و یا حکم وضعی لزومی یا ترخیصی و مراد از حکم وضعی، حکم به نفوذ تصرف؛ یعنی جواز وضعی، یا حکم به عدم نفوذ تصرف و بطلان آن یعنی لزوم وضعی است، نه هر نوع حکم وضعی مانند زوجیت یا رقیبت (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۹، ج ۲۱: ۲).

حق را نمی‌توان همان ملکیت دانست؛ زیرا از یک سو ماهیت ملکیت، سلطنت و احاطه است نه یک حکم تکلیفی؛ بر خلاف حق که همان حکم است. به همین جهت، ملکیت از حکم تکلیفی انتزاع نمی‌شود و نیز در مواردی - مانند صبی - ملکیت صدق می‌کند، بدون این که حکم تکلیفی صادق باشد. از سوی دیگر، متعلق حق (مانند حکم) فقط فعل مکلف است، اما متعلق ملکیت، علاوه بر افعال، شامل اعیان نیز می‌شود (همان: ۱۹-۲۱).

حق امری اعتباری و ناظر به نسبت میان انسان و متعلق حق است و می‌توان آن را از عدم جواز مزاحمت من علیه الحق نسبت به من له الحق انتزاع کرد و شاید بتوان همین امر را فارق حق و حکم دانست (همان: ۱۸-۲۰).

گرچه حق با حکم متحد است، اما حق در اصطلاح به احکام قابل اسقاط و حکم به احکام غیر قابل اسقاط اطلاق می‌شود «ولا مشاخة فی الاصطلاح»، گر چه به لحاظ معنای لغوی که به معنای ثابت بوده و شامل تمام مجعولات شرعی است - اختصاص حق به برخی از احکام، صحیح نیست (التوحیدی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۴۱-۳۴۲).

نکته دیگر این که حکم تکلیفی یا وضعی و نیز قابل اسقاط دانستن حق، تنها در مورد صاحب حق صدق می‌کند، اما نسبت به «من علیه الحق» فقط حکم تکلیفی الزامی صادق است؛ مانند حقی که بر زوج نسبت به انفاق زوجه ثابت است که در واقع همان حکم تکلیفی وجوب انفاق است (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۱-۲۲).

پورسی

۱. در دیدگاه فوق آمده است که چون ماهیت حق و حکم اعتبار است، پس آن دو در ماهیت متحدند. در صورتی که مقصود از این کلام، اتحاد حق و حکم به سبب اعتباری بودن آن دو باشد،

مستلزم آن است که قسمی از ملکیت - یعنی ملکیت اعتباری - نیز با حق و حکم متحد باشد. در حالی که دیدگاه فوق با تقسیم ملکیت به سه قسم حقیقی (که مختص به خداوند است)، تکوینی (که در مورد نسبت انسان و افعال او صادق است) و اعتباری (همان: ۱۹)، در مقام بیان افتراق میان ملکیت از یک سو و حق و حکم از سوی دیگر است (همان: ۱۹-۲۱؛ التوحیدی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۳۸).

از سوی دیگر، با این ادعا که مجعول در ملکیت، سلطنت و احاطه است (حسینی شاهرودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۱۹)، نمی توان این امر را فارق میان ملکیت و حق و حکم دانست؛ زیرا اگر چه در حکم، هیچگونه سلطنتی فرض نمی شود، اما حق مقتضی سلطنت است و به همین جهت، صاحب حق می تواند متعلق حق خود را اسقاط نماید، همانطور که در این دیدگاه تصریح شده است که در معنای اصطلاحی، حق به احکام قابل اسقاط، اطلاق می شود (همان: ۱-۲۰؛ التوحیدی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۴۱).

۲. تعریف حق به امر اعتباری، جامع افراد نیست و شامل حقوق غیر اعتباری - یعنی حقوق خداوند - نمی شود.

۳. معنای لغوی حق - یعنی ثابت - که شامل هر امر ثابت در هر وعایی می شود، شاهدی بر اتحاد معنای حق و حکم نیست؛ زیرا:

اولاً: عمومیت معنای لغوی حق، دال بر آن است که حق، دارای معنای عام است و شامل حکم نیز می شود، نه این که عین آن باشد. به دیگر سخن، حق در معنای لغوی مانند جنس عام و ذاتی مشترک میان جمیع مجعولات شرعی است، اما هر یک از آن مجعولات دارای امری شبیه به فصول - هستند که آن انواع را از هم جدا می کنند. از این رو، نمی توان با عدم لحاظ تغایر میان معنای جنسی و نوعی، معنای حق و حکم را متحد دانست. همانگونه که مفاهیم شیء و وجود، شامل هر شیء و موجودی - در هر وعایی - می شود، ولی از این امر به دست نمی آید که معنای شیء و وجود با معنای حق و حکم متحد است.

ثانیاً: اگر با عنایت به معنای لغوی عام حق، که شامل هر امر ثابتی می شود، معنای حق و حکم را متحد بدانیم، باید حق و ملکیت نیز در معنا متحد باشند؛ زیرا ملکیت نیز امر ثابتی است و بنابراین دیدگاه فوق، حق شامل هر امر ثابتی می شود.

ثالثاً: بحث در معنای اصطلاحی حق است نه معنای لغوی آن.

۴. ادعای عدم فرق میان جواز حکمی قتل کافر از یک سو و جواز حقی قتل جانی به عنوان قصاص - علی رغم قابل اسقاط بودن آن - از سوی دیگر، صحیح نیست؛ چون اگر چه جواز و

اباحه قتل، مشترک میان آن دو است، ولی مجعول در جواز حکمی، نفس اباحه و جواز است، اما آنچه که در جواز حقی، جعل می‌شود، اعتبار خاصی است که مقتضی سلطنت بر متعلق حق بوده و لازمه آن، جواز قتل است. به عبارت بهتر، در جواز حقی قتل جانی، مجعول بی‌واسطه و مستقیم، جواز قتل نیست، به خلاف جواز حکمی که مجعول بی‌واسطه در آن، جواز قتل است (صدر، ۱۴۱۶، ج ۳؛ ۲۲۸؛ اراکی، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ۱-۱۲).

۵. حق در نظریه فوق، حکم تکلیفی الزامی یا ترخیصی و یا حکم وضعی لزومی یا ترخیصی دانسته شده است، اما این سخن محل تأمل است؛ زیرا اگر حق، حکم تکلیفی الزامی یا وضعی لزومی باشد، اطلاق حق در معنای اصطلاحی بر این دو قسم صحیح نیست؛ زیرا همانطور که در نظریه فوق هم تصریح شده است، حق در اصطلاح به احکام قابل اسقاط اطلاق می‌شود و روشن است که هیچ یک از دو قسم یاد شده؛ یعنی حکم تکلیفی الزامی یا وضعی لزومی، قابل اسقاط نیستند.

۶. دیدگاه فوق بر این امر تأکید دارد که حکم تکلیفی یا وضعی الزامی و یا ترخیصی بودن حق صرفاً در مورد صاحب حق صادق است، اما نسبت به «من علیه الحق» فقط حکم تکلیفی الزامی صادق است. این سخن مبهم است؛ زیرا سخن در تعیین ماهیت حق است و این امر فقط در مورد صاحب حق صدق می‌کند نه در مورد «من علیه الحق».

به دیگر سخن، «من علیه الحق» - یعنی شخص مکلف - حقی ندارد تا در صدد بیان ماهیت آن باشیم و بگوییم حق او فقط حکم تکلیفی الزامی است.

۷. نکته دیگر در مورد این نظریه ابهامی است که در آن موجود است.

پرسش این است که مراد از حکم دانستن حق چیست؟ آیا مراد این است که حق در اصطلاح فقهی به معنای حکم است، یا مقصود این است که حق مانند حکم، امری اعتباری است؟ اگر دیدگاهی که گذشت، در صدد بیان معنای اصطلاحی حق است، پاسخ آن در نقدهای ذکر شده آمده است.

اما اگر نظریه مذکور در مقام تبیین ماهیت حق است و مدعی آن است که حق مانند حکم، دارای ماهیت اعتباری است، این ادعا - چنانکه اشاره شد - قابل قبول نیست؛ زیرا حق علاوه بر مصادیق اعتباری، دارای مصادیق حقیقی نیز هست.

۴. حق یک مجعول وضعی است.

صدر^۱ در مورد حق معتقد است که حق امری مجعول است و اگر حقی، جاعل نداشته باشد حق نیست و برای کسی ثابت نمی‌شود؛ یعنی مادام که جاعلی حکم نکنند که: «إِنَّ الْحَقَّ ثَابِتٌ وَأَنَّ مِنْ حَقِّ فُلَانٍ كَذَا وَكَذَا»، حق ثابت نخواهد شد.

و چون حق امری مجعول است، از سنخ احکام تشریعی به معنای عام است. اگر چه در مقابل حکم بالمعنی الاخص - یعنی حکم تکلیفی و حکم وضعی - است، چون حکم به معنای خاص، قابلیت اسقاط ندارد، در حالی که حق قابل اسقاط است (صدر، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ۲۲۷).

از سوی دیگر، حق یک مجعول وضعی است؛ زیرا همانند احکام وضعیه، واجد عنصر محرکیت نسبت به مکلفین نیست. به خلاف احکام تکلیفیه که مکلف را برای انجام عمل، تحریک می‌کند (همان: ۲۳۰).

امتیاز حق از حکم تکلیفی و وضعی، این است که اگر چه هر سه قسم دارای طرف دیگر هستند، اما حق، مجعولی وضعی و ارفاقی است که قابل اسقاط است، ولی حکم تکلیفی، مجعولی است که در آن، تحمیل وجود داشته و قابل اسقاط نیست. همینطور حکم تکلیفی جهت ارفاق به مکلف جعل نشده است و چون ارفاقی نیست تشخیص مصلحت آن تحت اختیار جاعل و شارع است نه مکلف، به خلاف حق که تشخیص مصلحت آن به مکلف واگذار شده است.

حکم وضعی نیز خالی از محرکیت و ارفاق است و تشخیص مصلحت آن به دست شارع است نه مکلف. از این رو، قابل اسقاط نیست. به عنوان مثال، ملکیت ناشی از ارث، حکمی است وضعی و غیرقابل اسقاط، هر چند اعراض از آن، از طریق اسباب گوناگون - مانند هبه - ممکن است (همان: ۲۳۳).

اگرچه در بعضی از احکام تکلیفی - یعنی اباحه - ارفاق وجود دارد، اما فرق این سنخ از احکام با حق، این است که در مباحات، ارفاق و توسعه در جعل لحاظ می‌شود نه مجعول؛ یعنی گاهی شارع مصلحت می‌بیند که جعل او - با قطع نظر از مجعول - برای مکلف قید آور و تحمیلی نباشد، مانند قدم زدن در خیابان، اما ارفاق در حق به مجعول تعلق می‌گیرد؛ یعنی چون مجعول برای مکلف مصلحت داشته و در زندگی اجتماعی او مشکلات را حل می‌کند، آن را برای مکلف جعل می‌نماید؛ مانند شفعه و اختیار که دارای مصلحت بوده و مانع زیان مکلف است و موجب می‌شود که او به منافع خود دست یابد. از این رو، به عنوان حق برای مکلف جعل می‌شود (همان: ۲۲۷).

۱. در بیان بالا تأکید شد که حق امری مجعول است؛ به طوری که مجعول بودن (و جاعل داشتن) مقوم حق و ثبوت آن تلقی شده است.

این سخن محل تأمل است؛ چون حقوقی وجود دارند که نمی‌توانند مجعول باشند. از این رو، تعریف حق به مجعول وضعی به سبب عدم جامعیت نسبت به تمام افراد و مصادیق حق، درست نیست.

۲. در این نظریه - با فرض پذیرش جعلی بودن حق - معین نشده است که آنچه به عنوان «حق» جعل می‌شود چیست؟ آیا سلطنت است یا ملکیت و یا امر دیگر؟

۳. صاحبان حق در نظریه بالا «مکلف» دانسته شده‌اند. این نیز تام نیست؛ زیرا در مورد حقوقی که برای خداوند، انسان‌های غیر مکلف و نیز حیوانات، گیاهان و جمادات ثابت است، نمی‌توان صاحبان حق را مکلف دانست.

۴. فرقی که میان حکم اباحه از یک سو و حق از سوی دیگر بیان شده مبهم است؛ چون با عنایت به این که احکام، تابع مصالح و مفاسد هستند، چگونه فرض شده است مصالح و مفاسدی که علت صدور احکام هستند، در مورد اباحه، مقید به جعل - که فعل جاعل است - می‌باشد و توجهی به مصالح و مفاسد مجعول نمی‌شود؟ آیا جعل بدون لحاظ مجعول و مصالح و مفاسد آن از ناحیه خداوند صادر می‌شود؟

۵. اشکال دیگر این نظریه - مانند نظریه قبل - ابهامی است که در آن وجود دارد.

مقصود از این که حق یک مجعول وضعی است نه حکم وضعی، چیست؟ آیا مراد این است که حق به معنای مجعول وضعی است، یا امری جعلی و اعتباری است؟ هیچ‌یک از این دو فرض درست نیست؛ زیرا حق نمی‌تواند به معنای مجعول وضعی باشد، از سوی دیگر، حق دارای مصادیق تکوینی نیز هست. از این رو، نمی‌توان حق را به طور کامل امری اعتباری دانست.

ب- حق در اصطلاح مشترک لفظی است

برخی از متفکران مسلمان، حق را مشترک لفظی دانسته‌اند. این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی حق را امری اعتباری و دارای معانی گوناگون می‌دانند و برخی تکوینی و اعتباری تلقی کرده و آن را میان معانی گوناگون، مشترک لفظی دانسته‌اند.

تقریر اصفهانی^۱

اصفهانی ماهیت حق را امری اعتباری می‌داند.

به اعتقاد او، سه تفسیر از حق می‌توان بیان کرد که دو تفسیر اول غیر قابل قبول و فقط تفسیر سوم صحیح است. آن سه تفسیر به قرار زیر است:

۱. مشهور قائل هستند که حق به معنای سلطنت است.

این تفسیر درست نیست؛ یعنی نمی‌توان حق را به معنای سلطنت دانست؛ زیرا حق نه به معنای سلطنت تکلیفی است که به جواز فسخ و امضا بر می‌گردد و نه به معنای سلطنت انتزاعی (الغروی الاصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۱).

۲. حق به معنای ملکیت است و به همین جهت از حق خیار، به مالکیت فسخ و ازاله تعبیر شده است.

این تفسیر نیز پذیرفته قبول نیست؛ زیرا در مواردی حق صدق می‌کند، بدون آن که ملکیت صدق کند. به عنوان نمونه، در حق اختصاص نسبت به خمیری که خلّ بوده است و نیز حق اولویت در ارض تحجیر شده، حق صدق می‌کند، اما ملکیت صدق نمی‌کند. از این رو، نمی‌توان حق را - کلاً و یا حد اقل در این موارد - به معنای ملکیت دانست (همان: ۴۲؛ الحسینی الحائری، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۱۳).

همچنین این ادعا که حق مرتبه ضعیف از ملکیت است نیز نادرست است؛ زیرا چه ملکیت را به معنای اضافه بدانیم و چه از مقوله جدّه، نمی‌توان در ملکیت، شدت و ضعفی لحاظ کرد که حق مرتبه ضعیف آن باشد؛ زیرا مقوله اضافه، وجود مستقلی ندارد و تابع موضوعی است که اضافه، عارض آن می‌شود. در صورتی که آن موضوع از اموری باشد که شدت و ضعف پذیر باشد، در اضافه‌ای که عارض آن می‌شود نیز تشکیک قابل فرض است و الا تشکیک پذیر نیست، به عنوان مثال، مقوله کیف، مانند حرارت، تشکیک پذیر است. از این رو، در اضافه‌ای که عارض آن می‌شود - یعنی احز - نیز شدت و ضعف قابل فرض است، ولی چون مقوله جوهر قابل شدت و ضعف نیست، اضافه عارض بر آن نیز تشکیک پذیر نیست.

در مقوله جدّه نیز گرچه زیاده و نقصان قابل فرض است، اما شدت و ضعف قابل فرض نیست. به عنوان مثال، هیأت حاصله از احاطه عمامه به رأس، آنقص از هیأت حاصله از احاطه قمیص به بدن است و در صورتی که ملکیت از مقوله جدّه باشد، در آن شدت و ضعف وجود

۱. محمد حسین الغروی الاصفهانی (۱۲۵۷-۱۳۲۰ق).

ندارد، اما زیاده و نقصان قابل تصور است. برای مثال، ملکیت نسبت به عین، آنقص از ملکیت نسبت به عین و منفعت است.

روشن است که زیاده و نقصان ربطی به محل بحث ندارد؛ زیرا مدعا این است که حق مرتبه ضعیفه ملکیت است و تا شدت و ضعف در ملکیت فرض نشود مرتبه ضعیفه در آن قابل فرض نیست. بنابر این، به هیچ وجه نمی توان حق را ملکیت دانست، همانطور که نمی توان آن را مرتبه ضعیف از ملکیت شمرد. (الغروی الاصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۳؛ الحسینی الحائری، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۱۴).

۳. تفسیر درست این است که حق در اصطلاح معنای واحدی نداشته و مشترک لفظی است. به عبارت بهتر، حق، اعتبار واحدی ندارد و در هر موردی دارای اعتبار خاصی است. به عنوان مثال، حق ولایت چیزی جز اعتبار ولایت حاکم، آب و جد نیست؛ و اثر این اعتبار، جواز - تکلیفی و وضعی - تصرف در مال مولی علیه است و برای ترتب این اثر نیازی به اعتبار دیگر نیست. حق تولیت، نظارت، تحجیر و رهن نیز همین گونه است. از این رو، اضافه حق به ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر و رهن، اضافه بیانیه است و در موارد مذکور، ملکیت و سلطنت اعتبار نشده است، مگر در موردی که دلیل خاصی بر اعتبار سلطنت وجود داشته باشد که در چنین موردی می توان گفت سلطنت اعتبار شده است؛ مانند حق قصاص که قرآن می فرماید: «فقد جعلنا لولیه سلطاناً»، (اسراء، ۱۷: ۳۳) همانطور که در حق شفعه نیز، مجعول و امر اعتبار شده، سلطنت است (همان: ۴۴؛ همان: ۱۱۴ - ۱۱۵).

بررسی

۱. حق، به یک معنا در تمام موارد استعمال خود به کار می رود و وجهی برای مشترک لفظی دانستن آن وجود دارد.

حق در معنای اصطلاحی به معنای امتیاز برخورداری از متعلق حق است. در حق ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر و رهن، امتیاز خاصی جعل شده است؛ نه این که حق در این موارد به معنای مضاف الیه خود باشد.^۱

۲. اعتباری دانستن حق جامع افراد نبوده و شامل حقوق غیر مجعول نمی شود.

۳. در کلام فوق آمده که حق نمی تواند به معنای ملک و مرتبه ضعیفه از آن باشد؛ زیرا ملکیت بر اساس هیچ تفسیری قابل شدت و ضعف نیست.

۱. به همین جهت است که برخی از متفکرین دیگر نیز ادعای فوق را قبول نداشته و حق را مشترک معنوی می دانند (ر.ک. به: الموسوی الخمینی، ۱۳۶۶: ۱، ۲۱ - ۲۲).

اما این سخن زمانی صحیح است که مراد کسانی که حق را مرتبه ضعیفه از ملک دانسته‌اند، معنای دقیق فلسفی از شدت و ضعف باشد. پس در صورتی که آن‌ها معنای دقیق فلسفی را اراده نکرده باشند و مرادشان این باشد که سلطنت یک شخص بر یک شیء، گاهی از تمام جهات است (که همان ملکیت است) و گاهی از بعضی از جهات (که همان حق است)، در این فرض اشکال فوق وارد نخواهد بود (الحسینی الحائری، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۶).

۴. فرق دقیق میان مثال‌های بیان شده روشن نیست به چه دلیلی حق در خیار و شفعه به معنای سلطنت است، ولی در ولایت، تولیت، نظارت و اختصاص در خمر به معنای سلطنت نیست؟ (همان: ۱۱۸).

۵. اشکال دیگر این است که سلطنت در آیه قصاص، ممکن است سلطنت تکلیفی باشد، نه سلطنت اعتباری. از این رو، تفسیر محقق اصفهانی از این آیه درست نیست (همان).

شهید مطهری^۱ نیز در مورد ماهیت حق معتقد است که همه مصادیق حق، امری اعتباری نیستند، بلکه حق، علاوه بر معنا یا معانی اعتباری، معنا یا معانی حقیقی نیز دارد.

حق در اصطلاح، مشترک لفظی میان معانی مختلف است. حق تکوینی - در رابطه غایی میان موجودات - به دو معنا است: قابلیت تکوینی موجودات برای استکمال و بهره و در مورد حقوق موضوعه نیز حق به معنای اختیار و بهره است. (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۳۲-۲۳۵ و ۲۷۳-۲۷۴ و ۱۴۰۳ق: ۱۶۴-۱۶۵، ۲۲۸، ۲۳۱-۲۴۱ و ۱۳۶۱، ۴۴-۴۸، ۵۰ و ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۵۸، ۲۴۰-۲۴۳ و ۱۳۸۱، ج ۶: ۱۱۵).

جمع‌بندی

اندیشمندان مسلمان در مورد معنا و ماهیت حق در اصطلاح اتفاق نظر ندارند. برخی آن را مشترک معنوی و گروهی مشترک لفظی می‌دانند. دسته اول که حق را در اصطلاح مشترک معنوی تلقی می‌کنند، ماهیت آن را امری اعتباری دانسته و معانی زیر را برای آن قائل هستند:

گروهی حق را سلطنت، گروهی دیگر، آن را امری اعتباری که اثرش سلطنت است می‌دانند و برخی نیز به معنای حکم، برخی دیگر مجعول وضعی^۲ و بعضی به معنای امتیاز دانسته‌اند.

۱. مرتضی مطهری، (۱۲۹۹-۱۳۵۸ ش).

۲. در مورد معانی حکم و مجعول وضعی، باید به این امر توجه داشت که آیا صاحبان این دو نظریه، آن‌ها را به عنوان معانی حق ذکر کرده‌اند؟ یا در مقام بیان این نکته بوده‌اند که حق مانند حکم دارای ماهیت اعتباری و یک مجعول وضعی است؟

دسته دوم که حق را مشترک لفظی دانسته‌اند، به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول، که حق را در لغت مشترک معنوی و به معنای ثبوت گرفته‌اند، در اصطلاح آن را مشترک لفظی تلقی کرده‌اند. این گروه معتقدند که حق در اصطلاح به معانی گوناگون؛ مانند ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر، رهن و سلطنت استعمال می‌شود.

گروه دوم معتقد است که حق در اصطلاح، علاوه بر معنای اعتباری، دارای معنای تکوینی نیز هست. در صورت اعتباری بودن، به دو معنای «اختیار» و «بهره» به کار می‌رود و در صورت تکوینی، به دو معنای قابلیت تکوینی موجودات مستکمل برای استکمال و بهره استعمال می‌شود.

در نتیجه:

اولاً: حق نزد اندیشمندان مسلمان، هم دارای ماهیت تکوینی است و هم اعتباری. ثانیاً: حق به سیزده معنا استعمال شده است که عبارت هستند از: سلطنت، امری اعتباری که اثرش سلطنت است، حکم، مجعول وضعی، ولایت، تولیت، نظارت، تحجیر، رهن، اختیار، بهره، امتیاز و قابلیت تکوینی موجودات مستکمل برای تکامل.^۱



فهرست منابع

منابع فارسی

۱. ابن سینا، ابوعلی، (بی تا)، **الإلهیات من الشفاء مع تعلیقات صدر المتألهین**، قم، انتشارات بیدار، بی چاپ.
۲. ابن عباد، اسماعیل، **المحیط فی اللغة**، تحقیق محمد حسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، الطبعة الأولى، ۱۴۰۴، ج ۲.
۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، قم، آدب الحوزة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابوالسعود، رمضان محمد و زهران، همام محمد محمود، **مبادئ القانون**، المدخل للقانون و الالتزامات، الاسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه، بی چاپ، ۱۹۹۸م.
۵. احمد بن فارس بن زکریا، ابوالحسین، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق و ضبط عبد السلام محمد

۱. البته با توجه به این که اصفهانی در موارد گوناگون، اضافه حق به متعلقاتش را اضافه بیانیه می‌داند، می‌توان معانی بیشتری برای حق فرض کرد و موارد مذکور، موارد تصریح شده در کلام ایشان است.

- هارون، قم، مكتب الاعلام الإسلاميه، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ ق، المجلد الثاني.
٦. آخوند خراساني، محمد كاظم، **حاشية المكاسب**، تحقيق سيد مهدي شمس الدين، بي جا، وزارة الارشاد الاسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.
٧. اراكي، محمد علي، **كتاب البيع**، قم، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى، ١٤١٥، ج ١.
٨. آقا بخشي، علي و افشاري راد، **مينو، فرهنگ علوم سياسي**، تهران، چاپار، ج ١، ١٣٧٩ ش.
٩. آقاي، بهمن، **فرهنگ حقوقى بهمن**، انگليسى- فارسى، تهران، كتابخانه گنج دانش، ج ١، ١٣٧٨ ش.
١٠. آل بحر العلوم، سيد محمد، **بلغة الفقيه**، شرح و تعليق سيد محمد تقى آل بحر العلوم، تهران، مكتبة الصادق، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣ ق، ج ١.
١١. التوحيدى، ميرزا محمد علي، **مصباح الفقاهة فى المعاملات**، تقارير اباحت أبى القاسم الموسوى الخونى، بيروت، دارالهادى، الطبعة الأولى، ١٤١٢ ق، الجزء الثانى.
١٢. الحسينى الحائرى، السيد الكاظم، **فقه العقود**، قم، مجمع الفكر الاسلامى، الطبعة الأولى، ١٤٢١ ق، الجزء الأول.
١٣. الجوهرى، اسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، بيروت، دارالعلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ ق، الجزء الرابع.
١٤. الخوانسارى، موسى بن محمد النجفى، **منية الطالب فى شرح المكاسب**، تقارير الثانى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق، ج ١.
١٥. الراغب الاصفهانى، ابوالقاسم الحسين بن محمد، **المفردات فى غريب القرآن**، بي جا، مكتبة المرتضوية، ج ٢، ١٣٦٢ ش.
١٦. الزبيدى، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، ١٣٠٦ ق، ج ٦.
١٧. الشرتونى اللبنانى، السعيد الخورى، **أقرب الموارد فى فصح العربية و الشوارد**، بيروت، مرسلئ اليسوعيه، بي چاپ، ١٨٨٩ م، ج ١.
١٨. الطباطبائى اليزدى، السيد محمد كاظم، **حاشية المكاسب**، قم، مؤسسة اسماعيليان، بي چاپ، ١٣٧٨ ش، ج ١-٢.
١٩. الطباطبائى، محمد حسين، **اصول فلسفه و روش رئاليسم**، با مقدمه و پاورقى مرتضى مطهرى، (قم، دارالعلم، ج ١، ١٣٥٠ ش، ج ٢.
٢٠. ———، **الميزان فى تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ ق، المجلد الثانى.

۲۱. العسكري، ابوهلال، معجم الفروق اللغويه، قم، جامعة المدرسين، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. الغروي الإصفهانی، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، قم، منشورات مجمع الذخائر الاسلاميه، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ ق، الجزء الأول.
۲۳. الفراهيدى، ابو عبد الرحمن الخليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائى، قم، دارالهجره، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ ق، الجزء الثالث.
۲۴. الفيروزآبادى، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، دار احياء التراث العربى، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق، الجزء الثالث.
۲۵. الفيومى، احمد بن محمد بن على المقرئ، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ج ۱، ۲۰۰۱ م، ج ۱-۲.
۲۶. الكيالى، عبدالوهاب و ديكران، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، ۱۹۸۱ م.
۲۷. الموسوى الخمينى، روح الله، كتاب البيع، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، بى چاپ، ۱۳۶۶ ش، ج ۱.
۲۸. آملی، محمد تقى، المكاسب و البيع، تقارير النائينى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ ق، ج ۱.
۲۹. انيس، ابراهيم و ديكران، المعجم الوسيط، بى جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، الطبعة الرابعه، ۱۳۷۲ ش، ج ۱.
۳۰. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، مبسوط در ترمينولوژى حقوق، تهران، كتابخانه گنج دانش، ج ۱، ۱۳۷۸ ش، ج ۳.
۳۱. _____ مقدمه عمومى علم حقوق، تهران، كتابخانه گنج دانش، ج ۵، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. جوادى آملی، عبدالله، حق و تكليف در اسلام، تحقيق و تنظيم مصطفى خليلی، قم، مركز نشر اسراء، ج ۱، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. حسن زاده آملی، حسن، انه الحق، يازده رساله فارسى: فلسفى، منطقى، عرفانى، بى جا، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ج ۱، ۱۳۶۳ ش.
۳۴. _____ نصوص الحكم بر فصوص الحكم، تهران، مركز نشر فرهنگى رجاء، ج ۱، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. حسینی شاهرودى، سيد على، محاضرات فى الفقه الجعفرى؛ المكاسب المحرمه، تقارير ابحاث أبى القاسم الموسوى الخونى، قم، دارالكتاب الاسلامى، الطبعة الأولى، ۱۴۰۹ ق، ج ۲.
۳۶. دانش پژوه، مصطفى و خسروشاهى، قدرت الله، فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه‌هاى

- بنیادین اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۶، ۱۳۸۱ ش.
۳۷. رضا، احمد، **معجم متن اللغة**: موسوعة لغوية حديثة، بيروت، دارمکتبة الحیاة، الطبعة الأولى، ۱۳۷۷ ق، المجلد الثاني.
۳۸. روحانی، محمد صادق، **منهاج الفقاهة**: التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم، بی جا، العلمیه، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۸ ق، ج ۳.
۳۹. سبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومه**: قسمة الحکمه، غرر الفرائد و شرحها، مع تعلیقة حسن حسن زاده الآملی، قم، نشر ناب، ج ۲، ۱۳۸۰ ش، ج ۲.
۴۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی، **«کتاب المشارع و المطارحات»**، در مجموع مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ۱۳۷۲ ش، ج ۱.
۴۱. شیخ انصاری، مرتضی، **المکاسب**، قم، مؤسسه الهادی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ ق، ج ۳.
۴۲. صدر، سید محمد، **ماوراء الفقه**، بیروت، دارالاضواء، الطبعة الأولى، ۱۴۱۶ ق، الجزء الثالث.
۴۳. صدرالدین الشیرازی، محمد، **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه**، صححه و علق علیه حسن حسن زاده آملی، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق، الجزء الاول.
۴۴. _____ **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه**، قم، مکتبه المصطفوی، ج ۲، ۱۳۶۸ ش، ج ۱.
۴۵. فرانکن، ویلیام کی، **فلسفه اخلاق**، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۰ ش.
۴۶. کاتوزیان، ناصر، **فلسفه حقوق**: تعریف و ماهیت حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱، ۱۳۷۷ ش، ج ۱.
۴۷. _____ **مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران**، بی جا، شرکت انتشار با همکاری بهمن برنا، ج ۱۹، ۱۳۷۴ ش.
۴۸. گاراندو، میکائل، **لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب**، عباس باقری، تهران، نی، ج ۱، ۱۳۸۳ ش.
۴۹. مرعشلی، ندیم و مرعشلی، أسامه، **الصحاح فی اللغة و العلوم**: تجدید صحاح العلامه الجوهری و المصطلحات العلمیه و الفنیة للمجامع و الجامعات العربیه، بیروت، دارالحضاره العربیه، الطبعة الأولى، ۱۹۷۴ م، ج ۱.
۵۰. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۴ ش، ج ۱.
۵۱. _____ **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش شهید محمد مهرازی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۱، ۱۳۷۷ ش.

۵۲. _____ معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، قم، در راه حق، ج ۱، ۱۳۶۷ ش، ج ۱-۳.
۵۳. _____ نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ج ۱، ۱۳۸۲ ش، ج ۱-۲.
۵۴. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ج ۱، ۱۳۸۲ ش.
۵۵. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ج ۱، ۱۴۰۳ ق.
۵۶. _____ بیست گفتار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۷، ۱۳۶۱ ش. ق.
۵۷. _____ حکمت‌ها و اندرزها، تهران، صدرا، ج ۱۴، ۱۳۸۱ ش.
۵۸. _____ شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ج ۲، ۱۳۶۶ ش، ج ۲.
۵۹. _____ یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا، ج ۲، ۱۳۸۱ ش، ج ۳.
۶۰. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۵، ۱۳۶۲ ش، ج ۱.
۶۱. واحدی، قدرت‌الله، مقدمه علم حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش، ج ۲، ۱۳۷۶ ش.
۶۲. یربیبی قمی، سید علی، مقدمه علم حقوق و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ج ۲، ۱۳۷۶ ش.

منابع انگلیسی

1. Bbc English, (1993), Bbc English Dictionary, London, Harper Collins publishers, first published.
2. Campbell, Tom, (2006), Right: A Critical Introduction, London, Rutledge, first published.
3. Crowther, Jonathan, (1995), Oxford Advanced Learner's Dictionary, New York, Oxford university press, fifth edition.
4. D. Tansey, Stephen, (2000), Politics: The Basics, London and new york, Rutledge, second edition.
5. Donnelly, Jack, (1993), Universal Human Rights in Theory and Practice, London, Cornell university, third printing.

6. Dworkin, Ronald, (2001), **Taking Rights Seriously**, U.S.A, Harvard university press, Cambridge, eighteenth printing.
7. Freedden, Michael, (1991), **Rights**, Great Britian, University of Minnesota Press, first published.
8. Heywood, Andrew, (2004), **Political Theory: An Introduction**, New York, Palgrave Macmillan, third edition.
9. Hohfeld, Wesley Newcomb, (1919), **Fundamental Legal Conception**, London, Yale university press, reprinted.
10. L.Carson, Thomas and K. Moser, (1997), **Paul, Morality and The Good Life**, New York, Oxford University press.
11. M. Benditt, Theodore, (1982), **Rights**, New Jersey, Roman and Littlefield, first published.
12. Morris, William, (1973), **The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language**, New York, American heritage publishing co., inc., fourth edition.
13. N. Bittle, Celestine, M. Cap, O. F. (1950), **Man and Morals: Ethics**, U.S.A, The Bruce publishing company Milwaukee.
14. Random house, (1995), **Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language**, New York, Gramercy.
15. Waldron, Jermeý, (1993), "Rights" in **A companion to contemporary political philosophy**, ed. Goodin, Robert E. and Pettit, Philip, U.S.A, Blackwell.

