

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۷

بررسی منشأ حق‌های طبیعی بشر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۲/۱۹

سید محمود نبویان *

مسئله حق، یکی از مسائل مهم در زندگی اخلاقی، حقوقی و سیاسی بشر است و امروزه ادعای حق داشتن، در گسترده‌ترین سطح خود در حال جریان است. حق‌های گوناگون در حوزه‌های مختلف خانواده، اجتماع و در سطح بین‌المللی مورد ادعا قرار می‌گیرد و در خصوص برخی از آنها - مانند حقوق بشر - ادعای طبیعی بودن می‌شود. اما آیا چنین ادعاهای گسترده، مبنایی عقلانی نیز دارد یا اینکه هر کس می‌تواند ادعای حق کند؟ فرض دوم مستلزم هرج و مرج در زندگی اجتماعی بشر و تحمیل خسارت‌های گوناگون است؛ اما فرض اول، محل نزاع متفکران در حوزه مباحث فلسفه حق به شمار می‌آید. آیا خداوند مبنا و منشأ حق‌های طبیعی بشر است یا نیاز بشر، طبیعت بشر و ... منشأ حق او هستند؟ در این نوشتار برخی از دیدگاه‌های مهم را درباره منشأ حق‌های طبیعی بشر بررسی و در انتها دیدگاه مورد قبول (ملکیت تکوینی) را ارائه می‌کنیم.

واژگان کلیدی: حق، حقوق، فلسفه حق، حق طبیعی، منشأ حق.

* دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدمه

امروزه مسئله حق به یکی از مسائل مهم زندگی بشر تبدیل شده است. بشر امروز برای دستیابی به خواش‌های خود، اجابت نیازهای مختلفی که دارد و نیز ایستادگی در برابر ظلم‌هایی که به او می‌شود، ادعای حق می‌کند. حق تصرف در بخش‌های مختلف طبیعت پیرامون خود، مانند جنگل‌ها، دریاها، فضا، کوه‌ها و معادن، حق تصرف در موجودات زنده دیگر، حق تصرف در بدن خود، حق نابود کردن انسان‌های دیگر به بهانه دفاع از حقوق بشر و آزادی، حق کشتن بزرگسالان با عنوان کشتن از روی ترحم و حق سقط جنین، بخش اندکی از حق‌هایی است که انسان امروزی با اندیشه سکولار مدعی آن است. از این‌رو، بحث حق در اندیشه غربی نه تنها حایز اهمیت است، بلکه گستردگی عمده و بی‌سابقه‌ای نیز دارد (جونز، ۱۹۹۴م: ۱).

اما نکته قابل تأمل در این میان آن است که: بشر بر اساس چه مبنایی ادعای حق (حق‌های طبیعی یا قراردادی) می‌کند؟ آیا انسان صرفاً به دلیل اینکه انسان است، می‌تواند ادعای حق کند؟ آیا نیازها و تمایلات بشری می‌توانند دلیل کافی بر ادعای حق داشتن او باشند؟ آیا جوامع و نهادهای بین‌المللی حق دارند برای انسان‌ها حق‌هایی را جعل کنند؟ به دیگر سخن، منشأ حق‌های انسان چیست؟ با قطع نظر از حق‌های قراردادی، این نوشتار پس از تبیین معانی واژه‌های کلیدی، به بیان و بررسی برخی از دیدگاه‌ها درباره منشأ حق‌های طبیعی بشر می‌پردازد.

حق

«حق» معانی مختلفی دارد (برای اطلاع تفصیلی از معنای حق در لغت و اصطلاح نک:

نبویان، ۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۳۴) و برخی از معانی لغوی آن درستی، ثبوت، صدق، وجوب و شایسته است (برای نمونه نک: ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۱۰: ۴۹-۵۴؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ۱: ۱۸۸؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، الجزء الرابع: ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، الجزء الثالث: ۶؛ عسکری، ۱۴۱۲ق: ۱۹۳-۱۹۴؛ ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴ق، المجلد الثانی: ۱۹ و ۱۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۸۶-۲۸۸). در اصطلاح نیز حق در حوزه‌های گوناگون فلسفه، عرفان، اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و فقه به کار می‌رود (نک: نبویان، ۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۳۴). اما در اصطلاح مدنظر که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی است، باید به دو نکته توجه کرد:

اولاً، واژه حق - و حقوق - به معنای قانون، علم حقوق (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۲؛ واحدی، ۱۳۷۶: ۱۳-۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۵؛ دانش‌پژوه و خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷) و دستمزد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۱: ۳۳) نیست؛ بلکه مراد از آن، مفرد حقوق است؛ یعنی واژه حقوق هم در لفظ و هم در معنا جمع است. به عبارت دیگر، معنای مدنظر از حق، معنایی است که معادل واژه right در زبان انگلیسی است، نه law و نه jurisprudence (law به معنای قانون و jurisprudence به معنای علم حقوق است؛ اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز به کار می‌رود نک: آقایی، ۱۳۷۸: ۷۴۴ و ۷۶۵).

ثانیاً، مراد از حق، معنایی است که در ترکیب «حق داشتن» (having a right) اراده می‌شود، نه معنایی که در ترکیب «حق بودن» (being right) به کار می‌رود (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۶ و ۲۲۵؛ دانلی، ۱۹۹۳م: ۹؛ دورکین، ۲۰۰۱م: ۱۸۸-۱۸۹). بر این اساس، در معنای حق می‌توان گفت حق، «امتیاز»ی است که صاحب حق واجد آن است (نک: طباطبائی، ۱۳۵۰، ۲: ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۹۳ق، ۲: ۵۴). برای نمونه، معنای اینکه زوجین بر یکدیگر حق دارند، امتیازهایی است که برای هریک از

آنها ثابت است و با عنایت به اینکه امتیاز از ریشه «میز» است و «میز» نیز به معنای خصوصیت است، می‌توان امتیاز را به «اختصاص» معنا کرد.

طبیعی

طبع و طبیعت در لغت به معنای خلقت و سنجیتی است که شیء بر اساس آن خلق شده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ۱-۲: ۵۴۹-۵۵۰؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ۱-۲: ۳۶۸-۳۶۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، الجزء الثالث: ۹۶۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ۸: ۲۳۲). اما واژه طبیعی در اصطلاح به معنای علمی که از عالم حسی و ظواهر موجودات بحث می‌کند؛ امری که در مقابل امر اکتسابی، ارادی، مصنوعی، قراردادی، خلاف عادت، اعجاز و غیبی قرار دارد (سجادی، ۱۳۶۱: ۳۳۵؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۴۳)؛ امری که فاعل بدون تعلیم از موجود دیگر، بر اساس آن راهنمایی می‌شود و افعال خودش را انجام می‌دهد؛ مبدأ صدور افعال ذاتی و غیرقسری (ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳، ۲: ۵ و ۸)؛ قوه‌ای که مبدأ افعال و آثار خاصی است، یعنی افعالی که از یک سو، بر اساس علم و شعور نیست و از سوی دیگر، فقط به شکلی خاص است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۱: ۱۶-۱۷)؛ عالم اجسام، ماهیت تام، مطلق ماهیت و فرد خاص (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۱۵) به کار می‌رود.

اما مراد از طبیعی در مباحث فلسفه حق، در مقابل قراردادی بوده، برای نمونه، مراد از حق طبیعی، حقی است که ذات صاحب حق مقتضی آن است، نه اینکه برآمده از قرارداد باشد.

فطری

«فطری» در لغت منسوب به واژه «فطرت» بوده، فطرت اسمی است که از لغت «فَطَرَ» گرفته شده و به معنای شکافتن و سربرآوردن، خلقت اولیه هر چیز، صدقه ای که در روز عید فطر پرداخت شده و طبیعت سالمی که معیوب نگردیده

به کار می‌رود (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۹ و ۲: ۹؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ۱-۲: ۶۹۴؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ۱-۲: ۴۷۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، الجزء الثالث: ۵۸۷؛ زبیدی، بی‌تا، ۳: ۴۷۱).

در اصطلاح نیز به معنای اموری - اعم از معرفت‌ها و تمایلات - در انسان که با اکتساب به دست نیامده باشند (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۹۸-۴۹۹)؛ تصورات و تصدیقاتی که با کسب فراهم نشده باشند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۴۲)؛ قضایایی که حد وسط و استدلال آنها در ذهن حاضرند (ابن‌سینا، ۱۳۶۱، ۱: ۲۱۹)؛ قریب به بدیهی؛ ارتکازی؛ نوع خاص خلقت بشر که با معرفت به خداوند بالقوه یا بالفعل همراه است؛ عالم جبروت از آن جهت که عالم جبروت منشأ عوالم دیگر است و خود از عالم دیگری سرچشمه نگرفته است (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۲۸)؛ و علمی که اولاً در ذهن حاضر و بالفعل باشد، ثانیاً آگاهانه باشد و ثالثاً پیش از تجربه در ذهن حاضر باشد (دنسی و سوسا، ۱۹۹۳م: ۲۱۶) به کار رفته است.

اما در اصطلاح مدنظر، واژه فطری به معنای امری «غیراکتسابی» است؛ یعنی وقتی واژه فطری درباره حق‌ها به کار می‌رود و برای نمونه، گفته می‌شود حق حیات، حقی فطری است، به معنای آن است که با اکتساب (جعل) به دست نیامده است و به عبارت دیگر، جعل جاعل در داشتن حق برای صاحب حق دخالتی ندارد و صاحب حق آن را بدون اینکه از جایی کسب کند، واجد است.

ذاتی

«ذاتی» در لغت به معنای صاحب، نفس، شخص، حقیقت، ماهیت، ویژگی، جبلی و خلقی آمده است (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ۱-۲: ۳۰۷؛ شرتونی لبنانی، ۱۸۸۱م، ۱: ۳۷۵؛ فیومی، ۲۰۰۱م، ۱-۲: ۲۱۲)؛ اما در اصطلاح به معنای محمولی که در ماهیت موضوع و تعریف آن اخذ شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۵؛ ساوی، ۱۳۱۶ق: ۱۵۰؛ طوسی،

۱۳۵۵:۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ۱-۳:۳۲۶)؛ محمولی که موضوع یا یکی از مقومات موضوع در تعریف آن اخذ گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۶؛ ساوی، ۱۳۱۶ق: ۱۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۵:۳۸۲؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ۱-۳:۳۲۶)؛ شیئی که بدون واسطه عارض شیء دیگر شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۳۶؛ مظفر، ۱۴۰۵ق، ۱-۳:۳۲۶-۳۲۷؛ نیز نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۰۶)؛ حمل اولی یا ذاتی در مقابل حمل شایع (مظفر، ۱۴۰۵ق، ۱-۳:۳۲۷)؛ مفاهیمی که ناعتی نبوده، حاکی از صفتی در شیء دیگر نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۲۷)؛ شیئی که حقیقتاً سبب تحقق شیء دیگر شود، یعنی علت حقیقی وجود معلول باشد و آن را ایجاب کند (مظفر، ۱۴۰۵ق، ۱-۳:۳۲۷)؛ و غایت حقیقی یک فعل (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۲: ۴۰۴) به کار می‌رود.

در اصطلاح مورد بحث، واژه ذاتی به معنای شیئی است که بدون واسطه عارض شیء دیگر می‌شود. برای مثال، وقتی می‌گوییم حق حیات، ذاتی انسان است، بدین معناست که برای ثبوت حق حیات برای انسان، نیازمند هیچ واسطه‌ای نیستیم و انسان از آن نظر که انسان است، حق حیات برای او ثابت است و به عبارت دیگر، نفس ذات موضوع از آن نظر که این موضوع است، برای ثبوت حق برای آن کافی است.

با عنایت به معانی بیان شده از واژه‌های طبیعی، فطری و ذاتی، به دست می‌آید که همه این واژه‌ها در مباحث فلسفه حق به یک معنا هستند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود حق حیات، حقی طبیعی است، مانند آن است که گفته شود حق حیات، حقی فطری و ذاتی است؛ زیرا طبیعی، امری غیرجعلی است و فطری نیز امری است که با جعل به دست نیامده باشد و در نهایت، ذاتی به معنای امری است که شیء، برای اتصاف به آن، نیازمند هیچ‌گونه واسطه اعم یا اخص نیست.

منشأ

منشأ در لغت اسم مکان بوده، به معنای محلی است که شیء از آن ناشی می‌شود؛ اما در اصطلاح به معنای ریشه و سرچشمه است؛ یعنی وقتی از منشأ حق حیات انسان بحث می‌کنیم، به دنبال یافتن سرچشمه این حق هستیم؟ برای نمونه، باید روشن کنیم که: آیا انسان بودن انسان سرچشمه آن است یا اینکه خدای متعال و یا اعتبارات برخی دیگر، سرچشمه این حق برای انسان هستند، به طوری که اگر این حق را برای انسان قرار نمی‌دادند، انسان دارای حق حیات نمی‌بود؟ گاهی نیز در این مباحث، از منشأ به «مبنا» تعبیر می‌کنند (نک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲: ۱؛ مدنی، ۱۳۷۴: ۲۲).

پس از روشن شدن معانی واژه‌ها، به‌اجمال به بیان دو دیدگاه مهم درباره منشأ حق‌های طبیعی^۱ می‌پردازیم.

۱. قانون طبیعی منشأ حق طبیعی است

برخی معتقدند قانون طبیعی منشأ برای حق طبیعی است (برای نمونه نک: هرفی، ۱۴۲۷ق: ۲۳؛ هاشمی، ۱۳۸۴: ۷۵؛ میلر و دیگران، ۱۹۹۵م: ۲۲۴؛ فریدن، ۱۹۹۱م: ۲۵). دستورها و منع‌هایی که در قانون طبیعی وجود دارد، دال بر حق‌های طبیعی است. برای نمونه، قانون طبیعی که فرمان می‌دهد «تو نباید دزدی کنی» منطقیاً مستلزم آن است که دیگران درباره اموال خود دارای حق طبیعی هستند (بوخر، ۲۰۰۹م: ۹۵). اما مراد از قانون طبیعی چیست؟ برخی در تبیین آن آورده‌اند: گاهی به قانون

۱. حق طبیعی در مقابل حق اعتباری قرار دارد و مقصود از اعتباری بودن در این مباحث امر قراردادی (ارسطو، ۱۳۴۳ق، ۲: ۷۲؛ صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ۳۵۹؛ قطیفی، ۱۴۱۴ق، الحلقة الاولى: ۲۷۵-۲۷۶؛ بروجردی، بی‌تا، ۴: ۱۰۱-۱۰۲) و نیز اعطای حد چیزی به چیز دیگر که آن حد را ندارد (طباطبائی، ۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۲۳) است.

علمی، «قانون طبیعت» گفته می‌شود، اما «قانون طبیعت» یا «قانون طبیعی» معنای دیگری نیز دارد. این معنا از قانون، دالّ بر قانونی است که هم طبیعی است و هم دستوری. به عبارت دیگر، دالّ بر اصل یا اصول ناظر به رفتارهایی است که به صورت عینی درست است، به طوری که صدق و درستی آنها در طبیعت انسان یا طبیعت اشیاء ریشه دارد (میلر و دیگران، ۱۹۹۵م: ۵).

قانون طبیعی در آثار جان لاک، نه به قوانین علمی که فرایندهای فیزیکی را کنترل می‌کنند، بلکه به قوانین هنجاری (normative) اشاره دارد. به اعتقاد لاک، قانون طبیعی، قانونی است که رفتارهایی را تجویز می‌کند که جدا و مستقل از قراردادهای بشری است. مستقل، یعنی مستقل از قوانین قطعی دولت‌ها و قراردادهای یا رسوم اجتماعی نهادینه‌شده. دو ایده با واژه مستقل قرار می‌گیرند: نخست اینکه، بنیان یا توجیه قانون طبیعی متکی بر قراردادهای هنجاری بشری نیست؛ توجیه این قوانین از ناحیه چیزی است که فراتر یا بالاتر از صرف قرارداد بشری است. دیگر اینکه، قانون وضع‌شده یا قرارداد اجتماعی می‌تواند در واقع با آن چیزی که لازمه قانون طبیعی است، مطابق باشد یا نباشد. به‌علاوه، قانون طبیعی، قانون عقل است. مردم در عمل بر اساس قانون طبیعی، مطابق با عقل و در عمل بر خلاف آن در برابر عقل عمل می‌کنند. می‌توان با به‌کارگیری عقل به الزامات قانون طبیعی پی برد.

نیز قانون طبیعی، کلی است و درباره همه اشخاص در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها صدق می‌کند. همه اشخاص باید مطابق قانون طبیعی عمل کنند. همه اشخاص که به سن رشد (عقلی) رسیده‌اند، باید مطابق با قانون طبیعی با دیگران رفتار کنند. قوانین همه دولت‌ها و قراردادهای و رسوم اجتماعی همه جوامع باید با

قانون طبیعی سازگار باشد (لوید توماس، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۴).

ارتباط میان قانون طبیعی و تصور لاک از حقوق طبیعی کاملاً عادی است. قانون، حقوقی را جعل و تکالیفی را تحمیل می‌کند و قانون طبیعی، حقوق طبیعی و تکالیف طبیعی را جعل می‌نماید. برای مثال، لاک قانون بنیادی طبیعت را چنین می‌داند: «هیچ کس نباید به زندگی، سلامت، آزادی و اموال دیگری آسیب برساند» (جونز، ۱۹۹۴م: ۷۴-۷۵). او تأکید می‌کند که قانون یادشده بر حسب حقوق و تکالیفی که وضع می‌کند، این‌گونه می‌شود: «هر فردی درباره حیات، آزادی و اموال خود، حق طبیعی دارد، و هر فردی نیز تکلیف طبیعی دارد که به حیات، آزادی و اموال دیگران آسیب وارد نسازد» (همان: ۷۵-۷۶).

توماس هابز نیز با طرح طبیعت غیرمتمدن انسان، اعلام کرد که قانون طبیعی تنها یک حق طبیعی ایجاد می‌کند. وی می‌گفت: دستورالعمل عقل و مفاد قانون طبیعی که بر خواست طبیعی بشر مبتنی است، این است که همه افراد انسان باید از جان خود حفاظت کنند. به این دلیل، انسان به طور طبیعی حق دارد در انجام هر کاری که به صیانت از نفس خویش می‌انجامد، آزاد باشد. این آزادی، تنها حق طبیعی بشر است. حق آزادی، اولین حق طبیعی بشر در راستای انجام اموری است که به حفظ و صیانت بشر از خویشتن می‌انجامد (طالبی، ۱۳۹۰: ۲۳۹؛ نیز نک: هاشمی، ۱۳۸۴: ۷۶؛ ساکت، ۱۳۸۷: ۶۸).

بررسی

در تعریف قانون طبیعی، ادعا شده قانونی است دستوری که نوع رفتارهای انسان را تعیین می‌کند؛ اما بررسی دقیق چنین قوانینی بر امور زیر متوقف است:

(۱) مقصود از طبیعت و ماهیت انسان چیست؟ چنانچه معتقد باشیم انسان

موجود مخلوقی است که ابعاد مختلف مادی و مجرد دارد و در یک نظام حکیمانه الهی خلق شده است و چنان مقام و قابلیت رفیعی دارد که می‌تواند به مقام خلیفه الهی برسد، در این صورت، قوانین ناظر به تنظیم رفتارهای او باید به گونه‌ای باشد که وی را به چنین غایت متعالی برساند. در مقابل، اگر به نظام الهی معتقد نباشیم و انسان را منحصر در بُعد بدنی و مادی صرف بدانیم و بر این باور باشیم که او در یک آشفته بازار بدون هدف و حکمت و از روی تصادف از موجودی تک‌سلولی پدید آمده و در نهایت نیز مانند سایر حیوانات باید زندگی کند و نابود شود، روشن است که قوانین تنظیم‌کننده رفتار چنین انسانی صرفاً در حدی است که بتواند زندگی کاملاً حیوانی او را تأمین کند. بنابراین، در گام نخست، فهم دقیق قوانین طبیعی بر فهم عالمانه وجود انسان متوقف است و اختلاف در فهم ماهیت دقیق انسان، به اختلاف در تعیین قوانین طبیعی خواهد انجامید.

(۲) عقل انسان چگونه قوانین طبیعی را کشف می‌کند؟ آیا مقصود از عقل، عقل نظری است یا عقل عملی؟ عقل انسان در شناختی که از ماهیت انسانی دارد، به دست می‌آورد که او موجودی ممکن‌الوجود، عین ربط به علت خود یعنی خدای متعال، و نیازمند است؛ نیازمند غذا، آب، مسکن، جنس مخالف، پرستش، تقوا و ... آیا چنین کشفیاتی که در قالب گزاره‌هایی بیان می‌شوند، قوانین طبیعی هستند یا اینکه احکام عقل نظری، قوانین طبیعی نبوده، بلکه احکام عقل عملی، قوانین طبیعی هستند؟

چنان که در تعریف قانون طبیعی بیان شده است، قوانین طبیعی، قوانینی دستوری هستند و مراد از آنها، قوانینی است که بیانگر بایدها و نبایدها هستند. اما

پرسش اصلی آن است که: عقل عملی انسان، بایدها و نبایدهای ناظر به رفتار بشر را از چه اموری به دست می آورد؟ آیا آنها را از بایدها و نبایدها دیگر به دست می آورد یا آنها را از هستها و نیستها استنتاج می کند؟ آن هستها و نیستها کدامند؟ به علاوه، چگونه از هستها و نیستها به بایدها و نبایدها می رسد؟ چه ضمانتی در درستی کشف هستها و نیستهای مربوط به ماهیت انسان و انتقال به بایدها و نبایدها وجود دارد؟

(۳) آیا همه قوانین طبیعی منشأ حق یا حقهایی هستند یا برخی از آنها منشأ حق می شوند؟ چنان که از سخن لاک به دست می آید، قانون بنیادی طبیعی (ضرورت بقای انسان) منشأ هیچ حق طبیعی ای نیست، بلکه این قانون، قوانین طبیعی دیگری را پدید می آورد که آن قوانین منشأ حقهایی برای انسان می شوند. در نظر لاک «قانون بنیادین طبیعی این است که همه تا آنجا که ممکن است باید محافظت شوند» (لوید توماس، ۱۳۸۷: ۳۵؛ لاک، ۱۹۹۳م: ۲۶۹ و ۳۲۸). علاوه بر قانون بنیادین طبیعی، قانون طبیعی اشتقاقی نیز بنا به حکم عقل لازم است و این قوانین اشتقاقی هستند که به انسانها حقهایی طبیعی اعطا می کنند: «حقوق طبیعی از ناحیه قانون طبیعی "اشتقاقی" به ما داده می شوند، نه خود قانون بنیادین طبیعی» (لوید توماس، ۱۳۸۷: ۳۷). اما ملاک تفصیل بیان شده چیست؟ چرا برخی از قوانین طبیعی، منشأ حقهایی می شوند و برخی دیگر نمی توانند منشأ حق شوند.

(۴) منشأیت قانون طبیعی برای حق طبیعی، مسئله دیگری است که نیازمند واکاوی است. روشن است که قانون طبیعی، موجودی دارای اختیار و شعور نیست که اعطاکننده حق به انسانها باشد. ازاین رو، مقصود از منشأیت قانون طبیعی برای حق طبیعی آن است که عقل انسان با توجه به یک قانون طبیعی،

حقی را برای انسان کشف می‌کند. برای نمونه، از قانون طبیعی حفظ انسان، حق حیات و حق تملک را به دست می‌آورد. اما نکته مهم آن است که این انتقال چگونه صورت می‌گیرد؟ یعنی اولاً، چگونه از هست‌ها و نیست‌ها به قانون طبیعی و به عبارت دیگر، به بایدها و نبایدها می‌رسیم؟ ثانیاً چگونه از بایدها و نبایدهای موجود در قوانین طبیعی به حق داشتن برای انسان دست خواهیم یافت؟

(۵) در صورتی که بپذیریم از قانون طبیعی به حق‌هایی منتقل می‌شویم، آن حق‌ها کدام‌اند؟ به دیگر سخن، مصادیق حق‌هایی که از یک قانون طبیعی به دست می‌آیند، چگونه می‌توان فهمید؟ آیا ملاکی برای تعیین دقیق آنها و تعداد آنها وجود دارد؟ چرا از قانون طبیعی ضرورت بقای انسان، حق حیات، تملک و آزادی فهمیده می‌شود؟ چرا مصادیق کمتر یا زیادتری از آن را نمی‌توان به دست آورد؟

(۶) قانون طبیعی، صرفاً مبین حق است یا اینکه افزون بر آن، محدوده آن را نیز تعیین می‌کند. برای نمونه، از قانون طبیعی ضرورت بقای انسان، صرفاً حق حیات، حق تملک و حق آزادی به دست می‌آید یا اینکه محدوده آنها نیز با همان قانون طبیعی تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، آیا صرفاً این حق‌ها به صورت قضیه مهمله به دست می‌آیند یا اینکه به صورت دقیق و به صورت قضیه محصوره؟ آیا با همان قانون طبیعی ضرورت بقای انسان می‌توان به دست آورد که هر انسانی در هر شرایطی دارای حق حیات است؟ آیا با همان قانون طبیعی کیفیت و محدوده ملکیت انسان به دست می‌آید؟ آیا می‌توان ادعا کرد انسان آزادی مطلق دارد و این مدعا را به قانون طبیعی ضرورت بقای انسان مستند کرد؟

(۷) از سوی دیگر، چنانچه بپذیریم عقل انسان از قانون طبیعی ضرورت بقای انسان، حق حیات یا حق تملک را کشف می‌کند؛ یعنی وقتی لازم است انسان باقی باشد، عقل می‌فهمد که باید حق حیات یا حق مالکیت داشته باشد، در این صورت می‌توان پرسید: چرا چنین حق‌هایی، تکوینی و طبیعی هستند؟ به عبارت دیگر، از صرف اینکه بقای وجود انسان امری تکوینی و ضروری است و عقل انسان کشف می‌کند که انسان باید حق حیات یا حق مالکیت داشته باشد، چگونه به دست می‌آید که چنین حق‌هایی، اعتباری نبوده، طبیعی هستند؟ برای نمونه، عقل انسان حکم می‌کند که وجود انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند به‌تنهایی زندگی و نیازهای خود را تأمین کند، بلکه باید در بستر جامعه باشد و برای اینکه در بستر جامعه بتواند وجود خود را حفظ کند و با انسان‌های دیگر منازعه نکند و در صورت منازعه در برابر زیاده‌طلبی‌های انسان‌های فزون‌خواه به حق خود برسد، نیازمند قوانینی است که با رعایت آنها به حفظ خود دست یابد. اما روشن است اگرچه عقل انسان وجود این قوانین را لازم و ضروری می‌داند، این امر مستلزم آن نیست که این قوانین، اموری تکوینی و طبیعی باشند، بلکه می‌توانند اعتباری باشند. به عبارت سوم، عقل انسان وجود قوانین را ضروری می‌داند، اما این بدان معنا نیست که این قوانین نیز باید طبیعی و غیراعتباری باشند. می‌توان فرض کرد که خدای متعال، با عنایت به نیاز انسان به غذا، مسکن و جنس مخالف، حق‌هایی را برای انسان در تصرف در موجودات دیگر اعتبار کرده است.

(۸) تعیین دقیق مصادیق حق‌های طبیعی برآمده از قوانین طبیعی، و گستره و صاحبان آنها نیازمند تأملی دیگر است. در نظر لاک، در وضعیت طبیعی جز کودکان، دیوانگان و سفیهان، سایر مردم از حق‌های طبیعی یکسانی برخوردارند

(لوید توماس، ۱۳۸۷: ۴۰). اما خارج کردن کودکان، دیوانگان و سفیهان از داشتن حق‌های طبیعی محل تأمل است؛ زیرا لازمه چنین دیدگاهی آن است که کودکان در وضعیت طبیعی حتی حق حیات نیز نداشته باشند. برخی، دامنه حق‌های طبیعی برآمده از قانون طبیعی را چنان گسترده می‌گیرند که مبنای حق‌های برآمده از قراردادها و تعهدات را نیز طبیعی می‌دانند (کلی، ۱۳۸۲: ۳۴۳-۳۴۴).

(۹) برای حق‌های طبیعی ویژگی‌هایی ذکر شده است که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) انسان‌ها با این حق‌ها متولد می‌شوند و این حق‌ها به عنوان بخشی از توانایی‌های ذاتی ما موجود هستند؛ همان گونه که اجسام ما وجود دارند. هسته مشترک طبیعت انسان با فهرست مختصر حق‌های طبیعی تعریف می‌شود و جز با نفی آنچه وجود انسان را تشکیل می‌دهد، حق‌های طبیعی قابل نفی نخواهند بود. از این رو، حق‌های طبیعی، ذاتی، غیرقابل انتقال و ابطال‌ناپذیر هستند (عبادیان، ۱۳۸۴: ۶۹).

ب) حق‌های طبیعی مقدم بر جامعه - پیش از جامعه - هستند؛ لذا آنها محصول هیچ گونه تدبیر اجتماعی، فرایند تاریخی و ابتکار سیاسی نیستند. کاملاً برعکس، جوامع سیاسی برای به رسمیت شناختن و تقویت حق‌های طبیعی پدید آمده‌اند.

ج) حق‌های طبیعی مطلق هستند. آنها بر هر نوع تفکری که ارزش، قابلیت اعمال و محدوده حق‌های طبیعی را انکار کنند، غلبه دارند. آنها غیرقابل بحث بوده، قابل تحلیل بردن، مصالحه کردن و نفی نیستند.

د) این حق‌ها، عام و جهانی‌اند و همه انسان‌ها - با قطع نظر از هر زمان و هر

مکان - واجد آنها هستند. هیچ‌گونه تفاوت‌های منطقه‌ای، فرهنگی، ملی یا تاریخی نمی‌تواند تحمل شود و به لحاظ واجدان حق و نیز حق‌های خاصی که واجدند، همه انسان‌ها برابرند. هرگونه تلاش برای انکار این استدلال‌ها یا تلاش برای دست زدن به ویژگی‌های جهانی بودن و مطلق بودن حق‌های طبیعی برای افراد و جوامع، فاجعه‌آمیز خواهد بود (نک: فریدن، ۱۹۹۱م: ۲۷).

اما ویژگی‌های بیان‌شده - مانند مطلق بودن، غیرقابل نقض بودن و ذاتی بودن - برای حق‌های طبیعی، مستند به ادله عقلانی نبوده، مقرون به ابهام‌های بسیاری است (گیورث، ۱۹۸۶م: ۵). این مدعا که انکار چنین ویژگی‌هایی برای حق‌های طبیعی فاجعه‌آمیز است، صرفاً بیانی عاطفی است و برای برانگیختن احساسات مخاطب مناسب است. به چه دلیل عقلانی، حق حیات قاتلان هزاران انسان - مانند قاتلان آمریکایی، اسرائیلی و داعشی - مطلق و محترم است؟ آیا حیات چنین انسان‌هایی که موجب قتل انسان‌های بیشتری خواهد بود، باید محترم شمرده شود؟ در صورتی که حق حیات به عنوان حقی طبیعی، مطلق باشد، کشتن انسان خونریز و تروریستی که به سراغ انسان‌های مظلوم آمده است، نادرست خواهد بود و انسان‌های مظلوم نیز حق نخواهند داشت از خود دفاع کنند و انسان جانی و قاتلی را که مشغول کشتن او و دیگران است، نابود سازند. بنابراین، با قطع نظر از ابهام‌ها در مصادیق حق‌های طبیعی، هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان مطلق و غیرقابل سلب دانست. در واقع، فرض حق برای انسان به منظور وصول به کمال است و در صورتی که حق یک انسان، با کمالات حقیقی خودش یا دیگران منافات داشته باشد، آن حق باید محدود یا سلب گردد. برای نمونه، در صورتی که حق حیات کسی و اعمال و ادامه آن در تنافی با کمال و هدف وجودی یک

فرد یا جامعه انسانی گردد، آن حق حیات، تجویز عقلی ندارد و باید محدود شود؛ چون وجود قوا و اجزای وجودی روح و بدن انسان حکیمانه خلق شده و برای رسیدن به کمالات پدید آمده است. از این رو، اگر انسانی موجب ظلم و جنایت و کشتن یک انسان - یا انسان‌های - دیگر شود، حق حیات قاتل در تعارض با هدف پدید آمدن انسان هاست و باید محدود شود و از او سلب گردد. نیز اگر کسی ادعا کند که حق آزادی برای انسان، حقی طبیعی است، طبیعی بودن حق آزادی به معنای بار ارزشی مثبت و تجویز قانونی و شرعی آن نخواهد بود و این حق، مطلق نیست و در صورتی محترم است که مانع وصول انسان به هدف نهایی از خلقت او نباشد و از این رو، در صورت تعارض باید محدود گردد. به همین دلیل است که در هیچ جامعه‌ای هیچ‌کس آزادی مطلق ندارد، بلکه در خصوص برخی از افراد، آزادی آنها کاملاً سلب می‌شود و مطابق قانون باید در کنج زندان تا ابد محدود و محبوس باشند.

برخی از فیلسوفان اخلاق نیز ویژگی اطلاق را قبول ندارند و محدود شدن حق‌های مطلق را درست می‌دانند (پایزس، ۱۹۶۷م، ۷: ۲۰۹). از سوی دیگر، این ادعا را که حق‌های طبیعی، غیر قابل نفی و ابطال و نیز انتقال‌ناپذیر هستند، نمی‌توان پذیرفت. چنان‌که هابز تأکید می‌کند، انسان‌ها باید در وضعیت طبیعی، از حق حیات خود - که بر اساس آن هر فرد آزاد است تا قدرت خود را در حفظ طبیعت خود و به عبارت دیگر، زندگی و حیات خود آن‌طور که می‌خواهد به کار گیرد و هر کاری را که خودش موجه می‌داند و به نظر او مناسب‌ترین راه است، انجام دهد - برای دستیابی به صلح و فرار از جنگ، صرف‌نظر و این حق را به حکومت واگذار کنند. به اعتقاد هابز، غیر از حق مقاومت و دفاع از خود (هابز،

۱۳۸۰: ۱۶۳) حق‌های طبیعی دیگر قابل صرف‌نظر کردن است (همان: ۱۶۱).
لاک نیز معتقد است حق اجرایی طبیعی قابل واگذاری به حکومت است (لوید
توماس، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۴). او معتقد است افراد در وضعیت طبیعی واجد دو نوع حق
طبیعی هستند: حق طبیعی در خصوص زندگی، آزادی و اموال، و حق اجرایی
طبیعی در خصوص انجام آنچه آنها در حمایت از حقوق دسته اول ضروری
می‌دانند. وقتی افراد خود را تحت یک قدرت سیاسی درآورده‌اند، آن حق اجرایی
طبیعی خود را به آن قدرت تحویل داده‌اند؛ به گونه‌ای که از این به بعد به جای
آنکه هر فردی از انسان‌ها، قانون طبیعی را تفسیر، داوری و متخلف را مجازات
کند، این نقش‌ها را برای همه اعضای آن جامعه سیاسی، یک قدرت انجام
می‌دهد. آنچه افراد تحویل نداده‌اند، حقوق طبیعی‌شان در خصوص زندگی،
آزادی و دارایی است (جونز، ۱۹۹۴م: ۷۶). به همین دلیل است که برخی معتقدند
ویژگی‌های بیان‌شده از حق‌های طبیعی، مبنای عقلانی و واقعی ندارند و صرفاً
اموری خیالی و واهی هستند (فریدن، ۱۹۹۱م: ۲۷).

۲. ملکیت منشأ حق است

دیدگاه دیگر درباره منشأ حق، «ملکیت» را منشأ حق می‌داند؛ یعنی در هر
موردی که مالکی برای یک شیء فرض شود، مالک حق تصرف در آن شیء را
دارد. به عبارت دیگر، تصرف در آن شیء مختص به مالک است و دیگران حق
تصرف در آن را ندارند.

بررسی

حق داشتن مالک در ملکیت تکوینی امر واضحی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در
موردی صدق می‌کند که شیء مملوک، در وجودش وابسته و قائم به وجود مالک

است؛ به گونه‌ای که بدون وجود مالک نمی‌تواند موجود باشد؛ مانند قوه بینایی شخص که وجودش کاملاً وابسته به اوست و بدون آن شخص نمی‌تواند موجود باشد؛ به گونه‌ای که با وجود آن شخص، موجود و بدون آن شخص معدوم می‌شود. در این صورت، قوه بینایی کاملاً وابسته به مالک خودش است و به هیچ شخص یا موجود دیگری در عرض آن شخص ارتباطی ندارد. به دلیل همین وابستگی وجودی است که شیء مملوک، کاملاً در اختیار مالک است و هر وقت بخواهد در آن تصرف می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت به سبب اینکه اصل وجود مملوک، مانند قوه بینایی کاملاً وابسته به مالکش است - نه هیچ شخص دیگری در عرض او - و نیز هیچ استقلالی در مقابل مالکش ندارد، تصرف در قوه بینایی نیز مختص به اوست. به عبارت دیگر، هیچ انسان دیگری نمی‌تواند در قوه بینایی او تصرف کند. بنابراین، اختصاص تصرف در مملوک به مالک، در معنای ملکیت تکوینی مندرج است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ملکیت تکوینی به دلالت تضمینی بر اختصاص تصرف (حق تصرف) در مملوک به مالک دلالت می‌کند.

با عنایت به اینکه حق به معنای اختصاص است، قضیه «مالک حق تصرف در ملکش را دارد» قضیه‌ای «بدیهی و تحلیلی» است و علامه طباطبائی در این باره آورده است: «اذ لا معنی للملک الا أن یکون المملوک تبعاً لوجود شیء آخر (هو المالک) و أن یکون ممکن التصرف» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۸).

علامه طباطبائی معتقد است ملکیت مانند حق به معنای اختصاص است: «چنان که از بحث‌های گذشته به دست آمد، ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان "اختصاص" است که بعدها به صورت "ملک" تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد، گردیده است»

(همو، ۱۳۸۰، ۶: ۴۴۵. نیز نک: همو، ۱۹۹۹م: ۱۹۲) و در هر موردی که ملکیت تکوینی صدق کند، لازمه بین تکوینی آن، صدق حق تکوینی است؛ زیرا ملکیت تکوینی در موردی صدق می‌کند که اولاً، وجود مملوک قائم به وجود مالک باشد. ثانیاً، وجود مملوک بدون مالک، مستقل نباشد؛ به طوری که بدون مالک نتواند موجود باشد (این قید غیر از قید سابق است؛ زیرا هر نوع توقیفی مستلزم عدم استقلال وجودی نیست؛ مانند توقف بدن بر روح یا عکس آن، یعنی نیاز ماده به صورت یا صورت به ماده بر اساس دیدگاه مشائیان). ثالثاً، مالک بتواند در مملوک به هر صورتی که بخواهد تصرف کند.

علامه طباطبائی ذیل آیه چهارم سوره شوری (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) آورده است:

قول خداوند که فرموده است: «هر چه در آسمان‌ها و زمین است، متعلق به خداوند است» به معنای آن است که خداوند مالک آنهاست، ... و حق خداوند این است که در آنها و امورشان مطابق نظر خودش تصرف کند؛ زیرا مالک آنهاست. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۱۰).

روشن است که مالکیت خداوند بر موجودات عالم، مالکیت تکوینی است و حق تصرف او در آن موجودات و امورشان نیز حقی تکوینی به شمار می‌آید. به اعتقاد شهید مطهری نیز ملکیت، منشأ حق است و معنا ندارد کسی مالک شیئی باشد، ولی حق تصرف در آن نداشته باشد: «این معنا ندارد که چیزی مملوک من است، ولی من حق تصرف در آن را ندارم» (مطهری، ۱۳۷۶، ۱: ۴۳۸). «انسان وقتی مالک چیزی هست - در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است - لازمه مالکیت این است که او حق هرگونه تصرفی را در مملوک خودش دارد؛ یعنی طبیعت مالکیت، هرگونه تصرفی را اقتضا می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۰:

. (۲۸۷)

در نظر استاد مصباح یزدی نیز منشأ حق، ملکیت است و در هر موردی که ملکیت صدق کند، حق نیز صدق می‌کند:

هر جا بخواهد حقی برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود، مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود. آنچه مورد تصدیق و پذیرش عقل است، این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خود تصرف کند؛ اما اگر کسی نه خود مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد. این، یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۱۴-۱۱۵).

بر این اساس وقتی می‌گوییم «مالک یک چیز بر آن تسلط دارد» این قضیه‌ای بدیهی است؛ زیرا مفهوم محمول، یعنی «داشتن تسلط بر مال»، از تحلیل موضوع آن، یعنی عنوان «مالک مال» به دست می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۳: ۲۸۷).

نتیجه‌گیری

۱- حق در لغت مشترک لفظی است اما مقصود آن در اصطلاح مورد نظر، به معنای قانون یا علم حقوق نیست بلکه مفرد واژه حقوق بوده و به معنای امتیازی است که صاحب حق واجد آن است. ۲- حق طبیعی به معنای حق برآمده از طبیعت صاحب حق، حق فطری به معنای حق غیراقتسابی، حق ذاتی یعنی حقی که صاحب حق بدون واسطه واجد آن است و منشأ به معنای سرچشمه است. ۳- برخی معتقدند که قانون طبیعی منشأ حق‌های طبیعی بشر است، اما این ادعا دچار اشکالات مختلف است. ۴- دیدگاه درست در مورد منشأ حق‌های طبیعی بشر آن است که ملکیت تکوینی منشأ آن است، یعنی در هر موردی که ملکیت

تکوینی نسبت به شیء ای صدق می‌کند، مالک، دارای حق تصرف نسبت به مملوک است به طوری که حق تصرف در معنای ملکیت تکوینی مندرج است و می‌توان قضیه «مالک حق تصرف در مملوک دارد» را یک قضیه بدیهی و تحلیلی دانست.

منابع

- آقایی، بهمن (۱۳۷۸)، فرهنگ حقوقی بهمن: انگلیسی - فارسی، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، الاشارات والتنبيهات، تهران: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۳۷۶)، الالهيات من كتاب الشفاء، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
- _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء: الفن الخامس من المنطق (البرهان)، تحقيق ابوالعلاء العفيفي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
- _____ (۱۳۹۰)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۳ق)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۱۸ق)، الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان، بيروت: مؤسسة ام القرى للتحقيق و النشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۹۹م)، الرسائل التوحيدية، بيروت: مؤسسة النعمان.
- ابن عباد، اسماعيل (۱۴۱۴ق)، المحيط في اللغة، تحقيق محمدحسين آل ياسين، بيروت: عالم الكتب.
- ابن فارس بن زكريا، ابوالحسين احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائيس اللغة، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
- ارسطو (۱۳۴۳ق)، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، مقدمه و تحقيق بارتلمی سانتیه لير، قاهره: دارالصادر.
- انيس، ابراهيم و ديگران (۱۳۷۲)، المعجم الوسيط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي، چاپ چهارم.
- بروجردی النجفی، محمدتقی (بی تا)، نهاية الافكار: تقرير بحث الشيخ ضياء الدين العراقي، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
- بغدادی، ابوالبركات (۱۳۷۳)، الكتاب المعتبر في الحكمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.

- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ پنجم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ دوم.
- دانش یژوه، مصطفی و قدرت الله خسروشاهی (۱۳۸۱)، فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین/اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم.
- راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش، تهران: طرح نو.
- زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: منشورات دار مکتبة الحیاة.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۸۷)، حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق، تهران: نشر ثالث.
- ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۱۶ق)، البصائر النصیریة فی علم المنطق، مع تعلیقات محمد عبده، بی جا: المطبعة الكبرى الامیرية.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شرتونی لبنانی، سعید الخوری (۱۸۸۹م)، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، بیروت: مرسلی الیسوعیة.
- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی (۱۳۶۶)، فرهنگ‌نامه فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰)، قانون طبیعی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دارالعلم.

- طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن (۱۴۰۶ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ دوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۵)، *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- عبادیان، محمود، (۱۳۸۴)، «حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و حقوق بشر»، در: *مبانی نظری حقوق بشر*، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید.
- عسکری، ابوالهلال (۱۴۱۲ق)، *معجم الفروق اللغویة*، قم: جامعة المدرسین.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، *کتاب العین*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجرة.
- فریدن، مایکل (۱۳۸۲)، *مبانی حقوق بشر*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۲ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد (۲۰۰۱م)، *المصباح المنیر*، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- قطیفی، السید منیر السید عدنان (۱۴۱۴ق)، *الرافد فی علم الاصول: تقریر ابیات آیت‌الله العظمی السید علی‌الحسینی السیستانی*، قم: مکتبة آیت‌الله العظمی السید السیستانی.
- کلی، جان (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، *فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- گیورث، آلن (۱۳۸۴)، «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، در: *مبانی نظری حقوق بشر*، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، ترجمه محمد حبیبی مجنده، قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید.
- لوید توماس، دی. ای (۱۳۸۷)، *کتاب راهنمای در باب حکومت لاک*، ترجمه عباس اسکوییان، تهران: حکمت.
- مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۴)، *مبانی و کلیات علم حقوق*، تهران: همراه، چاپ سوم.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۴۰۵ق)، *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمۃ*، قم: مؤسسه فی طریق الحق.
- _____ (۱۳۷۷)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش شهید محمد مہرابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۶)، «شرح برهان شفا (۱-۲)»، در: *مشکات*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۲)، *نظریہ حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت*، نگارش محمدمهدی نادری و محمدمهدی کریمی‌نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، «درس‌های الهیات شفا»، در: *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰)، «مسئله ربا و بانک»، در: *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۸۱)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۵ق)، *المنطق*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
- نبویان، سید محمود (۱۳۹۰)، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نسفی، عزالدین (۱۳۶۲)، *الانسان الکامل*، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- واحدی، قدرت‌الله (۱۳۷۶)، *مقدمه علم حقوق*، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ دوم.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: میزان.
- هرفی، محمد بن علی (۱۴۲۷ق)، *حقوق الانسان بین العرب و الامریکان*، السعودیة: مکتبۃ دارالمعالم الثقافیة، چاپ دوم.
- Blackburn, Simon (1994), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York: oxford university press.

- Boucher, David (2009), *THE LIMITS OF ETHICS IN INTERNATIONAL RELATIONS; Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*, New York: Oxford.
- Campbell, Tom (2006), *Right: A Critical Introduction*, London: Routledge.
- Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest (1993), *A Companion to Epistemology*, Massachusetts: Blackwell.
- Donnelly, Jack (1993), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, third printing, London: Cornell University.
- Dworkin, Ronald (2001), *Taking Rights Seriously*, eighteenth printing, U.S.A: Harvard University Press.
- Edwards, Paul (1967), *The encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
- Freedman, Michael (1991), *Rights*, Great Britain: University of Minnesota Press.
- Gewirth, Alan (1986), "The Epistemology of Human Rights", in: Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr. Jeffrey Paul, *Human Rights*, England: Basil Blackwell.
- Hart, H. L. A (2001), *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, reprinted, New York: Oxford.
- Jones, Peter (1994), *Rights*, New York: St. Martin's Press.
- Lee, Seung-hwan (2006), "Liberal Rights or/ and Confucian Virtues?", in: *Theories of Rights*, ed. C. L. Ten, U.S.A: Ashgate.
- Lock, John (1993), *Political Writings*, Edited and with an Introduction by David Wootton, New York: Mentor Book.
- Miller, David and others (1995), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, USA: Blackwell.
- Payz, T. (1967), "Human Rights" in: John P. Whalen M.A., S.T.D, *New Catholic Encyclopedia*, v.7, USA: The Catholic University of America.
- Waldron, Jeremy (1984), *Theories of Rights*, New York: Oxford.