



## معنا و ماهیت حق

پدیدآورنده (ها) : نبویان، سید محمود

فلسفه و کلام :: نشریه معرفت فلسفی :: تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۱۶ (ISC)

صفحات : از ۱۵۷ تا ۱۹۲

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1067385>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۴/۰۶

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



## مقالات مرتبط

- حق و تکلیف و تلازم آنها
- تلازم حق و تکلیف
- کالبدشکافی معنای حق در اندیشه سیاسی فقهاء شیعه
- بررسی فقهی و حقوقی مفهوم حق و حکم
- بررسی عقد نکاح با شرط تمکین محدود از منظر فقه و حقوق اسلامی
- تاملی در تفکیک ملک، حق و حکم در فقه امامیه
- کالبد شکافی معنای حق نزد اندیشمندان غربی
- مفهوم حق: درآمدی تاریخی
- بازخوانی جنبش شیعی الحوثی در یمن
- بررسی مشروعیت شرط عدم تمکین در عقد نکاح
- فطرت و طینت
- طرحی نو در تبیین معنای حق (در دانش فلسفه حق) و تشخیص مصادیق آن

## عناوین مشابه

- ماهیت عمق و فضای محاذی زمین از حیث «عینیت»، «حق» و «منفعت»
- تبیین ماهیت حق تمکین و آثار حقوقی آن در چهارچوب حقوق بشر اسلامی
- ماهیت تعهدات دولت ها در خصوص حق بر غذا از منظر حقوق بین الملل بشر و حقوق بشردوستانه
- ماهیت حق خریدار در تایم شیرینگ و مقایسه ی آن با نهادهای حقوقی ایران
- اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا
- معنا و ماهیت روح در قرآن از منظر تفسیر مناهج البیان
- معنا و لوازم حق تکوینی و حق اعتباری
- بررسی تحلیلی ماهیت اسقاط حق و آثار مترتب بر آن
- معنا شناسی حق در قرآن کریم و روایات
- مطالعه تطبیقی مفهوم و ماهیت حق انتساب اثر ادبی و هنری در نظام های حقوقی

## معنا و ماهیت حق

سید محمود نبویان\*

### چکیده

مسئله «حق» یکی از مسائل مهم و شایع عصر ماست؛ عصری که «عصر حق» نام گرفته. این مسئله از مسائل عمده و اساسی علوم سیاست، اخلاق و حقوق به شمار می آید. اما تحلیل درست مسئله «حق» فرع بر تعیین دقیق معنای آن از میان معانی گسترده اش در لغت و اصطلاحات علوم گوناگون است، و آنچه در این مباحث از لفظ «حق» اراده می شود، معنای آن در ترکیب «حق داشتن» است، نه «حق بودن».

همچنین مباحث گوناگونی درباره «حق» قابل طرح است؛ مانند منشأ حق انسان ها در میان موجودات صاحب حق، معنای «حق»، ماهیت حق، تلازم حق و تکلیف، و اطلاق و نسبت حق. این نوشتار پس از ذکر معانی لغوی و اصطلاحی «حق» و تبیین معنای مورد نظر، در صدد تعیین ماهیت حق از میان مباحث مذکور است و حق را دارای ماهیتی دوگانه - یعنی تکوینی و اعتباری - می داند.

کلیدواژه‌ها: حق، درست، حق بودن، حق داشتن، ماهیت حق، تکوینی و اعتباری.

## مقدمه

مسئله «حق» یکی از مباحث مهم جاری در حوزه اندیشه‌های سیاسی، حقوقی و اخلاقی است. انسان امروز، این عصر را «عصر حق» نامیده است و خود را محق می‌داند. او به همین امر اکتفا نمی‌کند که مسئله‌ای موجب رفاه او شود، بلکه تنها دستیابی به حقوقش او را آرام می‌سازد. حق‌هایی که انسان طالب آنهاست منحصر به بخش خاصی از زندگی او نیست، بلکه شامل عرصه‌های گوناگون روابط اخلاقی فرد با خانواده و جامعه‌اش، روابط متنوع حقوقی او با افراد دیگر در زندگی خانوادگی و اجتماعی و نیز روابط گسترده سیاسی افراد با یکدیگر و با حاکمان و روابط بین‌المللی می‌شود.

اما تعیین درست حق‌های صاحبان حق در حوزه‌های گسترده مزبور، متوقف بر حل مسائل گوناگونی درباره حق است؛ مانند تعیین ماهیت و معنای حق، منشأ حق، و تلازم میان حق و تکلیف. این نوشتار درصدد تبیین دو مسئله اول - یعنی معنا و ماهیت حق - است. اما پیش از تحلیل دو مسئله مزبور، ضروری است مقصود از «حق» در محل بحث روشن شود.

## معنای «حق»

«حق»<sup>(۱)</sup> در لغت و اصطلاح، دارای معانی گوناگونی است. از این رو، لازم است آن معانی لغوی و اصطلاحی ذکر و از میان آنها، معنای مورد نظر بیان شود.

### الف. معنای لغوی «حق»

«حق» در لغت، به معنای گوناگونی استعمال شده است؛ از جمله: درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، امر مقضی، یقین پس از شک، حزم، رشوه، احاطه، مال، قرآن، خصومت، مقابل باطل، احاطه، یقین، عدل و داد، نصیب و بهره فرد یا جامعه، ملک و مال، اسم خاص خداوند، موجود ثابتی که قابل انکار نیست، صحیح شمردن، مرگ، و حکم مطابق 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، بر خلاف واژه صدق که فقط در اقوال به کار می‌رود و در مقابل کذب قرار دارد.<sup>(۲)</sup>

میان «صدق» و «حق» در فرق وجود دارد:

۱. اگرچه قید مطابقت در هر دو موجود است، اما مطابقت در مورد «حق» از جانب واقع لحاظ می‌شود، در «صدق»، از جانب حکم؛ یعنی اگر حکم را مطابق واقع در نظر بگیریم به آن «صادق» می‌گویند، ولی اگر واقع را از آن جهت که مطابق حکم است لحاظ نماییم، حکم متصف به حق بودن می‌شود.

۲. حق اعم از صدق است؛ چون «حق» در اقوال، عقاید، ادیان و مذاهب استعمال می‌شود، اما «صدق» مختص اقوال است.<sup>(۳)</sup>

(وقتی که «حق» صفت رفتار و اعمال قرار می‌گیرد): اخلاقاً خوب، محقق بر اساس حکم قانون یا وظیفه، صادق و صحیح، درست در اعتقاد یا حکم، بهترین گزینه، طبیعی و سالم، واقعی و کامل؛ (در پوشاک): قسمت رویین که دیده می‌شود، مطابق عدالت و قانون و اخلاق یا ملاک دیگر، مطابق واقع، عقل و حقیقت و درست، مناسب و شایسته، مطلوب‌ترین و ضروری‌ترین، در وضعیت مطلوب قرار داشتن، بی‌عیب و نقص ذهنی و متعادل، سلامت؛ (استعمال قدیمی و منسوخ): خالص و غیرقلّبی، مربوط به طرف راست بدن؛ (در سیاست که غالباً در زبان لاتین با R بزرگ نوشته می‌شود): روش‌ها یا دیدگاه‌های سیاسی ارتجاعی و محافظه‌کارانه داشتن؛ (در هندسه): قائمه و راست، مستقیم و غیرمنحني، مردم یا مکان‌هایی که در اجتماع مورد تحسین هستند.<sup>(۴)</sup>

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

أما الحق فله في اللغة معان كثيرة و المظنون رجوعها الي مفهوم واحد و جعل ماعداه

من معانیه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و ذلك المفهوم هو «الثبوت» تقریباً، و الحق بالمعنى الوصفى هو «الثابت»، و بهذا الاعتبار يطلق عليه - تعالى - لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذى لا يخالطه عدم أو عدمى، و الكلام الصادق حق لثبوت مضمونه فى الواقع ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ﴾ أى: يشته و ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ أى: ثابتاً و ﴿حَقُّ الْقَوْلِ عَلَى أَكْثَرِهِمْ﴾ أى: ثبت و ﴿حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ أى: ثبتت و ﴿الْحَاقَّةُ﴾ أى: النازلة الثابتة... و بالجمله فلم أجد فى الاستعمالات القرآنية و غيرها ما يأبى بمفهومه عن الثبوت. (۵)

اینکه «حق» در جمیع استعمالات خود، به معنای واحد «ثبوت» باشد، محل تأمل است. برای مثال، مواردی از قبیل رشوه، احاطه، مال، قرآن و خصومت - که از معانی «حق» هستند - جز با تکلف آشکار نمی‌توان آنها را به «ثبوت» برگرداند. پس از روشن شدن معنای «حق» در لغت، به سراغ معانی اصطلاحی آن می‌رویم: واژه «حق» در اصطلاحات گوناگون، به معانی متفاوتی استعمال می‌شود که برخی از آنها به قرار ذیل است:

#### ب. اصطلاح فلسفی

کلمه «حق» در کاربرد فلسفی به معانی ذیل می‌آید:

۱. مطلق وجود خارجی که در وقتی از اوقات به فعلیت برسد. (این معنا همان اصطلاح مطلق عام در منطق است که در مقابل موجود بالقوه قرار دارد.)
۲. وجود دائم؛ مانند عقول؛
۳. واجب بالذات که هیچ‌گونه عدمی در آن راه ندارد.
۴. قول و اعتقادی که مطابق واقع است. به عبارت دیگر، به قول و اعتقاد از آن جهت که واقع و نفس الامر با آن مطابق است، «حق» گویند.

۵. آنچه شیء شایسته آن است.
۶. رسیدن شیء به غایت مقصودش؛
۷. داشتن غایت صحیح عقلانی.<sup>(۶)</sup>

### ج. اصطلاح اخلاقی

یکی از مسائلی که در علم فلسفه اخلاق مورد بحث واقع می‌شود، تبیین مفاهیم و تصوراتی است که موضوع و یا محمول قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند. مفهوم «درست»<sup>(۷)</sup> یکی از آن مفاهیم است که در علم اخلاق، صفت فعل انسان واقع می‌شود.

صاحب نظران این علم به حسب مبانی متفاوتی که قبول می‌کنند، تعاریف گوناگونی در تبیین آن بیان می‌نمایند. از این رو، در تعریف و صف «درست»، با آراء متعددی در فلسفه اخلاق مواجهیم، و بر اساس آن آراء، معانی متعددی برای آن ارائه شده که برخی از آنها به قرار ذیل است:

الف. سودگرایان معتقدند: منفعت یا ضرری که از یک عمل پدید می‌آید تعیین‌کننده درست بودن یا نادرست بودن یک عمل از لحاظ اخلاقی است. اگر زنای با محارم، همجنس‌بازی و دروغ نادرست هستند بدین دلیل است که به خیر یا شر، خوشی یا ناخوشی انسانها آسیب می‌رسانند.

البته سودگرایی انواعی دارد و برای نمونه، «سودگرایی عملی» معتقد است: یک عمل فقط و فقط در صورتی درست است که عمل دیگر در آن وقت نتیجه بهتری نداشته و یا احتمالاً نداشته باشد.<sup>(۸)</sup>

ب. برخی دیگر معتقدند: آنچه یک عمل را متصف به درستی می‌نماید این است که نسبت به عمل دیگر خیر بیشتری پدید آورد.<sup>(۹)</sup>

ج. بعضی نیز بر این باورند که «درست» به معنای «موجب سعادت هماهنگ بودن» است.

د. همچنین در تعریف آن بیان می‌شود که «درست» به این معناست که چون از دیدگاهی غیرشخصی در آن نظر شود مورد تمایل قرار گیرد.<sup>(۱۰)</sup>

ه. در فلسفه اخلاق، وقتی واژه «درست» به صورت صفت به کار می‌رود به معنای اخلاقاً خوب<sup>(۱۱)</sup> است که در مقابل «غلط»<sup>(۱۲)</sup> یا «اخلاقاً بد»<sup>(۱۳)</sup> قرار دارد. در این حالت، صفت فعل انسان قرار می‌گیرد، و وقتی می‌گوییم: فعل انسان درست یا نادرست است به معنای این است که اخلاقاً خوب یا بد است.<sup>(۱۴)</sup>

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.<sup>(۱۵)</sup>

#### د. اصطلاح فقهی

معمولاً در فقه، از حق - در مقابل حکم و ملک - بحث می‌شود. اما با عنایت به اعتباری بودن «حق» در میان فقها، ارائه تعریف حقیقی - حدی یا رسمی - از آن میسر نیست.<sup>(۱۶)</sup> از این رو، با وجود اینکه «حق» و مقابل‌های آن از امور اعتباری - از ناحیه شارع یا عقلا - هستند، در تعیین فرق دقیق میان آنها، اختلافات فراوانی میان فقها به چشم می‌خورد که در اینجا، به بعضی از دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. «حق» سلطنتی است<sup>(۱۷)</sup> بالفعل که قائم به دو طرف - من له الحق و من علیه الحق - است.
۲. «حق» در اصطلاح فقها، گاهی معنای عامی دارد و شامل هر آنچه شارع جعل نموده است - یعنی حکم، عین و منفعت - می‌شود و گاهی معنای خاصی دارد که در مقابل حکم، عین و منفعت است. «حق» در معنای خاص، عبارت است از: اعتبار خاصی که اثرش سلطنت ضعیف بر یک شیء و نیز مرتبه ضعیف از ملک است، و به سبب وجود سلطنت در حق است که جمیع اقسام حق قابل اسقاط است و همین امر معیار اصلی در فرق میان «حق» و «حکم» است.<sup>(۱۸)</sup>



۳. حق، که به اموری اضافه می‌شود، معنای واحدی در اصطلاح فقهی ندارد و در هر موردی اعتبار مخصوصی است. برای مثال، «حق ولایت» چیزی جز همان اعتبار ولایت حاکم و آب و جد نیست. از این‌رو، در این موارد، اضافه حق، اضافه بیانیه است. در حق تحجیر، اولویت شخص نسبت به زمین جعل می‌شود، بدون اینکه در موارد مزبور، ملکیت یا سلطنت جعل شود. البته در برخی از موارد، به تصریح دلیل خاص، سلطنت جعل می‌شود؛ مانند حق قصاص که می‌فرماید: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ (اسراء: ۳۳) (۱۹)

۴. «حق» همان «حکم» است و فرقی با آن ندارد؛ چون قوام هر دو به اعتبار است، گرچه می‌توان از باب اصطلاح، حق را به بخشی از احکام - یعنی احکامی که قابل اسقاط هستند - اختصاص داد. البته با توجه به معنای لغوی «حق» - یعنی ثبوت - می‌توان ادعا نمود که حق شامل جمیع مجعولات شرعی می‌شود و از این‌رو، وجهی برای اختصاص آن به احکام وجود ندارد، چه رسد به اینکه آن را به بخش خاصی از احکام اختصاص دهیم. (۲۰) به دیگر سخن، حق همان حکم تکلیفی لزومی یا ترخیصی یا وضعی جوازی و لزومی است که اختیار آن در دست صاحب حق است و از این‌رو، می‌تواند آن را اسقاط نماید. (۲۱)

۵. «حق» از احکام وضعی و دارای ماهیت اعتباری است که از سوی شارع یا عقلاً اعتبار می‌شود و در جمیع مصادیق خود، به یک معنا استعمال می‌شود. باید توجه داشت که حق همان ملکیت و یا سلطنت نیست، بلکه اعتبار حق غیر از اعتبار آن دو است؛ زیرا حق در مواردی صدق می‌کند که ملکیت و سلطنت صدق نمی‌کند؛ مثلاً، کسی که در امکانه موقوفه سبقت می‌گیرد احق از دیگران است، ولی مالک آن مکان نیست، و یا وقتی حق تحجیر، استحلاف و قذف به صغیر منتقل می‌شود او دارای حق می‌شود، ولی سلطنت ندارد. بنابراین، «حق» غیر از «ملکیت» و «سلطنت» است، اگرچه سلطنت از آثار حق است. (۲۲)

#### ه. اصطلاح حقوقی

واژه «حق» در علم حقوق، به معانی متفاوتی استعمال می‌شود که برخی از آن معانی عبارتند از:

۱. امتیاز و توانایی که هر جامعه برای اعضای خود به وجود می آورد؛ مانند حق مالکیت، حق ابوت و حق بنوت. (۲۳)

«حق» در اصطلاح، عبارت است از: توانایی که شخص بر چیزی یا کسی داشته باشد. (۲۴) به دیگر سخن، حق عبارت است از: قدرت یک فرد انسانی مطابق قانون بر انسان دیگر یا بر مال او و یا بر هر دو، اعم از اینکه مال مذکور مادی و محسوس باشد؛ مانند خانه، یا نباشد؛ مانند طلب. (۲۵)

۲. نفعی که از نظر حقوقی حمایت شده است. طبق این نظر، صاحب واقعی حق کسی است که از آن سود می برد. (۲۶)

۳. اختصاص شیء یا قیمتی به یک شخص که از ناحیه قانون حمایت می شود. (۲۷)

۴. امری است اعتباری که برای کسی (له) بر دیگری (علیه) وضع می شود. در این تعریف، به سه عنصر برمی خوریم: الف. کسی که نفع برای اوست (من له الحق)؛ ب. کسی که حق بر اوست (من علیه الحق)؛ ج. آنچه متعلق حق است. (۲۸)

#### و. اصطلاح سیاسی

«حق» در اصطلاح علوم سیاسی، به معانی ذیل استعمال می شود:

۱. قدرت: عده ای معتقدند: مطابق تعریف، یک حق نه تنها اقتداری است که فرد در انجام یک عمل دارد، بلکه به طور عام، هر کس (در همان موقعیت) آن را دارد، یا افراد خاصی که تحت یک نظام خاص قانونی قرار دارند، آن را واجدند. (۲۹)

۲. قدرتی که ثمره اش امتیاز است: در نظر برخی، «حق» اصطلاحی قانونی است به معنای سلطنت یا قدرتی که قانون برای یک شخص قرار می دهد، و بر اساس آن، امتیاز انجام کار معینی برای شخص ثابت می شود. مهم ترین ویژگی حق این است که قدرت بر انجام کاری است، و نیز قانون از قدرت صاحب حق در مواجهه با غیر حمایت می کند. (۳۰)

۳. قدرت یا امتیاز: بعضی نیز به صورت مردّد ادعا می‌کنند که حق قدرت یا امتیازی است که کسی یا جمعی سزاوار برخوردار از آن هستند، به ویژه قدرت یا امتیازی که به موجب قانون (حق قانونی) یا عرف مقرر شده باشد.<sup>(۳۱)</sup>

۴. استحقاق عمل به شیوه خاص یا مواجهه با دیگری به شیوه خاص: اعتقاد عده‌ای نیز این است که در معنای اولیه، واژه «حق» دالّ بر قدرت یا امتیاز بوده، اما در معنای نوین، دالّ بر استحقاق<sup>(۳۲)</sup> عمل به شیوه خاص یا مواجهه با دیگری به شیوه خاص است.<sup>(۳۳)</sup>

۵. اصطلاح مورد بحث: اصطلاح محل بحث معنایی است که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی می‌شود. برای تعیین دقیق اصطلاح مورد نظر، توجه به دو تفصیل ذیل ضروری است: اول. 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 در معانی ذیل استعمال می‌شود:

الف. گاهی «حقوق» به مجموعه مقرّرات حاکم بر روابط اجتماعی اطلاق می‌شود؛ یعنی مجموعه باید‌ها و نباید‌هایی که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آنها هستند و دولت ضمانت اجرای آنها را بر عهده دارد. واژه «حقوق» در این معنا، اگرچه مفید معنای جمع است و بر مجموعه‌ای از مقرّرات دلالت می‌کند، ولی به عنوان یک کلمه جمع، که دارای مفرد باشد، مورد توجه نیست، بلکه نظیر کلماتی مانند «گروه و قبیله» (اسم جمع) است و می‌توان گفت: «حقوق» به این معنا، همانند واژه «شرع» یا «شریعت» در اصطلاح فقهای مسلمان است. «حقوق» در این معنا، گاهی مرادف «قانون» دانسته می‌شود. برای مثال، به جای «حقوق اسلام»، «قانون اسلام» گفته می‌شود؛ ولی باید توجه داشت که:

اولاً، کلمه «قانون» معنای گسترده‌ای دارد و شامل قوانین تشریحی و تکوینی می‌شود، در حالی که «حقوق» فقط قوانین و مقرّرات تشریحی و اعتباری را دربر می‌گیرد.

ثانیاً، کلمه «حقوق» علاوه بر اینکه قوانین موضوعه را دربر می‌گیرد، شامل هر امری که

رعایت آن از سوی افراد جامعه لازم است نیز می‌شود، در حالی که کلمه «قانون» معمولاً بر مقرراتی اطلاق می‌شود که در جامعه وضع می‌شوند و از اعتبار رسمی برخوردارند و به نام «حقوق موضوعه» نامیده می‌شوند.

ب. گاهی «حقوق» جمع «حق» است. در این معنا، کلمه «حقوق»، هم در لفظ و هم در معنا جمع است.

ج. در استعمال دیگر، واژه حقوق به معنای «علم حقوق» به کار می‌رود. در نیم قرن اخیر، حقوق در معنی «علم حقوق» استعمال می‌شود. (۳۴)

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. (۳۵)

دوم. تفصیل دوم توجه به افتراق میان معنای «حق» در ترکیب «حق بودن» (۳۶) و معنای «حق» در ترکیب «حق داشتن» (۳۷) است. «حق» در ترکیب «حق بودن» به معنای گوناگونی به کار می‌رود که به آن معنایی در اصطلاح فلسفی و اخلاقی اشاره گردید؛ اما اصطلاح مورد نظر، معنای «حق» در ترکیب «حق داشتن» است. (۳۸)

پس از روشن شدن مراد از «حق» در محل بحث، (۳۹) به سراغ مسئله اصلی می‌رویم تا ضمن یک بحث تحلیلی، معنا و ماهیت حق تبیین گردد.

### تبیین معنای «حق»

چنانکه روشن شد، مراد از «حق»، معنای مفرد آن از لفظ «حقوق» است - البته روشن است که مراد از «حقوق»، قوانین یا علم حقوق نیست - اما از واژه «حق»، معنای حق بودن اراده نمی‌شود، بلکه مقصود از آن معنایی است که در اصطلاح «حق داشتن» به کار می‌رود.

اما «حق» در اصطلاح «حق داشتن» به چه معناست؟ به دیگر سخن، حقی که صاحب دارد و موجودی واجد آن می‌شود چه معنایی دارد؟ در میان متفکران، نسبت به این مسئله اختلافات

زیادی به چشم می‌خورد. برخی «حق» را به معنای «سلطنت»،<sup>(۴۰)</sup> برخی به معنای «امری اعتباری که اثرش سلطنت است»،<sup>(۴۱)</sup> برخی به معنای «حکم»،<sup>(۴۲)</sup> بعضی به معنای «نفع و سود»،<sup>(۴۳)</sup> برخی به معنای «انتخاب»،<sup>(۴۴)</sup> عده‌ای به معنای «عنوان»،<sup>(۴۵)</sup> عده‌ای به معنای «قدرت»،<sup>(۴۶)</sup> بعضی به معنای «ادعا»،<sup>(۴۷)</sup> و برخی به معنای «برگ برنده»<sup>(۴۸)</sup> دانسته‌اند.

با عنایت به اینکه داوری درست در این مسئله، متوقف بر بازشناسی مفهوم این واژه است، از این رو، فهم نوع مفهوم «حق» امری ضروری است؛ یعنی باید روشن شود که مفهوم «حق» از کدام دسته مفاهیم کلی است؟ آیا از مفاهیم ماهوی بوده و دارای مابازای عینی است؟ یا از مفاهیم فلسفی است و مابازای عینی نداشته، دارای منشأ انتزاع خارجی است؟ و نهایت اینکه آیا از مفاهیم منطقی بوده و صرفاً وصف مفاهیم دیگر داخل ذهن واقع می‌شود؟ تعیین نوع مفهوم «حق» در فهم دقیق ماهیت حق نیز دخالت مستقیم دارد.

در تبیین معنای «حق»، در مقام نخست باید توجه کرد که مفهوم «حق» از سنخ مفاهیم ماهوی و نیز مفاهیم منطقی نیست، بلکه از سنخ مفاهیم اضافی و فلسفی است. اما اینکه از سنخ مفاهیم ماهوی نیست بدین دلیل است که هرگاه مفهومی بر واجب و ممکن به یک معنا اطلاق شود، نمی‌تواند از مفاهیم ماهوی باشد؛ همان‌گونه که هر مفهومی که بر چند مقوله از مقولات عشر نیز به یک معنا 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.<sup>(۴۹)</sup> و به همین دلیل است که مفاهیمی مانند «عرض، مقوله و ماهیت» از مفاهیم ماهوی نیستند.

با عنایت به اینکه واجب دارای ماهیت نیست، نمی‌تواند مصداقی برای مفاهیم ماهوی قرار گیرد. همچنین اگر کسی واجب را دارای ماهیت بداند مفهوم ماهوی واحد نمی‌تواند بر ماهیت واجب و ماهیت ممکنات، که دارای ماهیات دیگری هستند، صدق کند. و به دلیل آنکه حق - به یک معنای یکسان - بر خداوند و نیز ممکنات قابل اطلاق است، مفهوم «حق» نمی‌تواند از سنخ مفاهیم ماهوی باشد.

از سوی دیگر، مفهوم «حق» از سنخ مفاهیم منطقی نیز نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی - مانند مفاهیم کلی، جزئی، نوع و جنس - ویژگی‌های مفاهیم دیگر داخل ذهن بوده، صرفاً وصف مفاهیم ذهنی واقع می‌شوند و به هیچ‌وجه، موجود خارجی متصف به آنها نمی‌شود،<sup>(۵۰)</sup> در حالی که مصادیق «حق» موجودات خارجی هستند.

بنابراین، مفهوم «حق» از مفاهیم فلسفی است؛ یعنی عروض آن ذهنی و اتصافش خارجی است، و چون از مفاهیم فلسفی است، اولاً با مقایسه و سنجش به دست می‌آید؛ و ثانیاً، علاوه بر سنجش، انتزاع آن فرع بر لحاظ و جهت خاص است. برای نمونه، در انتزاع مفهوم «علت» - که یک مفهوم فلسفی است - از یک شیء، اولاً آن را با یک شیء دیگری، که به او وابسته است، می‌سنجیم؛ و ثانیاً، آن را از جهت خاصی در نظر می‌گیریم؛ یعنی از آن جهت که شیء اول در تحقق وجود شیء دوم دخالت دارد به آن «علت» می‌گویند، و شیء دوم نیز از آن جهت که وجودش قائم به شیء اول است، مفهوم فلسفی معلول از آن انتزاع می‌شود.

بر این اساس، در مفهوم «حق» نیز اولاً، باید روشن شود که دو طرف سنجش چه اسوری هستند؛ و ثانیاً، آن امور از چه جهتی با هم سنجیده می‌شوند تا مفهوم «حق» بتواند فرض گردد.

#### امر اول

به نظر می‌رسد که طرفین مقایسه در انتزاع مفهوم «حق»، صاحب حق و هدف و مطلوب او (که می‌تواند یک کمال باشد) و نیز رابطه او با موجودات دیگر است. لحاظ امور مزبور از جهات خاصی سبب می‌شود که بتوان حقی را برای صاحب حق نسبت به متعلق حق - که همیشه یک فعل است - فرض کرد.<sup>(۵۱)</sup>

#### امر دوم

آنچه در تبیین معنای «حق» مهم است بیان جهت سنجش میان صاحب حق و امور یاد شده است؛

یعنی صاحب حق را از کدام جهت با آن امور می‌سنجیم تا بتوانیم مفهوم «حق» را فرض کرده، سپس به صاحب حق نسبت دهیم. یا تعیین این امر، معنای «حق» نیز روشن می‌شود.

موجودات عالم هستی بر حسب مرتبه وجودی خود، واجد کمالاتی هستند و یا می‌توانند به کمالاتی دست یابند. کمالات موجودات کامل - مانند خدای متعال که هیچ نقصی ندارد - مقتضی افعال خاصی هستند، اما کمالات موجودات ناقص - مانند انسان که موجود ناقصی است و فاقد کمالات ثانی خود است - مستلزم تحقق افعال خاصی در رتبه مقدم و به عنوان مقدمه و علت تحقق آن کمالات هستند؛ یعنی با انجام آن افعال است که آن کمالات برای آن موجود محقق می‌شوند. برای نمونه، کمال موجود در خداوند مقتضی افعالی مانند «خلق» و «رزق» است و تحقق کمال مفقود علم در انسان، مستلزم انجام تلاش‌هایی مانند درس خواندن و تفکر است تا به وسیله آن، انسان به کمال علم دست یابد.

بر این اساس، سه امر در این تحلیل باید مورد توجه قرار گیرند:

۱. موجودی که هدف و مطلوب خاصی دارد.
۲. فعلی که مقتضای هدف آن موجود (در موجود کامل) یا مقتضی هدف آن موجود (در موجود ناقص) است.
۳. مطلوب آن موجود.

میان سه امر مزبور، نسبت‌های ذیل را می‌توان در نظر گرفت: نسبت میان آن موجود و مطلوبش، نسبت میان آن موجود و فعل، و نسبت میان فعل و مطلوب. بر این اساس، فعل دارای دو نسبت است؛ یعنی از یک سو، با فاعل مرتبط است و از سوی دیگر، با مطلوب. در این مقام، باید هر یک از نسبت‌های مزبور مورد بررسی قرار گیرد.

#### نسبت فعل با هدف مطلوب

نسبتی که فعل با مطلوب فاعل دارد می‌تواند از جهات گوناگون مورد بررسی قرار گیرد، و با توجه

به آن جهات، مفاهیم متفاوتی مانند حرمت و وجوب انتزاع گردد. همچنین فعل مانند مطلوب مورد نظر فاعل، دارای ارزش و مطلوبیت است، ولی ارزش مطلوب و هدف ذاتی، و ارزش فعل غیر است؛ یعنی چون آن هدف مطلوب است، فعل - به عنوان مقتضای آن هدف و یا مقتضی تحقق آن - مطلوب شده است.

#### نسبت فعل با فاعل

۱. از یک نظر، چون فعل معلول فاعل است نسبت به فاعل - که علت تامه فعل است - ضرورت بالغیر و بالقیاس دارد.

۲. همچنین فعل به تبع مطلوبیت هدف فاعل، دارای مطلوبیت برای او - در صورتی که فاعل ذی شعور باشد - است.

#### نسبت صاحب حق یا مطلوب

نسبت دیگر، رابطه میان صاحب حق و مطلوب اوست و همین رابطه است که می تواند - با توجه به جهات خاصی - منشأ فرض حق گردد. در واقع، فرض حق برای یک موجود:

اولاً، متوقف بر آن است که صاحب حق را با مطلوب موجود یا مفقود اوبسنجیم، و این نکته را به دقت مورد توجه قرار دهیم که مطلوب صاحب حق مقتضی افعال خاصی است، یا تحقق آن مقتضی تحقق افعال خاصی است.

ثانیاً، وقتی می توانیم مفهوم «حق» را فرض کنیم که رابطه صاحب حق را با موجودات دیگر نیز لحاظ کرده باشیم؛ یعنی اگر فقط صاحب حق به عنوان یک موجود - با قطع نظر از تمام موجودات دیگر و ارتباط و تأثیر فعل او بر آن موجودات و یا تأثیر از افعال آنها - لحاظ شود به هیچ وجه، نمی توان حق را فرض کرد و به صاحب حق نسبت داد.

برای نمونه، اگر انسانی را در نظر بگیریم که به تنهایی در یک خلأ زندگی می کند و هیچ



موجود دیگری - اعم از موجودات دارای شعور و فاقد شعور - وجود ندارند، این انسان توان اندیشیدن، حرف زدن و بیان عقاید خود را دارد و با قدرت تکوینی و سلامتی که دارد، می‌اندیشد و اندیشه‌های خود را بیان می‌کند. آیا در این حالت می‌توان گفت: او حق آزادی اندیشه و آزادی بیان دارد؟ آیا اسناد حق به او ثمری دارد؟ اگر بگوییم: او حق آزادی بیان و اندیشه ندارد - با توجه به اینکه او به واسطه قدرت تکوینی خویش می‌اندیشد و اندیشه‌هایش را بیان می‌کند - آیا مشکلی با نفی حق پیش می‌آید؟ در فرضی که هیچ موجود دیگری نیست که بر اندیشه و بیان او مؤثر باشد و در صدد اعتراض یا مجازات او برآید، اسناد حق به او و عدم آن هیچ فرقی ندارند. آنچه در خارج محقق است این است که او قدرت اندیشیدن و بیان دارد و به این کار نیز - هر وقت که بخواهد - می‌پردازد؛ همان‌گونه که اگر خدای متعال را پیش از خلقت در نظر بگیریم، بیان این امر که او حق خلق کردن دارد لغو است؛ زیرا او قدرت بر خلق دارد و خلقت را با اراده و اختیار خود انجام می‌دهد. اسناد «حق» به خداوند وقتی معنا دارد که موجود واجد شعوری مانند انسان در صدد اعتراض برآید که چرا خداوند عالم را خلق کرده است؟ در این صورت، بر اساس امور متفاوتی اثبات می‌شود که خداوند حق داشته است که خلق کند. (با توجه به اینکه «حق» از صفات فعل خدای متعال است، فرض حق بدون فرض وجود موجودات دیگر، ممکن نیست.) به دیگر سخن، تا وقتی تأثیر فعل صاحب حق بر موجودات دیگر و یا تأثر او از افعال دیگران به صورت هستی بخشیدن - مانند خلقت خداوند - و یا قرار دادن موجودات دیگر در وضعیتی محدودتر از گزینه‌هایی که برای انتخاب آنها قابل فرض بوده است<sup>(۵۲)</sup> و یا مطالبه انجام فعلی از دیگران فرض نگردهد، بحث از «حق» بی‌معناست.

از این رو، وقتی می‌توان حق را فرض کرد که رابطه صاحب حق با موجودات دیگر لحاظ شود و بدون لحاظ این رابطه، عقل اسناد «حق» به یک موجود را لغو می‌داند. در واقع، وقتی عقل صاحب حق را با موجود دیگری بسنجد و رابطه فعل او را از جهت تأثیر و تأثراتی که با دیگران دارد در نظر بگیرد، در صورتی که انجام فعل را با موانعی<sup>(۵۳)</sup> مواجه ببیند و یا دستیابی به

مطلوب را متوقف بر انجام فعل از سوی دیگران ملاحظه کند، در این موارد، حقوقی برای آن موجود (صاحب حق) لحاظ می‌شود تا موانع مورد نظر رفع و مقدمات انجام فعل فراهم شود. به بیان دیگر، حق در جایی مطرح می‌شود که:

الف. فاعل‌های ناقصی مانند انسان، که به دنبال دست‌یابی به مطلوب خود هستند، وقتی فعلی را متناسب با آن - یعنی فعلی که علت برای تحقق آن مطلوب است - یافتند، آن را طلب کرده، به دنبال انجام آن هستند؛ اما در صورتی که تحقق آن فعل با موانعی روبه‌رو باشد به گونه‌ای که تحقق آن موانع انجام فعل را نامیسر و یا دشوار سازد، در این صورت است که «حق» آن فاعل برای انجام فعل مطرح می‌شود، و با فرض حق برای او، رفع موانع خواسته می‌شود.

اما در فاعل تام - مانند خداوند که موجودی نامتناهی است - نمی‌توان گفت: انجام فعل از سوی او با موانعی روبه‌رو می‌شود که انجام آن را ناممکن یا دشوار می‌سازد،<sup>(۵۴)</sup> ولی ممکن است که فعل آن فاعل تام مورد ارزیابی موجود ذی‌شعوری واقع شود و با اعتراض به آن، به بطلان آن حکم داده شود. در این صورت، فرض حق برای آن فاعل تام صحت چنین داوری‌هایی را نفی خواهد کرد.

ب. گاهی نیز تحقق مطلوب یک موجود متوقف بر انجام افعالی از سوی دیگران است. در صورتی که فاعل ناقص باشد و تحقق مطلوب او متوقف بر افعالی از سوی دیگران باشد، بدون انجام آن افعال، مطلوب آن موجود ناقص محقق نخواهد شد. از این‌رو، برای این موجود ناقص، حق برخورداری و مطالبه آن افعال فرض می‌شود - مانند حق مطالبه نفقه برای زوجه - تا او بتواند بدین طریق، به مطلوب خود نایل آید.<sup>(۵۵)</sup> البته گاهی در فاعل تام، مقتضای مطلوب او ایصال کمال به موجودات ناقص و به کمال رساندن آنهاست، و چون تحقق این هدف بدون انجام افعالی از سوی دیگران میسر نیست، از این‌رو، حق مطالبه آن افعال - که می‌توان آن را «حق تشریح» نامید - برای آن موجود تام لحاظ می‌شود.

بنابر این، می‌توان گفت: حق‌ها یا مستلزم رفع موانع هستند - مانند حق آزادی بیان - و یا

مستلزم انجام فعل از سوی دیگران؛ مانند حق نفقه که برای زوجه ثابت است. به عبارت دیگر، فرض حق برای یک موجود یا به غرض رفع موانع تحقق فعل به منظور تحقق مطلوب یک موجود یا تحقق مقتضای مطلوب یک موجود است، و یا به غرض ایجاد اسباب و شرایط لازم برای تحقق مطلوب در یک موجود. (البته اگر کسی عدم تحقق فعل از دیگران را مانع به معنای عام تلقی کند، می‌توان گفت: غرض از جعل حق، رفع موانع به معنای عام است.)

در نتیجه، فرض حق برای یک موجود، متوقف بر امور ذیل است:

۱. رابطه صاحب حق با مطلوب او؛

۲. در صورتی که مطلوب صاحب حق امری مفقود باشد، مستلزم انجام افعالی است تا آن مطلوب بر اساس آنها محقق شود. اما در صورتی که مطلوب صاحب حق موجود باشد مقتضی افعال خاصی است.

۳. در صورتی که انجام آن افعال با موانعی (به معنای عام) روبه‌رو باشد، مطلوب موجود صاحب حق مستلزم رفع آن موانع است. نیز در صورتی که مطلوب صاحب حق (تحقق آن یا لازمه آن) مستلزم انجام افعال از سوی دیگری (یا دیگران) باشد، این امر مقتضی مطالبه آن افعال از دیگری است. در این حالت است که حق مطالبه رفع موانع از سوی دیگران یا حق مطالبه انجام افعالی از سوی دیگران برای موجود ذی‌حق، فرض می‌شود.

۴. می‌توان گفت که «حق» چیزی جز «امتیاز» نیست و فرض حق برای یک موجود یعنی: فرض امتیاز برخورداری از متعلق حق. به عبارت دیگر، «حق» عبارت است از: امتیاز انجام فعل و رفع موانع از سوی دیگران و یا مطالبه انجام افعال از سوی دیگران. (۵۶)

به دیگر سخن، «صاحب حق» یعنی: کسی که این امتیاز را دارد که فعل را انجام دهد و موانع انجام افعال او رفع شود، و یا انجام افعالی از سوی دیگران که موجب تحقق مطلوب است، خواسته شود.

۵. با تحلیل مزبور، روشن می‌شود که فرض حق در یک مورد، مبتنی بر لحاظ سه امر است:

صاحب حق، مکلف، و متعلق حق.

۶ چون حق یک مفهوم فلسفی است، نمی‌توان تعریف حدی یا رسمی - به معنای رایج در منطق - از آن ارائه کرد؛ زیرا معرف و معرف باید از مفاهیم ماهوی باشند. (۵۷)

### ماهیت حق

پس از روشن شدن معنای «حق»، باید به این بحث پردازیم که ماهیت حق چیست. آیا حق، امری اعتباری است یا امری حقیقی و حاکی از واقع؟

پیش از پاسخ به پرسش مزبور، توجه به این امر ضروری است که امری که از ناحیه انسان درک می‌شوند به دو قسم کلی قابل انقسامند: برخی ارتباطی با واقع ندارند و صرفاً فرض‌های عقلانی غیرواقعی هستند؛ مانند فرض امور محال. برخی نیز مرتبط با واقع هستند.

امور مرتبط با واقع یا امری هستند که به صورت مستقیم از خارج اخذ می‌شوند و حاکی از آن هستند و یا مأخوذ از واقع به طور مستقیم و کاشف و حاکی از آن نیستند، بلکه دارای پشتوانه واقعی هستند. مفهوم «حق» از کدام یک از اقسام مزبور است؟ آیا هیچ ارتباطی با امور واقعی ندارد؟

با توجه به تبیینی که از معنای «حق» ارائه شده، فرض عدم ارتباط حق با واقع، فرض نادرستی است، و - چنان‌که بیان گردید - فرض حق برای یک موجود - یا موجودات - به غرض رفع موانع یا فراهم کردن مقدمات تحقق افعالی است که مقتضی مطلوب واقعی صاحب حق یا مقتضای آن است.

اما بنابر فرض ارتباط با واقع، آیا حق حاکی از واقع است یا صرفاً دارای پشتوانه واقعی است؟

مفاهیم حاکی از واقع نیز دو قسم هستند: بخشی از مفاهیم حاکی از واقع، از واقعیت‌های عینی (با قطع نظر از روابط آنها با هم) حکایت می‌کنند؛ مانند مفاهیم انسان، درخت، وجود و آب.

و بخشی دیگر از خود واقعیت عینی حکایت نمی‌کنند، بلکه از روابط خارجی میان واقعیات حکایت می‌کنند؛ مانند مفاهیم علت و معلول، قوه و فعل.

مفهوم «حق» مندرج تحت هیچ‌یک از دو قسم مذکور نیست؛ یعنی نه حاکی و کاشف از یک واقعیت عینی است و نه مانند علت و معلول است که ربط عینی میان دو واقعیت و نحوه وجود واقعی آنها را با قطع نظر از لحاظ اضافی دیگر بیان کند. به سخن دیگر، روشن است که در مورد علت و معلول، اگر عقل رابطه علیت و ارتباط واقعی میان دو موجود از جهت تأثیر و تأثر را لحاظ کند یا نکند، دخالتی در تأثیر عینی علت در معلول و تأثر عینی معلول از آن ندارد، و مفاهیم علت و معلول حاکی از نحوه وجود عینی موجودات خارجی است.

اما مسئله «حق» به این صورت نیست؛ یعنی فارغ از لحاظ و اعتبار زاید، یک موجود هیچ‌گونه حقی نسبت به یک فعل ندارد. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود: «در صورت سبز بودن چراغ راهنمایی، راننده حق دارد که از چهارراه عبور کند»، این حق همان قدرت تکوینی راننده نسبت به عبور از جاده نیست؛ زیرا چه اینکه بگوییم او حق دارد و چه حق داشتن او را نفی کنیم، این قدرت تکوینی برای او ثابت است؛ یعنی رابطه تکوینی میان راننده و عبور از مسیر جاده امری است که حتی با فرض نفی حق هم موجود است و ربطی به فرض یا عدم فرض حق برای او ندارد. بنابراین، حق راننده نسبت به عبور، حاکی از این رابطه تکوینی نیست.

در واقع، حق در موجودات ممکن - از قبیل انسان - امری است که باید بر اساس واقعیاتی جعل و اعتبار شود؛ یعنی با توجه به جهات واقعی بیان شده و لحاظ یک موجود (صاحب حق) و مطلوب او و توانایی‌هایی که او دارد، حق برای او اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم «حق» دارای پشتوانه واقعی است و به خاطر رفع موانع برای انجام فعلی که مقتضی مطلوب اوست، یا مطالبه افعالی که علت تحقق مطلوب او هستند - امری که واقعی و حقیقی هستند - فرض و اعتبار می‌شوند. و روشن است که اگر یک موجود ممکن - برای نمونه، انسان - می‌توانست فعل خود را انجام دهد و هیچ مانع تکوینی هم موجود نبود، نیازی به فرض و جعل حق نبود.

بدین‌روی، حق در مورد موجودات مخلوق، امری اعتباری، ولی دارای پشتوانهٔ خارجی است. اما این سخن بدین معنا نیست که تمام مصادیق حق محتاج جعل و اعتبار اعتبارکننده‌ای باشد، بلکه ماهیت حق در موجودات ممکن، امری اعتباری و در مورد خداوند، امری تکوینی و حقیقی است. به همین دلیل، باید ماهیت حق در دو مقام ذیل مورد بحث قرار گیرد:

### ماهیت حق در موجودات ممکن

در مورد حقوق موجودات مخلوق، هیچ حقی را نمی‌توان فرض کرد که امری غیراعتباری و ذاتی یک موجود باشد، و همهٔ حقوق آنها باید از سوی اعتبارکننده‌ای (که خداوند است) اعتبار شود. برای مثال، نمی‌توان گفت: حق پدر بر فرزند، ذاتی اوست؛ زیرا مراد از «ذاتی بودن» حق پدر، یکی از موارد ذیل می‌تواند باشد:

الف. مراد از «ذاتی بودن» حق پدر، تکوینی بودن آن است. اگر برای نمونه، حق را به معنای «قدرت» یا «سلطه» بدانیم، معنای «حق اطاعت شدن پدر» که بر فرزند دارد، این است که همان‌گونه که هر انسانی بر اعضای بدن - مانند دست و چشم - خود سلطه و قدرت تکوینی دارد، پدر نیز دارای قدرت و سلطهٔ تکوینی بر فرزند خود نسبت به فعل اطاعت کردن اوست. روشن است که چنین فرضی قابل قبول نیست و پدر هیچ‌گونه قدرت و سلطهٔ تکوینی بر فرزند خود مانند سلطهٔ تکوینی بر اندام بدن خود ندارد.

همچنین اگر «حق» را به معنای «امتیاز» نیز بدانیم، نمی‌توان حق مذکور را یک امتیاز تکوینی برای او فرض کرد؛ زیرا کسی که پدر است، پیش از ازدواج دارای این امتیاز تکوینی نبوده، پس از ازدواج نیز تا زمانی که صاحب فرزند نشده است، این امتیاز را ندارد. وقتی که دارای فرزند شده، آیا در لحظهٔ فرزنددار شدن، امری عینی را که نداشته، واجد شده است؟ یعنی آیا در خارج، امری عینی به نام «امتیاز و ویژگی»، که نداشته است، به وجود خارجی پدر افزوده می‌شود؟ روشن است که قبول این فرض نیز درست نیست.

ب. مقصود از «ذاتی»، ذاتی باب ایساغوجی باشد. این فرض نیز قابل صدق بر محل بحث نیست؛ چون نمی توان حق را - به هر معنایی که تفسیر شود - در تعریف «پدر» به عنوان جنس و فصل اخذ کرد.

ج. مراد از «ذاتی»، ذاتی باب برهان باشد. در تفسیر ذاتی باب برهان، تفاسیر گوناگونی بیان شده است.<sup>(۵۸)</sup> و اگر این تفسیر از ذاتی باب برهان را قبول کنیم که محمولی برای یک موضوع ذاتی است که صرف وضع موضوع برای حمل محمول بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای به آن کافی باشد،<sup>(۵۹)</sup> چنین امری نیز قابل صدق بر محل بحث نیست.

برای مثال، وقتی «امکان» را بر انسان حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «انسان ممکن است»، محمول امکان ذاتی انسان است؛ زیرا ماهیت انسان - و هر ماهیت دیگر - به گونه‌ای است که صرف تصور آن و بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای، وصف امکان از آن قابل انتزاع است، بخلاف وقتی که می‌گوییم: انسان سرمایه‌دار است. در این باره، صرف وضع ذات برای انتزاع سرمایه‌دار بودن انسان کافی نیست.

روشن است که چنین معنایی از ذاتی نیز بر محل بحث صدق نمی‌کند؛ زیرا وقتی می‌گوییم: «پدر بر فرزند حق دارد»، آیا صرف لحاظ پدر بودن برای حمل حق داشتن نسبت به فرزند کافی است؟ آیا قضیه «پدر بر فرزند حق دارد» مانند قضایای «انسان ممکن است»، «معلول محتاج به علت است» و «معلول ناقص است» می‌باشد؟

از سوی دیگر، صرف عمل زناشویی و نیز زحمات بعدی موجب ثبوت چنین حقی نیست؛ زیرا علی‌رغم عمل زناشویی در شخص زانی، او دارای حق نسبت به فرزند نخواهد بود و ولد به فراش تعلق می‌گیرد. همچنین اگر پدر توان اداره فرزند را نداشته باشد یا در قید حیات نباشد، کسی که فرزند را اداره می‌کند، حقوقی که برای یک پدر ثابت است، برایش ثابت نمی‌شود؛ همان‌گونه که در ملکیت نیز صرف زحمت کشیدن بر روی یک زمین، موجب ثبوت ملکیت برای یک شخص نمی‌شود، بلکه برای او حق تحجیر - و نه مالکیت - ثابت می‌شود. بنابراین، به هیچ

معنا نمی‌توان حق در موجودات ممکن را امری غیراعتباری و تکوینی و ذاتی دانست.

از سوی دیگر، به این نکته مهم نیز باید توجه کرد که ثبوت هر حقی برای یک موجود ممکن تابع اعتبار خداوند است و عقل بشر از فرض حقوق برای آنها ناتوان است؛ زیرا فرض حق از سوی عقل برای سایر موجودات، متوقف بر شناخت دقیق آن موجودات و تعیین دقیق افعال متناسب با کمالات مطلوب آنها و نیز درک درست از روابط بسیار پیچیده هر یک از موجودات با سایر موجودات است که قریب به نامتناهی هستند، امری که از توان عقل بشر بیرون است. بدین‌رو، عقل بشر نمی‌تواند به درستی حقوقی را برای آنها جعل و اعتبار کند.

علاوه بر این، عقل انسان درک می‌کند که همه موجودات ممکن، معلول خدای متعال و عین ربط و نیاز به او هستند و از این نظر، هستی همه موجودات از او و متعلق به او و ملک اوست. بدین‌رو، ایصال آن موجودات به کمال، تابع اراده حکیمانه اوست و فقط اوست که می‌تواند برای سایر موجودات حق یا حقوقی اعتبار کند، و با عدم اراده او، هیچ حقی برای هیچ مخلوقی ثابت نیست. (۶۰)

به عبارت دیگر، کل هستی مخلوق و ملک تکوینی و حقیقی خداوند است و همه چیز و از جمله انسان‌ها ملک حقیقی خدای متعال هستند، و خداوند مالک حقیقی هر چیزی است که نشانی از هستی دارد و رب تکوینی و تشریحی نیز اوست. از این‌رو، هرگونه تصرفی در جهان هستی باید مسبوق به اذن و اجازه وی باشد و انسان‌ها حق ندارند دست به اعتبارهایی بزنند که با مالکیت حقیقی خدای متعال تنافی داشته باشد. صرفاً کسی حق فرمان دادن به انسان را دارد که مالک حقیقی او و همه جهان باشد. در واقع، چون اعتبارات باید با مصالح این جهان و مصالح اخروی سازگار باشند و عقل بشر از کشف وجود و عدم این دو سازگاری - به ویژه سازگاری دوم - ناتوان است، بشر از جعل و اعتبار درست ناتوان است.

از سوی دیگر، چون فقط خدای متعال است که اولاً، دارای علم مطلق است و همه مصالح دنیوی و اخروی انسان‌ها را می‌داند و نیز نزدیک‌ترین و بهترین راه‌های تحصیل آن مصالح را



می‌شناسد؛ و ثانیاً، تحت تأثیر هواهای نفسانی و اغراض شخصی واقع نمی‌شود؛ و ثالثاً، خالق جهان هستی و مالک و صاحب اختیار حقیقی آن است، پس فقط او می‌تواند و باید حقوق موجودات را بیان کند. (۶۱)

اما حقوقی که انسان‌ها میان خودشان براساس اموری مانند قراردادها جعل می‌کنند و نیز حقوقی که بشر برای دیگر موجودات ممکن اعتبار می‌کند، با توجه به محدودیت عقل انسانی و نیز مملوکیت انسان‌ها و سایر موجودات، اعتبار و درستی‌شان از نظر عقل، در صورتی است که مورد امضای الهی واقع شده باشند. نتیجه آنکه حق در مورد موجودات مخلوق، امری اعتباری است.

#### ماهیت حق در خداوند

اما در مورد خدای متعال، حقوقی مانند حق خلق کردن، حق تشریح، حق احیا، حق امانت، حق رزق، و حق هدایت و اضلال را که عقل برای او - با ملاحظه کمالات و توانایی‌هایش - فرض می‌کند، نمی‌توان امری اعتباری دانست؛ زیرا محقق بودن خداوند مانند خالق بودن او از صفات فعل است. بدین‌روی، حق داشتن خداوند عین وجود فعل است و در نتیجه، امری تکوینی است. همچنین با توجه به اینکه صفات فعل عین فعل خداوند هستند و چون فعل خداوند متأخر از ذات واجب است و می‌تواند حادث و مادی باشد، چنین صفاتی نمی‌توانند صفات ذات و به عنوان کمال خداوند تلقی شوند. (۶۲) بدین‌روی، اثبات و نفی چنین صفاتی موجب ثبوت و نفی کمالی برای ذات خداوند نخواهد بود.

در حقیقت، صفات فعل را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت:

۱. گاهی مراد از صفت فعل خداوند، قدرت خداوند است که با آن فعل را ایجاد می‌کند. برای مثال، مقصود از «خالقیت» خداوند این است که خداوند قدرت بر خلق دارد، و یا مراد از «رازقیت» او این است که خداوند قدرت بر رزق دارد. در این حالت، آن صفات در واقع، صفات ذات هستند، نه صفات فعل؛ زیرا قدرت از صفات ذات است.

۲. گاهی نیز مقصود از صفات فعل خداوند «ایجاد» آن فعل است. برای نمونه، مراد از خالق، «موجد الخلق» است و مراد از رازق، «موجد الرزق». در این صورت است که آن صفات، صفات فعل خداوند خواهند بود.

اما با عنایت به اینکه ایجاد فعل غیر از وجود فعل نیست و اختلاف آن دو به اعتبار است، به دست می‌آید که - برای مثال - خالق بودن خداوند همان وجود مخلوقات خارجی است. به عبارت دیگر، چون خالق بودن خداوند نسبت به یک شیء به معنای موجد بودن نسبت به آن شیء است و موجد بودن خداوند نیز عین وجود آن شیء است، در نتیجه خالقیت خداوند امری جز همان وجود عینی و خارجی آن شیء نیست؛ همچنان‌که رازق بودن خداوند عین وجود رزق یعنی عین وجود موجود ممکن خارجی است که از حیثیت خاصی سنجیده می‌شود.

در حقیقت، می‌توان گفت: لفظ «خالق» در معنای اول، که صفت ذات تلقی می‌شود، مشتقی است که در معنای خودش یعنی ذاتی که متلبس به مبدأ است، استعمال شده؛ اما در معنای دوم، که صفت فعل است، در معنای حقیقی خود به کار نرفته، بلکه مانند صیغه‌هایی از قبیل «لابن» و «تامر» است که به معنای ذاتی است که نسبتی با فعل (خلق) دارد. از این رو، در این معنا، «خالق» به معنای «ذی خلق» و «رازق» به معنای «ذی رزق» است. (۶۳)

بنابر این، آنچه در خارج موجود است، خداوند است و افعال او؛ همین است و بس. اما اینکه به خداوند وصف «خالق» و «رازق» را اطلاق می‌کنیم، اموری است که ذهن با لحاظ خاصی به خداوند نسبت می‌دهد و این اطلاق چیزی را در خارج بر خداوند نمی‌افزاید. (۶۴)

با روشن شدن ویژگی صفات فعل، معنای محق بودن خداوند نیز روشن می‌شود. وقتی گفته می‌شود که خداوند دارای حق خلق کردن، حق احیا و حق روزی دادن است، حق داشتن خداوند امری جز وجود مخلوقی که خلق شده، وجود حیاتی که افاضه شده، و وجود روزی که داده شده، در خارج نیست که از حیثیت خاصی لحاظ شده است.

به عبارت دیگر، وقتی فعل یا موجود ممکنی را در نظر می‌گیریم که مقتضای ذات کامل

خداوند است و ممکن است که ایجاد آن موجود مورد اعتراض معترضی واقع شود، مفهوم «حق» را از آن موجود انتزاع کرده، خداوند را صاحب حق می‌نامیم.

بر این اساس، چون حق در خداوند عین وجود موجود ممکن خارجی است، که از حیثیت خاصی لحاظ شده، حق خداوند امری تکوینی است. البته روشن است که اسناد حق به خداوند کمالی را بر وجود خداوند اضافه نمی‌کند؛ دقیقاً مانند اینکه شخص خاصی مانند علی، پس از سالیان درازی که در خانواده‌اش تنها بوده، با تفضل خداوند و اعطای فرزند دیگری به خانواده‌اش، متصف به وصف «برادر» شده است. روشن است که اتصاف علی به وصف «برادر» هیچ امر عینی را بر او نمی‌افزاید و برای مثال، قدرت، سن و وزن علی بیشتر نمی‌شود؛ همان‌گونه زوال وصف «برادر» از علی با مرگ آن فرزند، مستلزم زوال کمالی از او نخواهد بود.

### نتیجه بحث

۱. مفهوم «حق» یک مفهوم فلسفی است، نه ماهوی یا منطقی.
۲. «حق» به معنای امتیاز برخورداری از متعلق حق از سوی صاحب حق است.
۳. از «حق» نمی‌توان تعریف حدی و رسمی ارائه کرد.
۴. حق برای یک موجود با ملاحظه رابطه آن موجود - یعنی صاحب حق - با مطلوبش، و از سوی دیگر، با موجودات دیگر اعتبار می‌شود.
۵. هدف از جعل حق، رفع موانع از انجام فعل یا مطالبه فعلی است که مقتضی هدف یا مقتضای آن است.
۶. بر اساس این تحلیل، می‌توان حق را برای همه موجودات در نظر گرفت.
۷. حق خداوند امری تکوینی و حق همه موجودات ممکن، امری اعتباری است.
۸. حقوق تمام موجودات ممکن از سوی خداوند اعتبار می‌شود.
۹. متعلق حق همیشه فعلی از افعال است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- 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. Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conception* (London, Yale University Press, 1919), p. 40.
- ۲- ر.ک. ابن منظور، لسان العرب (قم، ادب‌الحوزه، ۱۴۰۵)، ج ۱، ص ۵۴-۴۹ / ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط، ط. الرابعة (بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۱۸۸ / اسماعیل بن حماد الجوهری، الصحاح تاج‌اللغة و صحاح العربية، ط. الثانية (بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹)، الجزء الرابع، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱ / ابو عبدالرحمان الخلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی (قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵)، الجزء الثالث، ص ۶ / ابوهلال العسكري، معجم الفروق اللغوية (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲)، ص ۱۹۳-۱۹۴ / احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، المجلد الثاني، ص ۱۵ و ۱۹ / نديم مرعشلی و أسامة مرعشلی، الصحاح فی اللغة و العلوم: تجدد صحاح العلماء الجوهري و المصطلحات العلمية و الفنية للمجامع و الجامعات العربية (بیروت، دارالحضارة العربية، ۱۹۷۴)، ج ۱، ص ۲۸۱ / اسماعیل بن عیاد، المحيط فی اللغة، تحقیق محمد حسین آل یاسین (بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۱۴)، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۸ / احمد رضا، معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة (بیروت، دار مکتبة الحياة، ۱۳۷۷ق)، المجلد الثاني، ص ۱۳۳ / مجدالدین محمد بن یعقوب الفيروزآبادی، القاموس المحيط (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲)، الجزء الثالث، ص ۳۲۲-۳۲۳ / ابوالقاسم الحسین بن محمد الراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ط. الثانية (بی‌جا، مکتبة المرتضوية، ۱۳۶۲)، ص ۱۲۵ / احمد بن محمد بن علی المقرئ الفیومی، المصباح المنیر (بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱)، ج ۲-۱، ص ۱۴۳-۱۴۴ / محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس (بیروت، منشورات دار مکتبة الحياة، ۱۳۰۶ق)، ج ۶، ص ۳۱۵-۳۱۶ / سعید الخوری الشرتونی اللبناني، أقرب الموارد فی فصیح العربية و الشوارد (بیروت، مرسلی، الیسوعیه، ۱۸۸۹م)، ص ۲۱۵ / محمد معین، فرهنگ فارسی، ج پنجم (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۱۳۶۳.
- ۳- ابوهلال العسكري، معجم الفروق اللغوية (قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲)، ص ۱۹۳-۱۹۴ / محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس (بیروت، منشورات دار مکتبة الحياة، ۱۳۰۶ق)، ج ۶، ص ۳۱۵-۳۱۶.
4. Jonathan Crowther, *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (New York, Oxford University Press, 1995) / William Morris, *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language* (New York, American Heritage Publishing Co. 1973) / B.B.C, English, *BBC English Dictionary*, (London, Harper Collins Publishers, 1993) / Random House, *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (New York, Gramercy, 1995).
- ۵- محمد حسین الغروی الاصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب (قم، منشورات مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۱۸)، ج ۱، ص ۹.
- ۶- ر.ک. ابن سینا، الالهیات من الشفاء: مع تعليقات صدر المتألهين (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۳۰۶ / شهاب‌الدین

یحیی سهروردی: کتاب المشارع و المطارحات؛ در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کربن، ج دوم (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۱۱ / صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، ط. الثانية (قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۸۹ / ملأهادی سبزواری، شرح المنظومة: قسمة الحکمة، غرالفرائد و شرحها، مع تعلیقة حسن حسن زاده آملی، ج دوم (قم، نشر ناب، ۱۳۸۰)، ج ۲، ص ۱۰۰-۹۸ / حسن حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم (تهران، رجاء، ۱۳۶۵)، ص ۶۰ و ۵۴۷-۵۴۰ / صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، صححه و علّق علیه حسن حسن زاده آملی (تهران، مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۴)، الجزء الأول، ص ۱۴۷ / حسن حسن زاده آملی، أنه الحق: یازده رساله فارسی (فلسفی، منطقی، عرفانی) (بی جا، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۲۶۰-۲۶۲.

7. Right.

8. C.F. Thomas L. Carson & Paul K. Moser, *Morality and the Good Life* (New York, Oxford University Press, 1997), p. 373.

9. Ibid, p. 384.

۱۰- ویلیام کی. فرانکنا: فلسفه اخلاق (تهران: حکمت، ۱۳۸۰)، ص ۲۲۳ و ۲۲۵.

11. Morally good.

12. Wrong.

13. Morally evil.

14. C.F. Bittle N. M. Celestine, O.F. Cap, *Man and Morals: Ethics* (Milwaukee, The Bruce Publishing Co. 1950), p. 273.

۱۵- ر.ک. منجیبی مصباح، بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ص ۸۳.

۱۶- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر: سلسله بحث های فلسفه دین (قم، اسراء، ۱۳۷۵)، ص ۷۵.

۱۷- ر.ک. مرتضی انصاری، مکاسب (قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۸)، ج ۳، ص ۹ / السيد محمدکاظم الطباطبائی الیزدی، حاشیة المكاسب (قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۵۵؛ ج ۲، ص ۲ / محمدعلی اراکی: کتاب البیع (قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵)، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱ / عبدالله جوادی آملی: حق و تکلیف، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی (قم، اسراء، ۱۳۸۴)، ص ۲۵-۲۴.

۱۸- ر.ک. موسی بن محمد النجفی الخوانساری، منیة المطالب فی شرح المكاسب: تقریرات النائینی (قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸)، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۱۰۷ / میرزا هاشم آملی، المكاسب و البیع: تقریرات النائینی (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳)، ج ۱، ص ۹۲ / محمدکاظم آخوند خراسانی، حاشیة المكاسب: تحقیق سیدمهدی شمس الدین (تهران، وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۶)، ص ۴.

۱۹- ر.ک. محمدحسین الغروی الاصفهانی، حاشیة کتاب المكاسب، ج ۱، ص ۴۴.

۲۰- ر.ک. میرزا محمدعلی التوحیدی، مصباح الفقاهة فی المعاملات: تقریرات ابی القاسم الموسوی الخوئی (بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲)، الجزء الثاني، ص ۳۳۹-۳۴۲.

۲۱. ر.ک. سیدعلی حسینی شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المحرمة: تقریرات اباحت ابی‌القاسم الموسوی الخوئی (قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۹)، ج ۲، ص ۲۱-۲۰.
۲۲. ر.ک. روح‌الله الموسوی الخمینی، کتاب البیع (قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۲۶-۲۱ / سیدمحمد صدر، ماوراء الفقه (بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۶)، الجزء الثالث، ص ۲۳۳.
۲۳. ر.ک. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، تعریف و ماهیت حقوق (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷)، ج ۱، ص ۳۴-۳۱.
۲۴. ر.ک. محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق (تهران: کتاب‌خانه گنج دانش، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۱۶۶۹.
۲۵. ر.ک. محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ج پنجم (تهران: کتاب‌خانه گنج دانش، ۱۳۷۵)، ص ۱۵.
۲۶. ر.ک. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، ج نوزدهم (بی‌جا، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، ۱۳۷۴)، ص ۱۶۱.
۲۷. ر.ک. رمضان محمدابوالسعود و همام محمد محمود زهران، مبادئ القانون (المدخل للقانون الالتزامات) (الاسکندریة، دارالمطبوعات الجامعیة، ۱۹۹۸)، ص ۱۸۳.
۲۸. ر.ک. محمدتقی مصباح، حقوق و سیاست در قرآن: نگارش محمد محرابی (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷)، ص ۲۷-۲۵.
29. C.F. Stephen, D. Tansey, *Politics: The Basics* (London and New York, Rutledge, 2000), p. 60; همچنین ر.ک. میکائیل گاراندو، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری (تهران، نی، ۱۳۸۳)، ص ۲۶۲-۲۶۱.
۳۰. ر.ک. عبدالوهاب الکیالی و دیگران، موسوعة السياسة (بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۱)، ص ۵۵۳.
۳۱. ر.ک. علی آقابخشی و مینو افشاری‌راد، فرهنگ علوم سیاسی (تهران، چاپار، ۱۳۷۹)، ص ۵۱۱.
32. Entitlement.
33. C.F. Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction* (New York, Palgrave Macmillan, 2004), p. 185 / Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (London, Cornell University, 1993), p. 9.
۳۴. ر.ک. محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۱۲ / قدرت‌الله واحدی، مقدمه علم حقوق، ج دوم (تهران: کتاب‌خانه گنج دانش، ۱۳۷۶)، ص ۱۳-۱۶ / محمدتقی مصباح، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۴-۲۵ / مصطفی دانش‌پژوه و قدرت‌الله خسروشاهی، فلسفه حقوق: نسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی: ج ششم (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱)، ص ۱۶-۱۷. برخی نیز معنای اول را به «حقوق نوعی» و معنای دوم را به «حقوق شخصی» تعبیر کرده‌اند. (ر.ک. سیدعلی یشربی قمی، مقدمه علم حقوق و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ج دوم (قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۷۶)، ص ۱۴-۱۵).
۳۵. Law به معنای «قانون» است و jurisprudence به معنای «علم حقوق»، اگرچه به معنای «فلسفه حقوق» نیز

استعمال می‌شود. (ر.ک. بهمن آقایی، فرهنگ حقوقی بهمن (انگلیسی - فارسی) «تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸»، ص ۷۴۴ و ۷۶۵).

36. being right.

37. having a right.

38. Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 90 / Ronald Dworkin, "Rights as Trumps", in *Theories of Rights*, ed. by J. Waldron (Oxford University Press, 1984), pp. 188-190;

همچنین ر.ک. محمد راسخ، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش (تهران، طرح نو، ۱۳۸۱)، ص ۱۸۶ و ۲۲۵.

۳۹-واژه «حق» در قرآن کریم، به صورت اسمی و فعلی به کار رفته است. در شکل اسمی آن - که بیش از دو سست مورد است - هم به معنای «حق» در ترکیب «حق بودن» استعمال شده و هم به معنای «حق» در ترکیب «حق داشتن»؛ آیاتی مانند حج: ۶۲ / رعد: ۱۷ / یونس: ۳۵ / هود: ۴۵ / یوسف: ۵۱ / ابراهیم: ۱۹ / حجر: ۸۵ / نحل: ۳ به معنای «حق» در ترکیب «حق بودن» استعمال شده، و آیاتی مانند انعام: ۱۴۱ و ۱۵۱ / بقره: ۲۸۲، ۱۸۰، ۲۳۶ و ۲۴۱ / فرقان: ۶۸ / ذاریات: ۱۹ / معارج: ۲۴-۲۵ / روم: ۳۸ و ۴۷ و اسراء: ۲۶ به معنای «حق» در ترکیب «حق داشتن» به کار رفته است.

۴۰-ر.ک. مرتضی انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۱۶-۲۰ / موسی بن محمد النجفی الخوانساری، منیه الطالب فی شرح المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۴۱-ر.ک. محمد کاظم آخوند خراسانی، حاشیه المکاسب، ص ۴ / روح الله الموسوی الخمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۲۱-۲۲.

۴۲- میرزا محمد علی التوحیدی، مصباح الفقاهة فی المعاملات، الجزء الثاني، ص ۳۳۹-۳۴۲ / سید علی حسینی شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری، ج ۲، ص ۲۱.

43. C.F. Jermy Waldrom, *Theories of Rights* (New York, Oxford, 1984), p. 40 / Peter, Jones, *Rights* (New York, St. Martin's Press, 1994), pp. 26-28 / David Lyons, *Rights, Welfare, And Mill's Moral Theory* (New York, Oxford, 1994), pp. 23-28.

44. C.F. H. L. A. Hart, *Essays On Bentham: Jurisprudence and Political Theory* (New York, Oxford, 2001), pp. 68-69.

45. C.F. Moyra Grant, *Key Ideas in Politics* (London, Cheltenham, Nelson Thornes, 2003), p. 154.

46. C.F. Noel Malcolm, "Hobbes and Spinoza," in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by J. H. Burns, with the assistance of Mark Goldie (New York, Cambridge, 1991), p. 553/ Edwin Curley, "Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan," in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by Don Garrett (Cambridge, 1997), pp. 318-320/ Errol E. Harris, *Spinoza's Philosophy: An Outline* (London, Humanities Press, 1992), p. 103/ Roger Scruton, *Spinoza: A Very Short Introduction* (New York, Oxford, 2002), p.103.

47. C.f. Jules L. Coleman, *Risks and Wrongs* (Cambridge, 1992), p. 337 / Joel Feinberg, *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law* (New York, Oxford, 1984), p. 109 / Joel, Feinberg, "The Nature and Value of Rights," in *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*, ed. by G.W. Smith (London & New York, Routledge, 2002), v. 2, p. 125 / Carl Wellman, "Concepts of Rights," in *Encyclopedia of Ethics*, ed. by C. Becker, Lawrence, B. Becker, & Charlotte (New York, Routledge, 2001), v. 3, p. 1500.

48. C.f. Ronald Dworkin, "Rights as Trumps," in *Theories of Rights*, p. 153 / Carl Wellman, "Concepts of Rights" in *Encyclopedia of Ethics*, v. 3, p. 1501 / Jules L. Coleman, *Risks and Wrongs*, p. 337 / Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp. 188-189.

۴۹- ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۷۶.  
 ۵۰- ر.ک. همان، ص ۱۹۹ / مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج دوم (تهران، حکمت، ۱۳۶۶)، ج ۲، ص ۶۶-۶۴.

۵۱- ممکن است اشکال شود که اگر مفهوم «حق» از مقایسه میان صاحب حق و امور مذکور انتزاع می‌شود، باید بتوان پس از انتزاع حق، آن را بر صاحب حق حمل کرد. برای مثال، باید بتوان گفت: «علی حق است»، اما روشن است که چنین حملی صحیح نیست. در پاسخ می‌گوییم: اولاً، بحث در حوزه الفاظ و جواز و عدم جواز حمل نیست، بلکه بحث در تبیین معنای «حق» است. ثانیاً، این امر به ویژگی لفظ «حق» و لفظ «علت» (در مثال بیان شده) برمی‌گردد؛ و اگر در همان مثال بیان شده دقت شود علاوه بر اینکه مفهوم «علت» از مقایسه میان یک شیء با معلول به دست می‌آید، مفهوم علیت نیز از همین مقایسه به دست می‌آید. اما روشن است که مفهوم علیت قابل حمل بر شئی که علت است، نیست و نمی‌توان گفت: فلان شیء علیت است؛ همان‌گونه که صفات فعل خدای متعال مانند «خلق»، رزق، امانه و احیاء»، که از سنجش میان خداوند و موجودات ممکن از حیثیات خاصی انتزاع می‌شوند، قابل حمل بر خدای متعال نیستند و باید این امور را یا به صورت حمل اشتقاقی و یا حمل ذی‌هو بر خدای متعال حمل کرد. در محل بحث نیز می‌توان مفهوم «حق» را به صورت حمل ذی‌هو یا حمل هو هو بر صاحب حق حمل کرد.

۵۲- مانند اینکه حق مالکیت موجب می‌شود که دیگران بدون اذن مالک در آن ملک تصرف نکنند، با اینکه گزینه‌های مفروض برای دیگران، دخالت و عدم دخالت بوده و با حق مالک این گزینه‌ها دو وجهی محدودتر شده است.

۵۳- مراد از «موانع» اموری است که شامل مانع انجام فعل، مجازات‌ها و پیامدهای منفی فعل - که توجه به آنها فاعل را از انجام فعل بازمی‌دارد - و اعتراض به انجام فعل می‌شود.

۵۴- زیرا ماسوای خداوند معلول اویند و فرض تأثیر معلول بر علت و بازداشتن علت از انجام کاری محال است.

۵۵- در صورتی که آن موجود - مانند انسان‌های بیهوش، نوزادان، حیوانات و گیاهان - توان مطالبه نداشته باشد، موجودات دیگری که با او مرتبطند، اعم از اولیای او، مالکان او و خدای متعال، حق مطالبه دارند تا موجود مورد نظر بتواند به مطلوب خود دست یابد.



۵۶. علامه طباطبائی نیز حق را از اعتباریات بعد الاجتماع می‌داند و آن را به اختصاص یا امتیاز معنا می‌کند. (ر. ک. سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری «قم، دارالعلم، ۱۳۵۰»، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳ / سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ط. الثالثة «بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳»، ج ۲، ص ۵۴)
۵۷. ر. ک. مآهادی سبزواری، شرح المنظومة: قسم الحکمة، غرر الفوائد و شرحها، ج ۲، ص ۶۱.
۵۸. از جمله، ر. ک. عمر بن علی القزوينی الکاتبی، شرح الشمسية، ط. الثانية (قم، منشورات الرضی - زاهدی، ۱۳۶۳)، ص ۲۲-۲۴ / ابن سینا، الشفاء: الفن الخامس من المنطق فی البرهان، تحقیق ابوالعلاء العفیفی (قاهره، وزارة التربية و التعليم، ۱۳۷۵ق)، ص ۱۲۵-۱۳۴ / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰-۳۳.
۵۹. ر. ک. جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی یا بایه‌های اخلاق و وجدان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، ج دوم (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰)، ص ۱۶.
۶۰. ﴿قُلْ مَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبيراً﴾ (فتح: ۱۱)؛ بگو چه کسی می‌تواند در برابر خداوند از شما دفاع کند هرگاه زیانی برای شما بخواهد و یا اگر نفعی اراده کند؟ و خداوند به همه کارهایی که انجام می‌دهید آگاه است.
۶۱. ر. ک. محمدتقی مصباح، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۹۸-۹۹. برخی دیگر نیز حق را اعتباری محض می‌دانند و معتقدند: حق مانند ملکیت و زوجیت، نه دارای مابازای عینی است (مانند فوق و تحت) و نه از واقعیات عینی انتزاع می‌شود (مانند فوقیت و تحتیت). برای مثال، شارع مقدس اسلام درباره زن و مرد، تحت شرایط خاصی اعتبار زوجیت کرده که با توجه به این شرایط و تشریفات لفظی علاقه زوجیت پدید می‌آید. حق مانند ملکیت و زوجیت، از امور عقلایی است که عرف عقلا آنها را برای انتظامات امور اجتماعی، خانوادگی و فردی اعتبار می‌کند. (ر. ک. مهدی حائری بزدی، کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق «تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱»، ص ۱۹۱)
۶۲. ر. ک. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۳۰۰.
۶۳. ر. ک. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ص ۱۱۲۱-۱۱۲۲.
۶۴. ر. ک. محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة (قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵)، ص ۴۴۱-۴۴۲.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، حاشیه مکاسب، تحقیق سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۶.
- آقابخشی، علی و افشاری راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار، ۱۳۷۹.
- آقایی، بهمن، فرهنگ حقوقی بهمن (انگلیسی - فارسی)، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
- آملی، میرزا هاشم، مکاسب و البیع: تقریرات الثانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳، ج ۱.
- ابن سینا، الالهیات من الشفاء: مع تعلیقات صدر المتألهین: قم، بیدار، بی تا.
- الشفاء: الفن الخامس من المنطق فی البرهان، تحقیق أبوالعلاء عفیفی، قاهره، وزارة التریبه و التعلیم، ۱۳۷۵ق.
- ابن منظور، لسان العرب، قم، أدب الحوزة، ۱۴۰۵، ج ۱۰.
- ابوالسعود، رمضان محمد و زهران، همام محمد محمود، مبادئ القانون (المدخل للقانون الالتزامات)، الاسكندرية، دارالمطبوعات الجامعية، ۱۹۹۸م.
- احمدین فارس بن زکریا، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، المجلد الثانی.
- اراکی، محمدعلی، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵، ج ۱.
- اسماعیل ابن عباد، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴، ج ۲.
- التوحیدی، میرزا محمدعلی، مصباح الفقاهة فی المعاملات: تقریرات ابی القاسم الموسوی الخوئی، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲، الجزء الثانی.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ط. الثانیة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ق، الجزء الرابع.
- الخویری الشرتونی اللبناني، سعید، أقرب الموارد فی فصیح العربية و الشوارد: بیروت، مرسلی السوسعی، ۱۸۸۹م.
- ج ۱.
- الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ط. الثانیة، بی جا، مکتبة المرتضویه، ۱۳۶۲.
- الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، منشورات دارمکتبة الحیة، ۱۳۰۶ق، ج ۶.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، صححه و علّق علیه حسن حسن زاده آملی، تهران، مؤسسة الطباعة و النشر، ۱۴۱۴، الجزء الاول.

- ، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ط. الثانية، قم، مكتبة المصطفوي، ۱۳۶۸، ج ۱.
- الطباطبائي البيزدي، السيد محمد كاظم، حاشية المكاسب، قم، اسماعيليان، ۱۳۷۸، ج ۲-۱.
- الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط. الثالثة، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۳۹۳ق، المجلد الثاني.
- ، نهاية الحكمة، تصحيح و تعليقه غلامرضا فياض، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خميني، ۱۳۸۲، ج ۴.
- ، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۲.
- العسكري، ابو هلال، معجم الفروق اللغوية، قم، جامعة مدرّسين، ۱۴۱۲.
- الغروي الاصفهاني، محمد حسين، حاشية كتاب المكاسب، قم، منشورات مجمع الذخائر الاسلامية، ۱۴۱۸، الجزء الاول.
- الفراهيدي، ابو عبد الرحمن الخليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵، الجزء الثالث.
- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۲، الجزء الثالث.
- - الفزويني الكاتب، عمر بن علي، شرح الشمسية، ج دوم، قم، منشورات الرضى - زاهدي، ۱۳۶۳.
- الكيالي، عبد الوهاب و ديگران، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۱.
- المقري الفيومي، احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱، ج ۲-۱.
- الموسوي الخميني، روح الله، كتاب البيع، قم، اسماعيليان، ۱۳۶۶، ج ۱.
- النجفي الخوانساري، موسى بن محمد، منية الطالب في شرح المكاسب: تقريرات النائيني، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۸، ج ۱.
- انصاري، مرتضى، المكاسب، قم، مؤسسة الهادي، ۱۴۱۸، ج ۳.
- أنيس، ابراهيم و ديگران، المعجم الوسيط، ط. الرابعة، بي جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۲، ج ۱.
- جعفري لنگرودي، محمد جعفر، مبسوط در ترمينولوژی حقوق، تهران، كتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸، ج ۳.
- ، مقدمه عمومي علم حقوق، ج پنجم، تهران، كتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۵.
- جوادى آملی، عبدالله، حق و تكليف: تحقيق و تنظيم مصطفى خليلی، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
- ، فلسفه حقوق بشر: سلسله بحث‌های فلسفه دين، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- حائري يزدي، مهدي، كاوش‌های عقل عملي: فلسفه اخلاق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۱.

- حسن زاده آملی، حسن، آنه الحق: یازده رساله فارسی (فلسفی، منطقی، عرفانی)، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- —، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجاء، ۱۳۶۵.
- حسینی شاهرودی، سیدعلی، محاضرات فی الفقه الجعفری: المکاسب المحرمه: تقریرات ابحاث ابی القاسم الموسوی الخوئی، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۹، ج ۲.
- دانش بزره، مصطفی و خسروشاهی، قدرت الله، فلسفه حقوق: سلسله دروس اندیشه های بنیادین اسلامی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش: تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- رضا، احمد، معجم متن اللغة: موسوعة لغویة حدیثیة، بیروت: دار مکتبة الحیاه، ۱۳۷۷ق، المجلد الثاني.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق چاودان، نگارش علی ربیانی گلپایگانی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- سبزواری، مآهادی، شرح المنظومة: قسمة الحکمة، غرر الفرائد و شرحها، مع تعلیقة حسن حسن زاده الآملی، چ دوم، قم، ناب، ۱۳۸۰، ج ۲.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، کتاب المشارع و المطارحات، دن: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ج ۱.
- صدر، سیدمحمد، ماوراء الفقه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۶، الجزء الثالث.
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰، ج ۲.
- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ج ۱.
- —، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، چ نوزدهم، بی جا، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، ۱۳۷۴.
- گاراندو، میکائیل، لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نی، ۱۳۸۳.
- مرعشلی، نذیم و مرعشلی، أسامة، الصحاح فی اللغة و العلوم: تجدید صحاح العلامة الجوهری و المصطلحات العلمية و الفنية للمجامع و الجامعات العربية، بیروت، دارالحضارة العربية، ۱۹۷۴، ج ۱.
- مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.

- مصباح، محمدتقی؛ آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱.  
- —، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵.  
- —، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد محرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.  
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ج ۲.  
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ج ۱.  
- واحدی، قدرت‌الله، مقدمه علم حقوق، ج دوم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۶.  
- یثربی قمی، سیدعلی، مقدمه علم حقوق و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ج دوم، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۷۶.
- B.B.C. English, *BBC English Dictionary*, London, Harper Collins Publishers, 1993.
- Bittle, N. Celestine, M. Cap, O. F. *Man and Morals: Ethics*, Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1950.
- Carson, Thomas, L., and Paul K. Moser, *Morality and The Good Life*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Coleman, Jules L., *Risks and Wrongs*, Cambridge, 1992.
- Curley, Edwin, "Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan," in *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. by Don Garrett, Cambridge, 1997.
- Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London, Cornell University, 1993.
- Dworkin, Ronald, "Rights as Trumps," in *Theories of Rights*, ed. by J. Waldron, Oxford University Press, 1984.
- —, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- Feinberg, Joel, "The Nature and Value of Rights," in *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*, ed. by G. W. Smith, v.2, London and New York, Routledge, 2002.
- —, *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*, New York, Oxford, 1984.
- Grant, Moyra, *Key Ideas in Politics*, London, Nelson Thornes, 2003.
- Harris, Errol E., *Spinoza's Philosophy: an Outline*, London, Humanities Press, 1992.
- Hart, H. L. A., *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, New York, Oxford, 2001.

- Heywood, Andrew, *Political Theory: An Introduction*, New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- Hohfeld, Wesley Newcomb, *Fundamental Legal Conception*, London, Yale University Press, 1919.
- Jones, Peter, *Rights*, New York, St. Martin's Press, 1994.
- Lyons, David, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*, New York, Oxford, 1994.
- Malcolm, Noel, "Hobbes and Spinoza," in *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by J. H. Burns, with the assistance of Mark Goldie, New York, Cambridge, 1991.
- Scruton, Roger, *Spinoza: A Very Short Introduction*, New York, Oxford, 2002.
- Tansey, Stephen D., *Politics: The Basics*, London and New York, Routledge, 2000.
- Waldron, Jeremy, *Theories of Rights*, New York, Oxford, 1984.
- Wellman, Carl, "Concepts of Rights," in *Encyclopedia Of Ethics*, ed. by C. Becker, Lawrence, B. Becker, Charlotte, New York, Routledge, 2001.