

## منشأ و خاستگاه حق بشر

محمدحسین طالبی\*

### چکیده

یکی از جدال برانگیزترین مباحث در حوزه دانش «فلسفه حقوق»، بحث از تعیین «منشأ حق» است. سؤال اصلی در این بحث، این است که چه چیزی موجب حق، به ویژه حق بشر و اعتبار آن، می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، ابتدا باید واژه «حق» را از دو نگاه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه در حوزه دانش فلسفه حقوق تحلیل نمود، آن‌گاه به بیان خاستگاه اقسام حق پرداخت.

به لحاظ بعد معرفت‌شناسانه، به نظر می‌رسد مفهوم «حق» امری بدیهی و به معنای مجاز بودن در «داشتن یک صفت» و یا «انجام یک عمل یا ترک آن» است.

مفهوم «حق» در نگاه هستی‌شناسانه، مفهومی فلسفی است، نه ماهوی یا منطقی. این مفهوم درباره انسان از مقایسه رابطه او با کمال واقعی مورد انتظار به دست می‌آید؛ کمالی که در اثر انجام فعل یا ترک آن و یا داشتن صفت می‌تواند بدان نایل شود. این مفهوم درباره واجب‌الوجود، که او هم فاعلی مختار است، از مقایسه وی با هدفش انتزاع می‌شود. با توجه به اینکه پیدایش حق بر رابطه میان فاعل مختار و هدف مطلوب او مبتنی است، حق را به لحاظ نوع هدف فاعل، می‌توان به دو نوع تقسیم نمود: حق اصیل ذاتی، حق تبعی. چون هدف خدا از آفرینش مخلوقات در این جهان، متعلق دو نوع اراده تکوینی و تشریحی اوست، هر یک از این دو نوع اراده در خداوند، منشأ پیدایش حق اصیل تکوینی و یا تشریحی او نسبت به آفرینش مخلوقات است؛ همچنان‌که منشأ هر حق تبعی، حقی اصیل است. حقوقی که به انسان نسبت داده می‌شود، در یک تقسیم کلی، به «حقوق اخلاقی» و «حقوق قانونی» قابل تقسیم است. منشأ بخشی از حق اخلاقی، اراده تشریحی خدا و منشأ بخشی دیگر اراده تکوینی اوست؛ اما منشأ همه حقوق قانونی، اراده تشریحی خداوند است.

**کلیدواژه‌ها:** حق، حق اصیل، حق تبعی، حقوق اخلاقی، حقوق قانونی، فلسفه حقوق، منشأ و خاستگاه حقوق، اراده تکوینی، اراده تشریحی.

## مقدمه

یکی از جدال برانگیزترین مباحث در حوزه دانش «فلسفه حقوق»، بحث از تعیین منشأ حق است، به گونه‌ای که وجود اختلاف نظر در این بحث، عامل اصلی ایجاد مکاتب عمیقاً ناسازگار در حوزه دانش فلسفه حقوق و به دنبال آن، در سایر حوزه‌های مربوط به علوم اجتماعی است. سؤال اصلی در این بحث این است که چه چیزی منشأ پیدایش یک حق، به ویژه حق بشر و اعتبار آن، می‌شود؟

این نوشتار پس از بررسی مسئله چپستی و هستی حق و توضیح معانی لغوی و اصطلاحی واژه «منشأ و خاستگاه»، به طرح رویکردهای گوناگون در باب منشأ حق می‌پردازد.

## مفهوم «حق» در حوزه دانش فلسفه حقوق

واژه «حق» در لغت، لفظ مشترکی است که دارای معانی متفاوت؛ اما به لحاظ اصطلاح، در حوزه دانش فلسفه حقوق، نمی‌تواند بیش از یک معنا داشته باشد؛ زیرا «حق» موضوع علم فلسفه حقوق است و کاربرد موضوع علم در مسائل علم، به صورت مشترک معنوی است، نه مشترک لفظی. در ذیل، این واژه را، هم از بعد معرفت‌شناسانه و هم هستی‌شناسانه بررسی می‌کنیم:

### ۱. چپستی حق

در حوزه دانش فلسفه حقوق،<sup>(۱)</sup> واژه «حق» برگردان کلمه «Right» در زبان انگلیسی و ترجمه اصطلاح «Droite» در زبان فرانسه و «Recht» در زبان آلمانی است. فیلسوفان حقوق در محتوای مفهومی این واژه، اتفاق نظر ندارند؛ اولاً در میان انواع تعاریف مفهومی، مصداقی، اشاره‌ای و مانند آن، هیچ‌یک از فیلسوفان حقوق غرب از واژه «حق» تعریف مفهومی ارائه نکرده‌اند، بلکه به بیان نوعی تعریف مصداقی از واژه «حق» پرداخته‌اند. ثانیاً، ایشان در تعریف مصداقی اتفاق نظر ندارند. برخی از آنها مانند جوزف رز (Raz) به پیروی از جرمی بنتام (Bentham)، حق را حاوی نوعی سود و منفعت دانسته‌اند. به همین دلیل، این نظریه در حوزه

معنای حق، به نظریه «منفعت»<sup>(۲)</sup> معروف شده است. طرف‌داران این نظریه عقیده دارند: چون هر نوعی از حق، گونه‌ای تکلیف بر مکلف الزام می‌کند و تکلیف نیز حاوی تعهد به اعطای منفعت به صاحب حق است، به این دلیل، مفاد حق نوعی سود و منفعت است.<sup>(۳)</sup> لازم به ذکر است که بنا به عقیده این گروه، حقوق نیز به لحاظ مقدار سوددهی، دارای درجات متفاوتی است؛ همچنان‌که صاحبان حق نیز مراتب گوناگونی دارند. گاهی صاحب حق یک فرد است، گاهی یک گروه، گاه یک یا چند جامعه انسانی یا جامعه‌ای جهانی، گاهی حیوانات و گاه نیز همه موجودات زنده‌ای که در یک محیط زندگی می‌کنند؛ ولی به هر حال، تنها در صورتی موجودات می‌توانند صاحب حق محسوب شوند که در فرایند تقابل میان حق و تکلیف، دارای نوعی منفعت گردند. اگر بخواهیم با معیارهایی که تعالیم اسلام به جهانیان عرضه کرده است نظریه مزبور را ارزیابی کنیم، باید بگوییم: واژه «حق» در این نظریه، جامع افراد - یعنی دربرگیرنده همه مصادیق حق - نیست؛ زیرا - چنان‌که بعداً نیز اشاره خواهد شد - یکی از کسانی که قطعاً صاحب حق است خداوند متعال است. او، که به دلیل واجب‌الوجود بودن ذات مقدّسش، دارای درجات نامحدود کمال است، نیازی به هیچ سود و منفعتی ندارد، در حالی که دارای حقوق بسیاری است.

نظریه مهم دیگری که در میان آراء فیلسوفان حقوق غرب درباره مفهوم حق رایج است، نظریه «انتخاب»<sup>(۴)</sup> است. این نظریه در حوزه فلسفه حقوق انگلایساکسون، به هارت (Hart) انگلیسی نسبت داده می‌شود و تاکنون فیلسوفان زیادی به آن گرایش پیدا کرده‌اند. محتوای این نظریه عبارت است از: حق همواره نوعی سلطه شخص صاحب حق بر متعلق حق است. به بیان دیگر، صاحب حق می‌تواند انجام تکلیف را از مکلف درخواست کرده یا آن را از وی اسقاط نماید.<sup>(۵)</sup>

نظریه رایج در میان فیلسوفان حقوق مسلمان نیز همین نظریه است. به همین دلیل، در حوزه دانش فقه اسلامی، گاهی از حق به «خيار» تعبیر می‌شود؛ یعنی صاحب حق مختار است تا متعلق حق را طلب کند. یا ذمه مکلف را از آن بری نماید.

به نظر می‌رسد این تعریف از واژه «حق» نیز نمی‌تواند جامع همه مصادیق حق باشد. به بیان دیگر، حقوق واجب‌الاستیفا در این تعریف نمی‌گنجند. برای مثال، «حق حیات» را در نظر می‌گیریم. این حق یکی از حقوق انکارناپذیر انسان‌ها در همه جوامع بشری است. بر اساس آموزه‌های دین اسلام، خداوند، که خالق بشر است، موهبت حیات را به بشر عطا نموده تا انسان بتواند با استفاده مطلوب از آن در مسیر تکامل خویش گام بردارد. با وجود اینکه حیات و سلامتی حق مسلم بشر است و دیگران مکلف به پرهیز از اموری هستند که موجب به خطر افتادن آن یا از دست دادن آن می‌شود، خود انسان‌ها، که صاحبان این حق هستند، بر این حق سلطه ندارند؛ یعنی مختار نیستند که اگر بخواهند از داشتن آن صرف‌نظر کنند؛ حیات خود را نابود کنند یا تکلیف را از دیگران در رعایت این حق، که همان اجتناب از امور تهدیدکننده حیات و سلامتی است، اسقاط نمایند.

به لحاظ بعد معرفت‌شناسانه، به نظر می‌رسد مفهوم «حق» امری بدیهی است که انسان‌ها از کودکی به آن توجه پیدا می‌کنند. اینکه کودکان در تعامل با دیگران می‌توانند برخی از مصادیق روشن «عدالت» و «ظلم» را در رفتارهای دیگران به خوبی شناسایی کنند، دلیل بر این است که کودکان نیز مفهوم «حق» را، که جزء تشکیل‌دهنده مفهوم «عدالت» است، به خوبی می‌شناسند. اما با فرض اینکه بخواهیم تعریفی برای واژه «حق» پیشنهاد کنیم، می‌توان گفت: واژه «حق» در حوزه دانش فلسفه حقوق، به معنای «برخوردار بودن از چیزی» است. کلمه «چیز» در این تعریف، فقط می‌تواند به معنای «داشتن یک صفت یا نداشتن آن» و یا «انجام یک عمل یا ترک آن» باشد. به نظر می‌رسد که این تعریف از واژه «حق»، هم جامع همه مصادیق حق است و هم موارد غیر مربوط به حق را از دایره حق خارج می‌کند.

«برخوردار بودن» به معنای سود بردن نیست تا گفته شود: شخص برخوردار حتماً واجد منفعتی می‌شود، بلکه به معنای مُجاز بودن است. بر اساس این تعبیر، خدا هم می‌تواند دارای حق باشد. همچنین حقیقت برخوردار بودن ملازم نوعی سلطه - یعنی اجازه ترک - نیست تا گفته

شود: صاحب حق می‌تواند از حق خود صرف‌نظر کند، بلکه می‌تواند به منزله جنس برای امور واجب و غیر واجب باشد. بنابراین، در ماهیت حقوق واجب‌الاستیفا نیز نوعی برخورداری از داشتن یا نداشتن وصفی و یا انجام دادن یا ترک کاری مورد نظر است.

کوتاه سخن اینکه وقتی گفته می‌شود «کسی حقی دارد» به این معناست که او مُجاز است دارای صفتی باشد و یا نباشد، و یا مُجاز است کاری انجام دهد یا مُجاز است عملی را ترک کند. «اجازه» در اینجا، هم با وجوب عمل یا داشتن صفت و هم با عدم وجوب آن دو سازگار است؛ یعنی به منزله جنس وجوب و عدم وجوب تلقی می‌شود.

## ۲. هستی حق

پس از شناخت مفهوم واژه «حق»، باید جنبه هستی‌شناسانه محکی این مفهوم را نیز بررسی کنیم تا معلوم شود مفهوم «حق» از چه نوع وجودی حکایت می‌کند. با نگاه هستی‌شناسانه به محکی مفاهیم کلی، می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم نمود؛<sup>(۶)</sup> زیرا مفهوم کلی از دو حال خارج نیست: الف. قابل حمل بر امور عینی است؛ یعنی اتصاف آن خارجی است؛ مانند مفهوم «انسان» که بر افراد خارج از ذهن اطلاق می‌گردد.

ب. تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردد؛ یعنی اتصاف آن ذهنی است؛ مانند مفهوم «نوع» که در ذهن، صفت ماهیت افراد متفقه‌الحقیقه قرار می‌گیرد.

۱. در صورت دوم، محکی مفهوم کلی همواره موجودی ذهنی است. چنین مفهومی یکی از عناوین موجود در علم منطق است. به این دلیل، به این دسته از مفاهیم، «مفاهیم منطقی» گفته می‌شود. مفاهیمی از قبیل مفهوم «جنس، فصل، نقیض و عکس» از نوع مفاهیم منطقی است.

نوع اول مفاهیم، یعنی مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شود، بر دو دسته است:

۲. مفاهیمی که ذهن به طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ یعنی آن مفهوم، انعکاس

ذهنی مستقیم از یک واقعیت خارج از ذهن است. به بیان دیگر، ذهن ما در مواجهه با موجودات

واقعی، ماهیت‌های جوهری و عرضی آنها را مستقیماً، یعنی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آنها درک می‌کند. به این‌گونه مفاهیم، مفاهیم ماهوی گفته می‌شود. تمام ماهیت‌های ده‌گانه ارسطویی - مقوله جوهر و نه مقوله عرض - در این دسته از مفاهیم قرار دارد؛ مثلاً، مفهوم «انسان» مفهومی ماهوی است.

۳. اما گاهی یک مفهوم از نوعی مقایسه میان دو یا چند واقعیت خارج از ذهن به دست می‌آید. محکی چنین مفهومی یک ماهیت نیست، بلکه حقیقتی است که عقل آن را پس از مقایسه دو یا چند واقعیت خارجی کشف می‌کند. بنابراین، چنین مفاهیمی دارای منشأ انتزاع خارجی هستند. به این مفاهیم، «مفاهیم فلسفی» گفته می‌شود؛ مثلاً، ذهن مفهوم «علیت» را از مقایسه دو امر واقعی، که یکی از آنها به لحاظ وجودی به دیگری وابسته است انتزاع می‌کند؛ همچنان‌که مفاهیم علت و معلول نیز از آن مقایسه به دست می‌آیند. بنابراین، محکی مفاهیم سه‌گانه علت، معلول و علیت، ماهیت‌ها نیستند، بلکه نحوه وجود حقایقی هستند که ذهن آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند.

مفهوم «حق» در حوزه دانش فلسفه حقوق، مفهومی فلسفی است. این مفهوم درباره انسان از مقایسه رابطه او با کمال واقعی مورد انتظار، که در اثر انجام فعل می‌تواند به آن نایل شود، به دست می‌آید. مفهوم «حق» درباره واجب‌الوجود، که او هم فاعلی مختار است، از مقایسه وی با هدفش انتزاع می‌شود، گرچه مقصود او از انجام یک فعل، به کمال رسیدن نیست.

حال که دانستیم در پیدایش مفهوم «حق» از نگاه هستی‌شناسانه، چیزی جز فاعل مختار و هدف مطلوب (واقعی) او نقش ندارد، توجه به این نکته مهم ضروری است که ارکان وجود حق بیش از دو امر نیست:

۱- فاعل مختار که در حین انتزاع مفهوم «حق»، «صاحب حق» نامیده می‌شود.

۲- هدف مطلوب واقعی که هنگام انتزاع مفهوم «حق»، «موضوع حق» نام دارد؛<sup>(۷)</sup> مثلاً، انسان برای رسیدن به هدف مطلوب واقعی‌اش، که همان مقام انسان کامل در پرتو تقرّب به خداوند است، دارای حقوقی اخلاقی و نیز قانونی می‌گردد؛ مثل حق حیات و حق داشتن شغل مناسب.

### معنای لغوی و اصطلاحی «منشأ و خاستگاه حق»

واژه‌های «منشأ» و «خاستگاه» دو لفظ مترادف بوده و در لغت، به معنای محلّ حدوث و پیدایش است.<sup>(۸)</sup> مراد از عبارت «منشأ و خاستگاه حق» در اصطلاح دانش فلسفه حقوق، تعیین محلّ پیدایش حق و بر اساس آن، تعیین دلیل اعتبار یک حق است.

گفته شد که «حق داشتن» به معنای برخوردار بودن از چیزی است؛ یعنی مُجاز بودن در انجام یک عمل یا مُجاز بودن در ترک یک کار و یا مُجاز بودن در داشتن یا نداشتن یک صفت. پرسش اصلی این نوشتار آن است که منشأ این اجازه چیست؟ به بیان دیگر، دلیل اعتبار حق چیست؟ به چه دلیل، صاحب حق دارای حق می‌گردد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، ابتدا باید از وجود انواع حق آگاه باشیم، سپس منشأ پیدایش حق را در هر نوع بررسی کنیم:

### انواع حق

در حوزه دانش فلسفه حقوق، حق می‌تواند مقسم تقسیم‌های متفاوتی قرار بگیرد. در اینجا، تنها به ذکر آن تقسیم‌هایی از حق اکتفا می‌شود که در یافتن منشأ پیدایش حق، نقش دارند:

#### الف. تقسیم حق به لحاظ هدف

با توجه به اینکه پیدایش حق بر رابطه میان فاعل مختار و هدف مطلوب او مبتنی است، حق را به لحاظ نوع هدف فاعل می‌توان به دو نوع تقسیم نمود: حق اصیل ذاتی و حق تبعی.

هدف مطلوب فاعل مختار همان حق ذاتی و اصیل اوست. وی برای رسیدن به آن حق، نیاز به مقدمات و وسایلی دارد که به آنها «حقوق تبعی» گفته می‌شود. به بیان دیگر، فراهم نمودن تمام زمینه‌های رسیدن فاعل مختار به هدف مطلوب - یعنی به کار بردن تمام وسایلی که وی را به

هدف مطلوب می‌رساند - از مصادیق حقوق تبعی او به شمار می‌آید.<sup>(۹)</sup> در واقع، فاعل مختار به مدد دست‌یابی به حقوق تبعی، به حق ذاتی خویش نایل می‌گردد؛ مثلاً، اگر افراد حق دارند یعنی: مجازند به سعادت - که حقی اصیل و ذاتی است - برسند، ایشان باید حق استفاده از همه مقدمات رسیدن به سعادت را داشته باشند؛ یعنی باید مجاز باشند از حقوق تبعی خود بهره ببرند. بنابراین، حق اصیل در فرایند ارزش‌گذاری، دارای ارزش ذاتی - یعنی غیر اکتسابی - است. این حق آخرین و اصلی‌ترین هدف فاعل مختار است. در پرتو این نوع حق، حقوق تبعی دارای ارزش می‌شوند. به همین دلیل، حقوق تبعی دارای ارزش غیرند. برای مثال، اگر سعادت دارای ارزش ذاتی (غیر اکتسابی) باشد، همه کارهای نیک دارای ارزش غیر می‌خواهد بود. کوتاه سخن اینکه به لحاظ فلسفی، رابطه میان حقوق تبعی هر فاعل مختار با حق ذاتی او - یعنی هدف نهایی و مطلوب واقعی او - ضرورت بالقیاس است؛ زیرا حقوق تبعی علت تأمین حقوق ذاتی است و رابطه متقابل میان علت و معلول رابطه‌ای ضروری از نوع ضرورت بالقیاس است. به عبارت دیگر، حق اصیل همواره به منزله ذی‌المقدمه و حق تبعی به مثابه مقدمه آن است. رابطه متقابل مقدمه و ذی‌المقدمه ضرورت بالقیاس است؛ چون همان‌گونه که رسیدن به ذی‌المقدمه فقط از راه عبور از مقدمه امکان‌پذیر است - زیرا طفره محال است - همچنین عبور از مقدمه نیز حتماً سالک را به ذی‌المقدمه می‌رساند. *پژوهش‌های فلسفی و مطالعات فرهنگی* پرواضح است که در پاسخ به پرسش اصلی در این بخش (منشأ پیدایش حق چیست؟)، باید گفت: منشأ تحقق حق تبعی عبارت است از: وجود حق اصیل. به بیان دیگر، عقل پس از احراز وجود حق ذاتی و اصیل، به مجاز بودن صاحب حق در اقدام به استیفای حقوق تبعی وی حکم می‌کند.

اما اینکه منشأ پیدایش حق اصیل صاحب حق چیست، در پاسخ به این پرسش، باید به بیان نوع دیگری از تقسیم حق بپردازیم:



### ب. تقسیم حق به لحاظ فاعل

با توجه به اینکه از یک سو، وجود فاعل مختار یکی از ارکان پیدایش حق است، و از سوی دیگر، مهم‌ترین فاعل‌های مختار در جوامع، خدا و مردم هستند، حق را به لحاظ نوع فاعل، می‌توان به «حق خدا» و «حق مردم» تقسیم کرد. آنگاه می‌توان منشأ پیدایش حق اصیل هر یک را بررسی کرد.

۱. حقوق خدا: هدف خدا از آفرینش مخلوقات در این جهان، متعلق دو نوع اراده تکوینی و تشریحی اوست. هر یک از این دو نوع اراده در خدا، منشأ پیدایش حق اصیل تکوینی و یا تشریحی او نسبت به آفرینش مخلوقات است.

اراده تکوینی خدا - مثلاً، در مورد آفرینش انسان - به این هدف تعلق گرفته است که زمینه تکامل اختیاری را برای انسان به گونه‌ای فراهم کند که اگر وی بخواهد، بتواند در این دنیا با اراده آزاد خویش، در پرتو بندگی و قرب به خدا به مقام خلیفه‌اللهی برسد. خداوند این هدف را، که حق تکوینی او از خلقت انسان است، چنین تأمین کرده: از یک سو، مسیر تکامل، یعنی راه تقرب را به بشر نشان داده؛ یعنی به بشر دانش به سعادت رسیدن را آموخته است؛ و از سوی دیگر، لوازم پیمودن این مسیر از قبیل اصل وجود (یعنی حیات و سلامتی)، اختیار و نیز توان پیمودن راه بندگی را به او عطا کرده است. پس خداوند نسبت به ایجاد این امور برای انسان، حق تکوینی دارد. اما نه انسان و نه دیگر موجودات مختار در برابر این حق خدا، دارای تکلیف نیستند. اصلاً هیچ‌گونه تکلیفی در اینجا قابل تصور نیست، نه پیش از خلقت موجودات و نه پس از آن؛ آنها پیش از خلقت معدوم بودند، پس نمی‌توانستند مکلف باشند؛ پس از خلقت هم - یعنی پس از اینکه آفریده شدند - مکلف نیستند؛ زیرا خدا به هدف خویش در این نوع حق رسیده است. به بیان دیگر، وجود مکلف پس از احقاق حق، معنا ندارد.<sup>(۱۰)</sup> منشأ پیدایش این حق اصیل تکوینی خداوند، اراده تکوینی اوست.

اما متعلق اراده تشریحی خداوند در مورد انسان، تکامل اختیاری بشر است. بنابراین، تکامل

اختیاری انسان حقّ اصیل تشریحی خداوند در آفرینش آدمیان است. به بیان دیگر، چون خداوند کامل مطلق است، همه کمالات را دوست دارد. او اراده کرده - یعنی دوست دارد - که انسان با اختیار خویش به کمال برسد. به همین دلیل، همه وسایل این هدف تشریحی را برای انسان مهیا ساخته است. بنابراین، او نسبت به آن هدف تشریحی، یعنی تکامل اختیاری بشر، حقّ اصیل تشریحی دارد. حقّ تشریحی در مقابل حقّ تکوینی است. مراد از «حقّ تشریحی» خداوند این است که اعمال انسان و سایر موجودات مختار مطابق اراده تشریحی - یعنی رضایت او - باشد. به بیان دیگر، همه موجودات مختار در برابر حقّ تشریحی خدا، دارای تکلیف هستند. بنابراین، انجام هر کاری از سوی فاعل‌های مختار، که مخالف اراده تشریحی خدا باشد، یعنی ارتکاب هرگونه گناه، موجب تضییع حقّ خدا می‌شود؛<sup>(۱۱)</sup> زیرا حقّ خدا این است که انسان در طول زندگی خود، در مسیر رضایت او گام بردارد. از اینجا، به این مطلب پی می‌بریم که منشأ پیدایش حقّ اصیل تشریحی خداوند اراده تشریحی اوست.

**۲. حقوق مردم:** حقوقی را که می‌توان به مردم نسبت داد در یک تقسیم کلی، به «حقوق اخلاقی» و «حقوق قانونی» تقسیم می‌شوند. «حقوق اخلاقی» واژه‌ای است که به دو معنا به کار می‌رود:

۱. حقوقی که تأمین آنها مستقیماً تأثیری مثبت بر تکامل نفس آدمی دارند؛ یعنی استیفای آنها سبب رشد اخلاقی بشر می‌شود.

۲. حقوقی که از راه وضع قانون در یک نظام قانون‌گذاری، به وجود نیامده باشند.<sup>(۱۲)</sup>

مراد از «حقوق اخلاقی» در تقسیم مزبور، معنای دوم است؛ همچنان‌که مقصود از «حقوق قانونی» حقوقی است که به سبب وضع قانون در یک جامعه پدید می‌آیند.<sup>(۱۳)</sup> این حقوق ممکن است سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیر آن باشد.

پرسش اصلی این است که منشأ پیدایش حقوقی که به بشر نسبت داده می‌شود چیست؟ در پاسخ به این سؤال، باید به تحلیل و بررسی منشأ پیدایش هر دو نوع این حقوق، یعنی حقوق اخلاقی و حقوق قانونی، به طور جداگانه پرداخت:

**الف. حقوق اخلاقی:** گفته شد که مراد از «حقوق اخلاقی» حقوقی است که از راه وضع قانون در یک جامعه پدید نیامده باشند. این حقوق پیش از وضع قوانین در جامعه وجود دارند. فیلسوفان حقوق در اینکه منشأ پیدایش حقوق اخلاقی چیست، اختلاف نظر دارند، هرچند در اینکه همه حقوق اخلاقی از مقررات اخلاقی ناشی می‌شوند اختلافی وجود ندارد؛ همچنان‌که همه حقوق قانونی نیز بر وجود قوانین موضوعه مبتنی هستند.

بیشتر اندیشمندان معتقدند: حقوق اخلاقی بر دو بخش هستند:

۱. بخشی از این حقوق بر مقرراتی اخلاقی متفرع است که از سوی اراده‌ای متعالی و برتر از اراده بشر در متون دینی منعکس شده و انسان‌ها با مراجعه به کتب آسمانی و متون مقدس، از آنها مطلع می‌گردند.

۲. بخشی دیگر در طبیعت بشر به ودیعت گذاشته شده و انسان با اتکا به عقل خویش، با محتوای این بخش از حقوق اخلاقی، که مبتنی بر قانون طبیعی است، آشنا می‌گردد. در واقع، این بخش از حقوق اخلاقی همان حقوق طبیعی است که امروزه با عنوان «حقوق بشر» شناخته می‌شود.

پر واضح است که از نظر این گروه از فیلسوفان حقوق، منشأ پیدایش بخش اول حقوق اخلاقی قوانین و مقررات اخلاقی است که خود از اراده تشریحی موجودی متعالی سرچشمه گرفته که در ادیان ابراهیمی، به او «خدا» گفته می‌شود. اما منشأ پیدایش بخش دوم حقوق اخلاقی همان منشأ حقوق طبیعی است که در ذیل بدان می‌پردازیم.

گروه اندکی از فیلسوفان حقوق، که غالباً خالق جهان را موجودی غیر مادی نمی‌دانند، حقوق طبیعی را نیز عنوانی بی‌محتوا و پوچ می‌شمارند. آنها بر این باورند که حقوق اخلاقی حقوقی اجتماعی‌اند که از مقررات پذیرفته شده اجتماعی، که در فرهنگ ملت‌ها بر سنت‌ها و آداب و رسوم ایشان متوقف است، ناشی می‌شوند؛ سنت‌هایی که نقض آنها موجب اعتراض بیشتر مردم آن جامعه می‌گردد. (۱۴)

بر این اساس، منشأ پیدایش حقوق اخلاقی در یک جامعه، آداب و رسوم و سنت‌های اجتماعی در آن جامعه است که خود دستاورد تاریخ تمدن آن جامعه و اراده جمعی نسل‌های پیشین در آنجاست. (۱۵)

در مقام ارزیابی این رویکرد، می‌توان گفت: چنین نیست که همیشه منشأ پیدایش آداب و رسوم و سنت‌های اجتماعی در یک جامعه اراده جمعی بشر باشد؛ زیرا این سنت‌های اجتماعی یا موافق اراده خدا در متون دینی و قابل تصدیق به وسیله عقل است و یا نیست. به بیان دیگر، سنت‌های اجتماعی در یک جامعه، گاه به دلیل توجه مردم آن جامعه به ارزش‌های دینی و مصالح عقلی به وجود می‌آید و ایشان را در مسیر سعادت قرار می‌دهد؛ و گاه به دلیل توجه مردم به هواهای نفسانی، که مبتنی بر ملاک‌های بوج و خیالی است، به وجود می‌آید. در صورت دوم، سنت‌های اجتماعی نه تنها مردم را در رسیدن به سعادت جاودانه‌شان یاری نمی‌کند، بلکه ایشان را از وصول به لذت‌های دایمی محروم گردانیده، به جای آن، به شقاوت طولانی یا جاویدان مبتلا می‌سازد. در صورت نخست، منشأ پیدایش سنت‌ها و آداب و رسوم چیزی جز اراده خداوند نیست.

حاصل اینکه منشأ پیدایش حقوق اخلاقی یکی از سه امر ذیل است:

۱. اراده تشریحی خدا؛

۲. منشأ حقوق طبیعی؛

۳. یا به عقیده گروه اندکی از فیلسوفان غرب، اراده جمعی نسل‌های پیشین.

اما منشأ پیدایش حقوق طبیعی، که منشأ بخشی از حقوق اخلاقی نیز هست، چیست؟

**منشأ حقوق طبیعی:** مکتب حقوق طبیعی یکی از پر طرف‌دارترین مکاتب تأثیرگذار در حوزه دانش فلسفه حقوق است. هرچند به لحاظ تاریخی، مکتبی با این عنوان در جوامع غربی پس از عصر نوزایی با ظهور دانشمندانی مانند هابز (Hobbes)، لاک (Locke)، پاین (Paine) و اسپینوزا (Spinoza) پدید آمد، اما بنیاد این مکتب بر آموزه‌ای به نام «قانون طبیعی»<sup>(۱۶)</sup> بنا شده

که مباحث مربوط به آن دارای پیشینه‌ای به گستره بیش از ۲۵۰۰ سال در مغرب زمین است.<sup>(۱۷)</sup> تاریخ فلسفه حقوق نشان می‌دهد که سنت حقوق طبیعی به دو نوع متفاوت تفسیر شده است:<sup>(۱۸)</sup>

۱. حقوق طبیعی حقوقی است که در میان انواع حقوق، از بیشترین اهمیت اخلاقی برخوردار است. این حقوق بر استحقاق‌های اصیل انسان دلالت دارد و اولین وظیفه حکومت احترام به این حقوق و تأمین آنها برای شهروندان است. فیلسوفانی مانند جان لاک و توماس پاپین طرف‌داران این قرائت از حقوق طبیعی بودند. در خلال انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، این تفسیر مبنای اعلامیه‌های حقوق بود. امروزه ایده جدید حقوق بشر ریشه در این نوع قرائت از سنت حقوق طبیعی دارد.

۲. تنها حق طبیعی عبارت است از: حق آزادی؛ سایر حقوق نیز به این حق اصیل برمی‌گردند. هرچند مشهورترین عبارت در این باب از آن توماس هابز است، اما پیش از او نیز سلدن (Selden) در تبیین نظریه خود درباره آزادی مطلق و اصیل انسان، به این قرائت از حقوق طبیعی گرایش نشان داد. تفسیر اسپینوزا نیز از حقوق طبیعی چنین تفسیری بوده است. افرادی مانند دادلی دیجز (Dudley Digges)، هنری هاموند (Henry Hammond)، جرمی تایلر (Jeremy Taylor) و هارت نیز در توسعه و تبلیغ این تفسیر از حقوق طبیعی کوشیده‌اند.<sup>(۱۹)</sup>

هر دو قرائت از حقوق طبیعی در این جهت مشترک است که این حقوق در طبیعت وجود دارد. اگر مراد از طبیعت، طبیعت انسان باشد، حقوق طبیعی به انسان اختصاص دارد. در غیر این صورت، می‌توان موجودات غیر بشری را نیز صاحب حقوق طبیعی دانست.

مسئله مهمی که در اینجا وجود دارد این است که این حقوق طبیعی از کجا آمده؟ به بیان دیگر، منشأ این حقوق چیست؟ پاسخ به این پرسش با طرح سؤالی دیگر همراه است: وجه تسمیه حقوق طبیعی چیست؟ به بیان دیگر، چرا به این حقوق، طبیعی گفته می‌شود؟ فیلسوفان حقوق غرب به این پرسش، سه نوع پاسخ داده‌اند:

پاسخ اول: مراد از «طبیعی بودن» این حقوق آن است که این حقوق در طبیعت (انسان یا جهان) وجود دارند. بر این اساس، تعدادی از فیلسوفان معتقد به حقوق طبیعی در پاسخ به پرسش اول (این حقوق طبیعی از کجا آمده است؟) بر این باورند که چون طبیعت مخلوق خداست، خدا نیز به وجود آورنده این حقوق در طبیعت است، هرچند وجود حقوق از سنخ وجود جواهر و اعراض مادی نیست تا بتوان به آن اشاره‌ی حسّی نمود، بلکه از سنخ حقوقی است که انسان‌ها در جایی وضع می‌کنند. (۲۰)

آیا می‌توان بر اساس نظریه‌ی مزبور، اراده‌ی خدا را منشأ حقوق طبیعی دانست؟ هرچند فیلسوفان حقوق طبیعی در این باره بحثی انجام نداده‌اند، اما بررسی نظریه‌های ایشان و ارزیابی آنها با آموزه‌های اسلامی، ما را در ارائه‌ی پاسخ ذیل مطمئن می‌سازد:

فیلسوفان حقوق طبیعی پیدایش حقوق طبیعی را ناشی از قانون طبیعی می‌دانند. آنها بر این باورند که قانون طبیعی و به دنبال آن، حقوق طبیعی ناشی از اراده‌ی خداست و فقط او شایسته‌ی لغو یا تغییر آنهاست. این اراده همان اراده‌ی تکوینی خداوند است که بر اساس حکمت و مصلحت، موجودات را می‌آفریند.

لاک، فیلسوف شهیر انگلیسی، که یکی از طرف‌داران و اولین نظریه‌پردازان حقوق طبیعی است، در کتاب *دو رساله درباره‌ی دولت* اظهار می‌دارد: همه‌ی انسان‌ها مخلوق خدا و در نتیجه، مملوک خدایند. هرچند در نظر اول، گرفتن جان افراد در غیر موارد مجازات عادلانه، سلب حقّ حیات آن افراد است، اما در نگاه دقیق، سلب حقّ خداست. به این دلیل، کسی حقّ خودکشی ندارد. همچنین کسی حق ندارد جان خود را در معرض اتلاف دیگران قرار دهد؛ یعنی کسی حقّ اسقاط حقّ حیات خویش را ندارد؛ زیرا همه چیز در نهایت، ملک و حقّ خداوند است. (۲۱)

پرواضح است که بر اساس این تفکر، منشأ حقّ طبیعی و پیش از آن، منشأ قانون طبیعی اراده‌ی تکوینی خداوند است. اما اگر به آثار متکلمان و فیلسوفان مسیحی قرون میانه مراجعه کنیم، خواهیم دید که برخی از ایشان قانون طبیعی را، که بعدها در دوره‌ی جدید به مثابه‌ی بنیاد حقوق

طبیعی شمرده شد، با متن کتاب مقدس یکی دانسته‌اند.<sup>(۲۲)</sup> بر این اساس، اگر حقوق طبیعی به چنین قانونی مستند باشد، باید منشأ آن را اراده تشریحی (و نه تکوینی) خداوند دانست. اما دسته‌ای دیگر از فیلسوفان حقوق طبیعی، که از ورای نظرگاهی اومانستی سخن می‌گویند،<sup>(۲۳)</sup> معتقدند: هرچند خدا طبیعت و همه لوازم آن را آفریده، اما او قادر نیست این حقوق را، که از لوازم عقلی طبیعت است، حذف نموده یا تغییر دهد؛ همچنان‌که خدا نمی‌تواند حاصل ضرب عدد دو و دو را تغییر دهد. بنابراین، هرچند منشأ اولیه پیدایش این حقوق اراده خداست، ولی او علت باقی‌دارنده این حقوق نیست. بر اساس این تفکر نیز منشأ حقوق طبیعی و قانون طبیعی چیزی جز اراده تکوینی خدا نیست؛ اراده‌ای که تقدّم رتبی بر وجود حقوق طبیعی دارد.

حال اگر چنین برداشتی از مخلوق بودن حقوق طبیعی را نپذیریم، واژه «حقوق طبیعی» به چه معنای دیگری می‌تواند به کار رود؟ در آن صورت، منشأ حق طبیعی چیست؟ برخی از فیلسوفان حقوق هنگام استعمال این واژه، یکی از دو برداشت ذیل را در نظر می‌گیرند که در واقع، پاسخ دوم و سوم به این پرسش است که وجه تسمیه حقوق طبیعی چیست.<sup>(۲۴)</sup>

**پاسخ دوم:** گاهی به حقوق غیر وضعی «حقوق طبیعی» گفته می‌شود. این استعمال به خاطر تمایز گذاردن میان حقوق وضعی و غیر وضعی است. بنابراین، طبق این اصطلاح، به حقوقی طبیعی گفته می‌شود که ساخته دست بشر نباشند؛ یعنی بشر آنها را وضع نکرده باشد. در اصطلاح، به این حقوق، «حقوق اخلاقی» هم می‌گویند؛ مثلاً، حق حیات (زنده ماندن) یک حق طبیعی است؛ اما حق گرفتن مستمری از سازمان بازنشستگی حق طبیعی نیست.

برای اینکه بدانیم منشأ حق طبیعی در این اصطلاح چیست، باید به این مسئله بازگردیم که منشأ این حقوق اخلاقی غیر وضعی چیست؟ اگر این حقوق بر اساس عرف و آداب اجتماعی، خودبه‌خود به وجود می‌آیند، منشأ آن را باید سنت‌های اجتماعی دانست. اما اگر خدا این حقوق را به وجود آورده، منشأ پیدایش آن خداست.

پاسخ سوم: «حقّ طبیعی» به حقی گفته می‌شود که به خاطر ظرفیت‌های طبیعی، که در انسان وجود دارند، به او نسبت داده می‌شود، نه به خاطر ویژگی‌هایی که انسان‌ها در پرتو عنوانی ثانوی، مثل کارمند یا کارگر بودن واجد آنها می‌شوند.

بر اساس این تعبیر، منشأ حقوق طبیعی خالق طبیعت بشر است. اگر مادی‌گرایان به وجود چنین حقوقی معتقد باشند، باید گفت: منشأ پیدایش این حقوق، ماده‌اولیه جهان است. در غیر این صورت، منشأ این حقوق امری مجرد است که در اصطلاح ادیان، به او «خدا» گفته می‌شود. ب. حقوق قانونی: همان‌گونه که گفته شد، مراد از «حقوق قانونی» حقوقی است که به سبب وضع قانون در یک جامعه پدید می‌آیند. به بیان دیگر، به دلیل اینکه هرگونه حقی باید بر قانونی متکی باشد - همچنان‌که حقوق اخلاقی نیز بر مقررات اخلاقی مبتنی‌اند - حق قانونی نیز پس از وضع قانون به وسیله قانونگذار، تولید می‌شود.

وسلی هوفلد (Wesley Hohfeld)، یکی از حقوق‌دانان غرب، برای اولین بار، حقوق قانونی را در حوزه دانش فلسفه حقوق به چهار دسته تقسیم نمود: (۲۵)

۱. حقّ ادعامحور: (۲۶) این حق پس از وضع قانون در مورد دو طرف یک قرارداد (یعنی صاحب حق و صاحب تکلیف)، صدق می‌کند؛ مثلاً، کارگر در برابر کارفرما موظف است طبق قرارداد، کاری انجام دهد. براین اساس، کارفرما نیز حقّ مطالبه کار از کارگر دارد. این حق همان حقّ ادعامحور است. همچنین کارگر نیز پس از انجام کار برای کارفرما، طبق قرارداد حقّ مطالبه دستمزد از او دارد؛ یعنی کارگر نیز دارای حقّ ادعامحور گرفتن دستمزد است. در مقابل، کارفرما نیز مکلف به پرداخت دستمزد به کارگر است. این موضوع نشان می‌دهد که در برابر هر حقّ ادعامحور، تکلیف نیز وجود دارد. به این دلیل، هوفلد می‌گفت: حق - به معنای دقیق کلمه - همین «حقّ ادعامحور» است. (۲۷)

۲. آزادی: (۲۸) آزادی قانونی در انجام یک عمل، به این معناست که قانون ترک آن عمل را بر شخص آزاد الزام نکرده است؛ به بیان دیگر، انجام آن عمل از سوی قانونگذار نهی نشده است.



همچنین آزادی قانونی در ترک یک کار، به معنای این است که قانونگذار انجام آن کار را بر شخص آزاد الزام نکرده. (۲۹) بنابراین، وقتی گفته می‌شود: انسان‌ها در داشتن شغل آزادند، معنایش این است که آنها از داشتن شغل نهی نشده‌اند. (۳۰)

۳. قدرت: (۳۱) به حقی گفته می‌شود که قانون به فرد، گروه، سازمان یا دولت می‌دهد تا نسبتی قانونی ایجاد کند، تغییر دهد یا از بین ببرد؛ مثل حق انعقاد قرارداد، حق خرید و فروش، حق ازدواج و طلاق و حق رأی دادن. بنابراین، افراد محجور قدرت قانونی ندارند. (۳۲)

۴. مصونیت: (۳۳) «حق مصونیت» عبارت است از: مصونیت داشتن در برابر قدرت قانونی دیگران؛ یعنی وقتی کسی قانوناً حق تحمیل خواسته خود بر دیگران را ندارد، دیگران در برابر او قانوناً مصونیت دارند. (۳۴)

### \* رویکردهای متفاوت درباره منشأ حق قانونی

چون پیدایش حقوق (چهارگانه) قانونی مبتنی بر وجود قانون است، برای اطلاع یافتن از منشأ پیدایش حقوق قانونی، باید از منشأ پیدایش قانون در یک نظام حقوقی، جست‌وجو نمود.

در یک دسته‌بندی کلی، مکاتب گوناگون حقوقی را به لحاظ منشأ وجود قانون، می‌توان به دو

دسته تقسیم نمود:

۱. مکاتب پوزیتیویستی حقوق: «پوزیتیویسم حقوقی» (۳۵) عنوانی است که به دو معنای خاص و عام به کار می‌رود؛ مکتب پوزیتیویستی حقوق در معنای خاصش، به مکتبی گفته می‌شود که در علم حقوق بر دو عنصر تأکید دارد: (۳۶)

۱. قانون در یک جامعه، واقعیتی اجتماعی است.

۲. هیچ تلازمی میان قانون و اخلاق وجود ندارد.

این مکتب و مکتب حقوق طبیعی (۳۷) مهم‌ترین مکاتب حقوقی در غرب محسوب

می‌شوند. معروف‌ترین نظریه‌پردازان این مکتب در قرن نوزدهم میلادی، آوستین (Austin) و

بنام، و در قرن بیستم میلادی، کلسن (Kelsen)، هارت و رز بودند.

اما مکتب پوزیتیویستی حقوق - به معنای عامش - به هر مکتبی گفته می‌شود که اعتبار و ارزش قانون را تابع اراده مردم می‌داند. بیشتر مکاتب حقوقی در جامعه امروز بشری، در شمار مکاتب پوزیتیویستی حقوق به معنای عام قرار دارند. برخی از این مکاتب عبارتند از: پوزیتیویسم حقوقی (به معنای خاص)، واقع‌گرایی در حقوق،<sup>(۳۸)</sup> مطالعات نقادانه حقوق،<sup>(۳۹)</sup> فمینیسم حقوقی،<sup>(۴۰)</sup> نظریه مارکسیستی حقوق<sup>(۴۱)</sup> و عمل‌گرایی در حقوق.<sup>(۴۲)</sup> این مکاتب، که هر یک دارای ویژگی‌های خاص خود هستند، در یک امر مهم اشتراک دارند: در صورتی یک قانون در جامعه دارای ارزش می‌شود - یعنی قانونیت پیدا می‌کند - که بیشتر مردم به وجود آن رضایت بدهند. البته راه‌های گوناگونی برای کشف این رضایت وجود دارد؛ گاهی از راه مراجعه به آراء عمومی و انتخابات در تعیین نمایندگان مردم در مجالس قانون‌گذاری از رضایت اکثریت مردم اطلاع حاصل می‌شود، و گاهی رضایت مردم در تصمیم‌های دولت به عنوان نماینده مردم در قوه مجریه تبلور پیدا می‌کند و گاهی از راه‌های دیگر.

بر اساس دیدگاه مکاتب پوزیتیویستی حقوق، توافق اجتماعی و رضایت عمومی مردم بهترین عنوانی است که می‌توان بر منشأ قوانین اطلاق نمود. این توافق عمومی از راه قرارداد اجتماعی اتفاق می‌افتد.<sup>(۴۳)</sup>

هرچند سابقه اعتبار قرارداد اجتماعی در غرب، به دوره یونان باستان بازمی‌گردد، اما طرح این مسئله در دوره جدید، در قرن هفدهم میلادی اتفاق افتاد.<sup>(۴۴)</sup> هابز مشهورترین فیلسوفی است که اعتبار قانون را مبتنی بر توافق عمومی مردم نموده که هم جامعه مدنی را می‌سازد و هم مشروعیت را به دولت اعطا می‌کند. به عقیده او، همه حقوق اثباتی<sup>(۴۵)</sup> در یک نظریه فرمان‌گرایی قانونی گنجانده شده‌اند؛ قانونی که مشروعیتش را از این قرارداد اجتماعی می‌گیرد.<sup>(۴۶)</sup>

در مقام نقد و بررسی اعتبار قرارداد اجتماعی به عنوان نظرگاه عمومی مکاتب پوزیتیویستی

حقوق، می‌توان به این نکته اشاره نمود که هدف نظام حقوقی در یک جامعه، علاوه بر سامان دادن به زندگی مادی، باید توجه به مصالح واقعی انسان‌ها به لحاظ معنوی هم باشد. به بیان دیگر، تنظیم قانون در یک جامعه، باید بر اساس نگاه دقیق انسان‌شناسانه به انسان باشد؛ انسانی که با مر از بین نمی‌رود، بلکه به سرای دیگر منتقل می‌شود تا به سعادت ابدی برسد. اگر یک نظام قانون‌گذاری توجهی به سعادت اخروی مردم نداشته باشد، نمی‌تواند مطابق مصالح واقعی افراد سعادت آنها را تأمین نماید. از این رو، چون مردم نمی‌توانند با عقل خویش بر همه آن مصالح واقف گردند، برای وضع قوانین تعالی‌بخش در جوامع انسانی، به منبع فوق بشری (منبع وحیانی) نیاز است تا در پرتو آن، بتوان بدان مصالح دست یافت و بر اساس آن، قانون وضع نمود. به این دلیل، از راه قرارداد اجتماعی و کسب رضایت عمومی مردم، نمی‌توان به این مهم دست یافت. پس قرارداد اجتماعی نمی‌تواند دلیل معتبری برای ارزشمندی قوانین و حقوق قانونی باشد. بنابراین، مکاتب پوزیتیویستی نیز هرگز نمی‌توانند مکاتبی کامل در تأمین همه مصالح بشر باشند.<sup>(۴۷)</sup> بر اساس آنچه گذشت، می‌توان دریافت که برخلاف عقیده پوزیتیویست‌ها، قوانین و حقوق مبتنی بر آن (حقوق قانونی) ارتباط عمیق و تنگاتنگی با اخلاق و دین دارند.

۲. **مکاتب غیر پوزیتیویستی حقوق:** مجموعه مکاتبی که اعتبار قوانین را وابسته به اراده مردم نمی‌دانند غیر پوزیتیویستی‌اند. این دسته از مکاتب به دو گروه تقسیم می‌شوند:

**الف. مکاتب حقوق الهی:**<sup>(۴۸)</sup> مکاتبی هستند که اراده تشریحی خداوند را دلیل ارزشمندی و اعتبار قوانین می‌دانند. اراده تشریحی خدا همان خواست خداست که به صورت فرمان‌های الهی در شرایع گوناگون در طول تاریخ زندگی بشر، تجلی نموده است. بشر به کمک عقل و پیامبر، از این دستورها مطلع می‌گردد. به بیان دیگر، انسان‌ها محتوای دین را از دو راه می‌فهمند: عقل و وحی. اولین وسیله فهم دین عقل است. برخی از قوانین شرعی از راه عقل فهمیده می‌شود. اما بیشتر این قوانین از طریق وحی بر پیامبر و به وسیله او بر بشر عرضه می‌گردد.

عقل وسیله‌ای فاهمه است که خدای متعال تقریباً به طور یکسان آن را در اختیار همه افراد بشر، از آغاز آفرینش انسان تاکنون قرار داده است. بنابراین، انسان‌ها عموماً از این نظر چندان با هم فرق ندارند. اختلافی که در ادیان گوناگون به چشم می‌خورد ناشی از تعدد رسولان وحی است؛ یعنی ناشی از تغییر راه دوم فهم دین است. هرچند جوهره و اصول همه ادیان و حیانی یکی است، اما این ادیان در فروع خود، با هم تفاوت دارند.

امروزه ادیانی ربّانی، که در نظام‌های قانون‌گذاری به نوعی دخالت دارند، عبارتند از: یهودیت، مسیحیت و اسلام. شریعت یهود حاوی سلسله دستوراتی بوده است که خداوند به صورت الواح بر حضرت موسی علیه السلام نازل کرد و نام آن مجموعه را *تورات* گذاشت. بنابراین، منشأ پیدایش قانون در مکتب حقوق یهودیت اولیه، اراده تشریحی خداست.

پس از تحریف شریعت یهود به وسیله دشمنان، نوبت به ظهور دینی جدید به نام «مسیحیت» و پیام‌آوری جدید به نام حضرت عیسی علیه السلام رسید. خداوند شریعت مسیحیت را در کتاب *انجیل* بر حضرت مسیح علیه السلام نازل نمود. بر این اساس، منشأ پیدایش قانون در نظام حقوقی دین مسیحیت اولیه نیز اراده تشریحی خداوند بود.

پس از گذشت قریب هفت قرن از ظهور مسیحیت و تحریف آن، خداوند متعال آن شریعت را نسخ نمود و آخرین مجموعه از فرامین و حیانی را به نام دین اسلام بر قلب مبارک آخرین پیامبرش، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، وحی کرد. این مجموعه آسمانی آیات الهی در *قرآن* وجود دارد و خداوند تضمین نموده که هرگز کسی نمی‌تواند آن را تحریف نماید. به این دلیل، تنها مکتب حقوق الهی معتبر در جهان، مکتب حقوقی اسلام بوده و همه قوانین آن برآمده از اراده تشریحی خداست. کوتاه سخن اینکه بر اساس دیدگاه همه مکاتب حقوق الهی، منشأ پیدایش قانون، اراده تشریحی خداوند است.

ب. **مکاتب حقوق طبیعی:** مراد از «حقوق طبیعی» در عنوان این مکاتب، قانون طبیعی است. قانون طبیعی حکم عقل است که از طبیعت می‌فهمد. نظریه پردازان قانون طبیعی در اینکه مراد از

«طبیعت» در واژه مزبور چیست، اختلاف نظر دارند. برخی آن را طبیعت مادی جهان می‌دانند. برخی دیگر آن را به طبیعت بشر تفسیر کرده‌اند. گروهی هدف از خلقت انسان یا جهان را معنای طبیعت می‌دانند. (۴۹)

با وجود این اختلاف نظر، همه حقوق‌دانان طبیعی در این امر اتفاق نظر دارند که در طبیعت، قوانینی وجود دارند که بشر می‌تواند با عقل خویش آنها را کشف کند. انسان با پیروی از این قوانین و رعایت آنها در زندگی، می‌تواند به سعادت برسد. این قوانین را خداوند در طبیعت قرار داده است. به این دلیل، می‌توان گفت: منشأ پیدایش قانون از نظر پیروان مکاتب حقوق طبیعی، اراده تکوینی خداوند است و فقط خداوند شایسته لغو یا تغییر آن قوانین است.

طرف‌داران قانون طبیعی معتقدند: قوانین در یک نظام قانون‌گذاری در جامعه بشری، نباید با محتوای قانون طبیعی مخالف باشد. در غیر این صورت، قانون اعتبار خود را از دست می‌دهد. به بیان دیگر، قانونی که محتوایش در مخالفت با محتوای قانون طبیعی وضع شده باشد، قانونی ناعادلانه است و چنین قانونی اصلاً قانون نیست. (۵۰)

پرواضح است که در مقام ارزیابی مکاتب حقوق طبیعی، می‌توان گفت: اولاً، محتوای قانون طبیعی امری مبهم است، به گونه‌ای که طرف‌داران این نظریه نیز خود در مدلول قانون طبیعی اختلاف زیادی دارند. ثانیاً، عقل عادی بشر نمی‌تواند همه مصالح و واقعیت‌ها را در رابطه با جایگاه انسان در جهان درک نماید. اختلاف نظرهای اساسی و عمیق از دیرباز تاکنون در میان عالمان و فیلسوفان حقوق به گونه‌ای به ظهور پیوسته است که کمتر مسئله حقوقی یافت می‌شود که در آن اتفاق نظر باشد. این امر به روشنی گویای این حقیقت است که مصالح و مفاسد واقعی فردی و اجتماعی بشر از قبیل واقعیت‌هایی نیستند که عقل آدمیان بتواند بر آنها احاطه پیدا کند. بنابراین، استناد به عقل در زمینه وضع همه قوانین، کافی نیست.

## نتیجه

یکی از جدال برانگیزترین مباحث در حوزه دانش فلسفه حقوق، بحث «تعیین منشأ حق» است. حق را به لحاظ نوع فاعل، می‌توان به «حق خدا» و «حق مردم» تقسیم نمود. مفهوم «حق» درباره خدا از مقایسه وی با هدفش انتزاع می‌شود. هدف خدا از آفرینش مخلوقات در این جهان، متعلق دو نوع اراده تکوینی و تشریحی اوست. هر یک از این دو نوع اراده در خدا منشأ پیدایش حق اصیل تکوینی و یا تشریحی او نسبت به آفرینش مخلوقات است.

مفهوم «حق» در مورد انسان از مقایسه رابطه او با کمال واقعی مورد انتظار، که در اثر انجام فعل می‌تواند بدان نایل شود، به دست می‌آید. حقوقی که به انسان نسبت داده می‌شود در یک تقسیم کلی، به حقوق اخلاقی و حقوق قانونی قابل تقسیم هستند. منشأ بخشی از حقوق اخلاقی اراده تشریحی خداست و منشأ بخشی دیگر اراده تکوینی او. اما منشأ همه حقوق قانونی اراده تشریحی خداوند می‌باشد.

..... پی‌نوشت‌ها

1. Philosophy of Rights.

2. Interest Theory.

3. Peter Jones, *Rights* (Houndmills, Palgrave, 1994), pp. 26-32.

4. Choice Theory.

5. Peter Jones, *Rights*, pp. 32-36.

۶- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵)، ج ۱، درس ۱۵.

۷- با بیان مزبور، معلوم می‌شود که بر خلاف عقیده بسیاری از نویسندگان کتاب‌های فلسفه قانون - که به اشتباه «فلسفه حقوق» نامیده می‌شود - وجود مکلف از ارکان پیدایش حق نیست، اگرچه در برخی از موارد استیفای حق، وجود مکلف لازم است.

۸- احمدین محمد الفیومی، المصباح المنیر (قم، دارالهیجره، ۱۴۰۵)، ص ۶۰۶.

۹- مراد از «هدف مطلوب انسان» کمال اختیاری اوست؛ همچنان‌که مقصود از «هدف مطلوب خداوند» غایت فعل اوست.

۱۰- با توجه به این مطلب، به درستی این امر می‌توان پی برد که نمی‌توان گفت: احقاق هر حقی همیشه ملازم با تکلیف است. چنان‌که بیان گردید، تصور وجود مکلف در برابر حق تکوینی خدا، نامفهوم است، چه رسد به تصدیق آن.

۱۱- تجربه نشان داده است کسی که در این جهان بیش از دیگران حقیض ضایع می‌شود، خداوند است: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا...﴾ (سجده: ۲۲)؛ و کیست ستم‌کارتر از آنکه آیات پروردگارش به او یادآوری شده، اما از آنها رویگردان است؟ خداوند در سوره هود نیز می‌فرماید: و ستم‌کارترین مردم کسانی هستند که بر خدا افترا می‌بندند (یعنی چیزی را که در دین نیست جزو دین می‌دانند یا بخشی از دین را انکار می‌کنند)؛ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا...﴾ (هود: ۱۸) این در حالی است که گناه‌کار با ضایع نمودن حق خدا، به خود ضرر می‌رساند؛ همچنان‌که سود ادای حق خدا به خود شخص مطیع می‌رسد: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لِيَأْتِيَنَّكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (اسراء: ۷)؛ اگر نیکی کنید (ثواب کنید) به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید (گناه کنید) به خود بدی کرده‌اید. و می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت: ۴۶)؛ هر کس کار نیک انجام دهد به خود سود رسانده و هر کس بدی کند به خود زیان می‌رساند. ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ (نساء: ۱۱۱)؛ هر کس گناهی انجام دهد به زیان خود اقدام می‌کند.

12. Diana T. Meyers, *Inalienable Rights: A Defense* (New York, Columbia University Press, 1985), p. 118.

13. Neil MacCormick, "Rights in Legislation," in by P. M. S. Hacker and J. Raz, *Law, Morality and Society*, ed. (Oxford, Oxford University Press, 1977), p. 189.

14. Ton Campbell, *Rights, A Critical Introduction* (Oxford and New York, Routledge, 2006), p. 28.

۱۵- برای اطلاع بیشتر از تفاسیر متفاوت حقوق اخلاقی، ر.ک. Ibid, pp. 28-29.

16. Natural law.

۱۷- بر خلاف اهمیت زیاد و سابقه طولانی قانون طبیعی در مجامع علمی مغرب زمین، بحث از این مسئله با حفظ عنوان «قانون طبیعی»، هیچ سابقه‌ای در میان مباحث علمی اندیشوران مسلمان ندارد، هرچند محاورات علمی ایشان درباره حکم عقل، به ویژه در باب «حسن و قبح عقلی»، با برخی مباحث مربوط به قانون طبیعی

همپوشی دارد. با کمال تأسف، برخی از نویسندگان پارسی زبان، که در آثار خود در مقام گزارش‌نویسی از ماجرایی مکتب «حقوق طبیعی» برآمده‌اند، آن را با «قانون طبیعی» خلط کرده و عبارت «Natural Law» را به جای «قانون طبیعی» به معنای «حقوق طبیعی» دانسته‌اند. آنها مکتب «حقوق طبیعی» را پرسابقه معرفی نموده و حتی آن را به افلاطون و ارسطو نیز نسبت داده‌اند، در حالی که عمر مباحث مربوط به حقوق طبیعی از سه قرن و نیم (اواسط قرن هفدهم) فراتر نمی‌رود. علت اصلی وجود اشتباه در ترجمه «Natural Law» به «حقوق طبیعی»، استفاده از واژه «حقوق» به جای «قانون» در ترجمه کلمه «Law» است. ناگفته نماند که این کاربرد اشتباه امروزه در زبان فارسی، آن هم در میان اهل قلم، امری رایج گردیده است، به گونه‌ای که علم قانون‌گذاری و شاخه‌های آن، که ترجمه واژه «Law» و مشتقات آن است، به «علم حقوق» ترجمه می‌شود، غافل از آنکه حقوق در زبان فارسی، برگردان واژه انگلیسی «Rights» است، نه «Law». نتیجه این امر سردرگمی در فهم مراد از عبارت «فلسفه حقوق» در زبان فارسی است که آیا مقصود از آن «Philosophy of Law» است یا «Philosophy of Rights»، در حالی که این دو حوزه از دانش کاملاً مستقل از یکدیگرند. (ر.ک. محمدحسین طالبی، «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان»، معرفت فلسفی ۱۲ [تابستان ۱۳۸۵]، ص ۱۳۲).

18. Peter Jones, *Rights*, pp. 72-73.

19. Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), pp. 82-118.

۲۰- به بیان فلسفی، چون مفهوم «حق» مفهومی فلسفی است، سنخ وجود آن نیز با سنخ وجود ماهیت تفاوت دارد.  
21. John Locke, *Two Treatises of Government*, in P. Laslett ed. (Cambridge, Cambridge University press, 1960), sec. 6, p. 23.

۲۲- پل قدیس اولین کسی بود که در این زمینه گفت: مفهوم «قانون طبیعی» مسیحی مفهومی الهیاتی است که با قانون خدا یکی است و حضرت مسیح علیه السلام آن را به انسان‌ها آموخت. برای تفصیل بیشتر، ر.ک.

Mohammad Hossein Talebi Shamsabad, *A Critical Study of Finnis's Natural Law Theory from an Islamic Philosophical Perspective*, Ph.D. Thesis, School of Law University of Manchester, 2005, p. 74.

۲۳- این نظریه برای اولین بار، به گروسیوس (۱۵۸۳-۱۶۴۵م)، پدر حقوق بین‌الملل در غرب نسبت داده شد. وی، که کشیشی پروتستان بود، چنین می‌گوید:

"What we have been saying would have a degree of validity even if we should conceive that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him." (Hugo Grotius, *Prolegomena to the law of and Peace*, Indianapolis, Bobbs merrill / Liberal Arts Press, 1957: 10)

«آنچه ما (درباره قانون طبیعی) گفته‌ایم دارای اعتبار است، حتی اگر معتقد به امری باشیم که خطرناک‌تر و رذیلت‌تر از آن امکان نداشته باشد؛ (یعنی) اینکه خدا وجود ندارد، یا امور بشری به او ارتباطی ندارد.»

24. Peter Jones, *Rights*, p. 80.

25. W. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions* (New Wesley Newcomb Haven, Yale University Press, 1919), p. 37.



26. Claim Right.
27. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, pp. 38-39.
28. Liberty.
29. W. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, pp. 42-43.
- ۳۰- البته این اشکال بر تعریف «آزادی» وارد است که این تعریف مانع اغیار نیست؛ یعنی اگر قانونگذار انجام عملی را بر کسی واجب کرده باشد، طبق تعریف «آزادی»، شخص مزبور در انجام آن عمل، باید آزاد باشد؛ چون وی از آن عمل نهی نشده است. این در حالی است که به روشنی می‌دانیم که وی در انجام فعل، قانوناً آزاد نیست، بلکه بر وی لازم است آن کار را انجام دهد.
31. Power.
32. W. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, p. 60.
33. Immunity.
34. W. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, p. 60.
35. Legal Positivism.
36. Jules L. Coleman and Brian Leiter, "Legal Positivism," in *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. by D. Patterson (Oxford, Blackwell, 1996), p. 241.
37. Natural Law School.
38. Legal Realism.
39. Critical Legal Studies.
40. Legal Feminism.
41. Marxist Theory of Law.
42. Legal Pragmatism.
43. Peter Jones, *Rights*, p. 101.
44. Jean Hampton, "Contract and Consent," in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. by R. Goodin and P. Pettit (Oxford, Blackwell, 1993), p. 379.
45. Positive Rights.
46. C. F. Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), p. 40.
- ۴۷- محمدتقی مصباح، حقوق سیاست در قرآن (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷)، ص ۸۸-۸۹.
48. Divine Law.
- ۴۹- محمدحسین طالبی، «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان»، معرفت فلسفی ۱۲ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۱۳۳.
50. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, v. 28, *Law and Political Theory* [1268-1271], Trans. by T. Gilby (London, Blackfriars, 1966), pp. 105-107 / *Summa Theologiae*: IaII&. q.95.2.

منابع .....

- الفیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵.
- طالبی، محمد حسین، «قانون طبیعی و نقش آن در فلسفه حقوق یونان باستان»، معرفت فلسفی ۱۲ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۱۳۱-۱۶۷.
- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ج ۱.
- —، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۷۷.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, v. 28, *Law and Political Theory* [1268-1271], trans. by T. Gilby, London, Blackfriars, 1966.
- Campbell, Tom, *Rights, A Critical Introduction*, Oxford and New York, Routledge, 2006.
- Coleman, Jules L. & Leiter, Brian, "Legal Positivism," in *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, ed. by D. Patterson, Oxford, Blackwell, 1996.
- Grotius, Hugo, *Prolegomena to the law of way and Peace*, Indianapolis, Bobbs merrill / Liberal Arts press, 1957.
- Hampton, Jean, "Contract and Consent", in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. by R. Goodin and P. Pettit, Oxford, Blackwell, 1993.
- Hohfeld, Wesley, *Fundamental Legal Conceptions*, New Wesley Newcomb Haven, Yale University Press, 1919.
- Jones, Peter, *Rights*, Houndmills, Palgrave, 1994.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.
- Meyers, Diana T., *Inalienable Rights: A Defense*, New York, Columbia University Press, 1985.
- Shapiro, Ian, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Talebi Shamsabad, Mohammad Hossein, *A Critical Study of Finnis's Natural Law Theory from an Islamic Philosophical Perspective*, Ph.D. Thesis, School of Law, University of Manchester, 2005.
- Tuck, Richard, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.