

تبیین و نقد مفهوم حق در اندیشه مدرن با تکیه بر آراء حکمت متعالیه

محمد مهدی گرجیان عربی^۱

رضا آذریان^۲

چکیده

مفهوم حق یکی از پرکاربردترین واژه‌هایی است که در دانش‌های مختلفی همچون فلسفه، کلام، فقه، حقوق، سیاست، عرفان و اخلاق از آن استفاده می‌شود. این مفهوم را می‌توان از دو منظر اصلی مورد بررسی قرار داد. جنبه نخست، بعد واقعی و توصیفی مفهوم حق است که در علوم حقیقی از آن بحث می‌شود و جنبه دوم، بعد اعتباری و هنجاری آن است که در علوم انسانی و اجتماعی کاربرد ویژه‌ای دارد. هرچند تفکیک میان «حق بودن» و «حق داشتن» و تمایز میان دو کاربرد وصفی و اسمی مفهوم حق، مرز میان حقیقت و اعتبار را میان دانش‌های حقیقی و علوم اعتباری روشن می‌سازد، اما انحصار بحث حق در معنای مدرن آن (حق داشتن) در دانش فلسفه حق مدرن، به عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف، موجب توجه انحصاری نگاه فلسفی مدرن و غفلت از اندیشه حکمت متعالیه و نگرش ناب اعتقادی اسلامی بر این بحث خواهد شد. ما ضمن بررسی فلسفه حق در معنای مدرن، نخست چستی مفهوم حق در اندیشه حکمت متعالیه به مثابه نگرش عمیق اعتقادی، در دو عرصه حقیقی و اعتباری آن را واکاوی نموده، سپس به نقد مفهوم حق در اندیشه مدرن می‌پردازیم. ضمناً روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی و توصیفی است.

واژگان کلیدی

حق اعتباری، حق بودن، حق حقیقی، حق داشتن، حق مدرن، حکمت متعالیه.

۱. استاد، گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران. Email: mm.gorjian@yahoo.com
۲. رضا آذریان، دانش‌آموخته دکتری فلسفه حقوق، دانشکده فلسفه مضاف، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول). Email: Gmail: re.azarian@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۴

طرح مسأله

ظهور مفهوم حق^۱ در معنای مدرن آن، محصول نگاه مدرنیته در سده بیستم میلادی است. به همین جهت فیلسوفان و نظریه پردازان معاصر غربی، در تبیین مفهوم حق، خود را وامدار چنین اندیشه‌ای می‌دانند و در همین چارچوب به تشریح مسائل مربوط به حق می‌پردازند.

اثبات‌گرایان حقوقی با تکیه بر تفکیک‌پذیری میان قانون و اخلاق معتقدند حق در عصر مدرن در معنای جدید «حق داشتن» به کار می‌رود و بحث از معنای سنتی آن یعنی «حق بودن» در این دوره جایگاهی ندارد. ایشان معنای حق در این دو دوره را متفاوت می‌پندارند و معتقدین به ارتباط میان آن دو را دچار مغالطه‌ای آشکار می‌پندارند.^۲

مراد از «حق داشتن» در نظر نظریه پردازان اثبات‌گرای این سده، همان حق برآمده از قانون یا یک نهاد قانونی است که دولت یا یک نظام سیاسی یا قضایی بشری به آن اعتبار می‌بخشد و از آن حمایت می‌نماید. در این اندیشه، حق همواره با قانون موضوعه گره خورده است و هر جا که سخن از حقی رانده شود، در مرتبه پیشینی آن، قانونی از سوی مرجع صلاحیت‌دار بشری وضع شده است. به همین جهت حق در ترکیب «حق داشتن» امری صرفاً وضعی و قراردادی است و تابع جعل و اعتبار مرجع صلاحیت‌دار انسانی است.^۳

1. Right.

۲. در نگرش هارت، معتقدین به نظریه حقوق طبیعی، تفاوت معنای حق میان گزاره‌های توصیفی و گزاره‌های تجویزی را درک نکرده‌اند. از این رو، اعتقاد به حقوق طبیعی را می‌توان به یک مغالطه بسیار ساده تقلیل داد. قصور درک امکان تفاوت معنی میان عباراتی که در بردارنده واژه حق و قانون هستند مانند این می‌ماند که فرد معتقد به این نظریه تفاوت معنایی میان کلمات به کار رفته در این عبارات را نیافته باشد: «باید خود را برای خدمت سربازی معرفی کنی» و «اگر باد به سمت شمال بوزد، باید یخبندان پیش آید» (هارت، ۱۳۹۳: ۲۸۸).

۳. برخی نویسندگان نظیر دکتر محمد راسخ پیرو نظریه‌ی اثبات‌گرایان حقوقی، عقیده دارند پیدایش حق در تاریخ مغرب زمین، با تفکیک دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» مواجه بوده است. حق در معنای نخست، در مقابل باطل و در معنای دوم در مقابل تکلیف است. در نظر ایشان مفهوم حق داشتن در پی تلاش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در دوران مدرن پدید آمده است و از ابداعات و مشخصه‌های این دوران به شمار می‌رود. حق در این معنی با معنای اول کاملاً متفاوت بوده و ارتباطی میان آن دو برقرار نیست (ر.ک: راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴).

در مقابل حق در ترکیب «حق بودن» امری حقیقی و واقعی است و تابع وضع و قرارداد معتبر خاصی نمی‌باشد. این نوع حق، حقی است مستقل از قانون و مقدم بر آن که دولت یا نظام سیاسی یا حقوقی هیچ نقشی در پیدایش آن ندارد. به همین جهت در علم فلسفه یا علم اخلاق این کاربرد از معنای حق بیشتر مورد توجه قرار گرفته و کانون اصلی بحث را به خود اختصاص داده است. از این نوع حق به حق تکوینی نیز می‌توان تعبیر نمود. نگاهی گذرا به تبیین مفهوم حق در اندیشه فیلسوفان حقوق غرب شاهد بر این مطلب است که ایشان حق را از مفهوم متعالی خود افول داده، در افق حس و تجربه به تبیین محتوای آن پرداختند و از همین منظر به تدوین حقوق اساسی بشر همت گماشته‌اند. در مقابل اعتقاد راسخ به خداوند متعال در اندیشه اسلامی و تعالی بخشیدن حقوق انسانی در پرتو ذات او، زمینه را برای تبیین و تدوین حقوق بشر الهی آماده می‌کند.

حق در اندیشه فلاسفه حقوق مدرن

نظریه منفعت و نظریه انتخاب دو نظریه از مشهورترین نظریات موجود میان آراء فلاسفه حقوق غرب به شمار می‌رود. نظریه پردازانی چون جرمی بنتام^۱، رودلف ایرینگک^۲، جان آوستین^۳، دیوید لیونز^۴، نیل مک کورمیک^۵، جوزف رز^۶ و متیو کرامر^۷ از جمله کسانی هستند که نظریه سود و منفعت را درباره معنای حق پذیرفته‌اند و دانشمندانی چون ایمانوئل کانت^۸، هارت^۹، هانس کلسن^{۱۰}، کارل ولمن^{۱۱} نظریه انتخاب یا اراده را ترجیح

-Burke, 1987, pp104-107.

-نویان، ۱۳۹۰: ۲۳۲-۲۳۳.

1. Jeremy Bentham.
2. Rudolf Jhering.
3. John Austin.
4. David Lyons.
5. Neil MacCormick.
6. Joseph Raz.
7. Matthew Kramer.
8. Immanuel Kant.
9. Hart.
10. Hans Kelsen.
- 11 Carl Wellman.

داده‌اند (طالبی، ۱۳۹۳: ۵۷ و ۵۰).

هر یک از این دو نظریه دارای دو قرائت سنتی و مدرن می‌باشد که بیان اجمالی هر یک از این قرائت‌ها، ما را در نیل به هدف اصلی این پژوهش یاری خواهد نمود.

جرمی بنتام در تقریر نظریه سنتی تئوری منفعت بعد از تبیین انتزاع حق قانونی از قوانین موضوعه و انکار حق‌های اخلاقی و حقیقی، عقیده دارد که حق اساساً دربردارنده سود و منفعت است و هر انسانی که از تکلیفی سود می‌برد، دارای حق است (Bentham, 1970:220). منفعت در نظر بنتام همان لذت‌های مادی است و به عقیده وی هر قانون‌گذاری برای وضع قوانین باید لذت‌ها و الم‌های موجود را مورد دقت قرار دهد و امکانی فراهم آورد که بزرگ‌ترین لذت برای بیشترین افراد تحقق یابد (برونوفسکی، ۱۳۷۹: ۵۷۳). نیل مک کورمیک در بازخوانی نظریه سنتی بنتام عقیده دارد که هر تکلیفی سبب ایجاد حق نیست، بلکه تکلیفی موجب ایجاد حق می‌شود که برای اشخاص مشخص و معینی سود و منفعت قانونی ایجاد نماید. بنابراین اگر قانونی، موجب ایجاد منفعت برای اشخاص غیر معین شود، سبب ایجاد حق نمی‌شود (MacCormic, 1977:192). دیوید لیونز نیز در تقریر جدید از نظریه بنتام بر این عقیده است که یک شخص در صورتی صاحب حق می‌شود که منفعت به طور مستقیم به او اختصاص یابد و هدف از اعتبار و وضع قانون، سودرسانی به آن شخص باشد (Leyons, 1969:176). جوزف رز در تقریری نو از تئوری منفعت عقیده دارد شخص وقتی صاحب حق می‌شود که منفعت او که جنبه‌ای از خوشبختی اوست، سبب وجود تکلیف بر دوش دیگران شود. وی هر منفعتی را صالح برای ایجاد حق نمی‌داند، بلکه تنها منفعتی موجب حق است که جنبه‌ای از خوشبختی انسان در آن وجود داشته باشد و خوشبختی هر انسانی در زندگی بهتر و رفاه بیشتر است (Raz, 1986: 166, 289 و طالبی، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۲).

در مقابل نظریه منفعت، در تقریر سنتی از نظریه انتخاب یا اراده، کانت هر نوع رویکرد سودگرایانه و منفعت طلبانه را در تبیین مفهوم حق منتفی می‌داند. ایشان مفهوم حق را مفهومی پیشینی و محض، مربوط به حوزه عقل عملی می‌داند و معتقد است که مبنای اصلی حق، عقل است، نه خواست و گرایش و احساسات و آرزوهای ما (Edmundson,

32: 2004). از این رو مفهوم حق در نظر او وابسته به هیچ عنصر تجربی و احساسی نیست. به همین جهت کانت در کتاب «درس‌های فلسفه اخلاق»، در تعریف حق اینگونه می‌نویسد:

«حق تا آنجا که دال بر حجیت است عبارت است از انطباق رفتار با قاعده حق، تا آنجا که رفتار با قاعده اختیار یا امکان اخلاقی، در تضاد نباشد، و آن هنگامی است که رفتار با قانون اخلاقی در تضاد نیست. حق به معنای خاص عبارت است از مجموع الزام‌های خارجی تا آنجا که در عین حال فراگیر باشد» (کانت، ۱۳۷۸: ۵۶).

همچنین او در کتاب «فلسفه حقوق»، مفهوم حق را اینگونه تعریف می‌کند: «حق عبارت از مجموعه شرایطی است که به موجب آن گزینش یک نفر می‌تواند طبق قانون عام اختیار با گزینش فرد دیگری متحد شوند» (کانت، ۱۳۸۰: ۶۶).

با دقت در این دو تعریف می‌توان دریافت، کانت با توجه به دکترین قانون طبیعی که سابقه‌ای دیرینه در مباحث حکمت عملی در غرب دارد، منشأ پیدایش حق را، قانون عام مستفاد از عقل عملی محض معرفی می‌کند که همان قانون اخلاقی یا قانون طبیعی است. از اینرو او همواره سعی می‌کند که مبدأ حق‌ها را در عقل محض جستجو نماید تا جهان‌شمولی و ثبات آن قوانین، موجب استخراج حق‌های غیر قابل سلب، جهان‌شمول، فرا زمانی و فرا مکانی گردد.

هارت نظریه انتخاب را تبیینی برای حق‌های وضعی می‌داند. وی معتقد است که حق به معنای انتخاب و اعمال اراده و قدرت است و صاحب حق بنا بر میل خود می‌تواند آن را اعمال نماید. از نگاه هارت صرف صاحب نفع بودن، نه شرط لازم برای حق داشتن است و نه شرط کافی، بلکه حق شکلی از انتخاب است که صاحب حق می‌تواند اجرای تکلیف را در اختیار بگیرد (Hart, 2001: 184). نکته اصلی تقریر هارت این است که وی این انتخاب و اعمال اراده را ناشی از قوانین موضوعه می‌داند. به عبارت دیگر ابتدا قانون‌گذار باید با اعتبار و وضع یک قانون، قدرتی را به شخصی اعطا نماید تا او صاحب حق شود و اگر بخواهد بتواند آن را اعمال نماید.

علاوه بر اشکالات متعدد بنایی که بر نظریه منفعت و نظریه انتخاب مطرح شده^۱، می‌توان مهمترین اشکال بنایی این نظریات را در تبیین معنا و مفهوم حق، سیطره نگاه فلسفی مدرن بر آن‌ها تلقی نمود. فلسفه در دوران مدرن موجب شده است که گفتمان حق با هویتی متفاوت از قبل در این عصر ظهور نماید که چنین هویتی مرهون مبانی فلسفی و نگاه حکمی در جامعه غرب در این دوره است.

نگاه بسیاری از فلاسفه حقوق مدافع نظریه منفعت و همچنین نگاه هارت، به عنوان یکی از پیروان نظریه انتخاب با پیش زمینه اثبات‌گرایی حقوقی است. در این نوع نگاه فلسفی هر امری بیرون از تجربه فاقد ارزش است و شناسایی حق‌ها فقط از رهگذر امور تجربی و محسوس صورت می‌پذیرد. از این روست که حق در این گفتمان ناشی از منفعتی است که موجب زندگی بهتر در این دنیای مادی و رفاه بیشتر در آن می‌شود و یا خاستگاه حق را باید در قوانینی جستجو کرد که توسط قانون‌گذار خاص یا نهاد قانونی بشری وضع شده باشد. مفهوم حق در این دیدگاه فقط با شیوه علمی قابل شناسایی است و قانون‌گذار با روشی کاملاً تجربی به وضع قوانین و ایجاد تکالیف می‌پردازد. به همین جهت در این نظریه نمی‌توان از حق فراتر از حیطه حس و تجربه سخن راند و سخن از حق خدا و مجردات امری نامفهوم و بی‌معنی تلقی می‌شود.

نگاه کانت نیز به مسأله حق، نگاهی کاملاً ایده‌آلیستی و معرفت‌شناسانه است و تبیین گفتمان حق در نظر او فقط از رهگذر برقراری ارتباط با فلسفه انتقادی او امکان‌پذیر است. مطابق اندیشه وی، حق هویت خود را در جهان آگاهی به دست می‌آورد و معنای حق در بستر معرفت انسانی شکل می‌گیرد و جز این واقعیتی را نمی‌توان برای حق تصور نمود. این خرد ناب و عقل محض عملی است که ساختار و قواعد مربوط به حق را می‌سازد. مطابق این دیدگاه واقعیت برابر با آگاهی محض و خرد ناب است که با شیوه استعلایی^۲ می‌توان

۱. برای مشاهده این اشکالات بنایی به طور تفصیلی ر.ک: طالبی، ۱۳۹۳: ۴۹-۶۷ و نبویان، ۲۹۸-۱۳۹۰: ۳۱۲

به آن دست یافت. سوژه متافیزیکی^۱ یا خرد ناب در فلسفه کانت از جمله امور استعلایی است که زمینه معرفت را فراهم می‌آورد. البته باید توجه داشت که وصف متافیزیکی از نظر کانت، هم عرض معنای استعلایی است و با متافیزیک و مابعد الطبیعه سنتی فرق دارد. متافیزیک سنتی هویتی جوهری دارد، ولی متافیزیک در نظر کانت جوهر نیست و هویتی استعلایی دارد. در نظر کانت آگاهی انسان محدود به شرایط و اقتضائات و امکانات بشر است که سوژه استعلایی در برخورد با نفس الامر، این حقیقت را برای انسان ظاهر^۲ می‌سازد. بر این اساس انسان در پرتو سوژه با نفس الامر آشنا می‌شود و به همین دلیل است که اگر سوژه نباشد، معرفت محال می‌شود.

با توجه به این تفسیر، واقعیت و حقیقت در نظر کانت، همان ایده‌های موجود در ذهن است که انسان در پرتو برخورد سوژه با نفس الامر در خویش ایجاد می‌نماید. در حقیقت موجود از آن حیث که متعلق آگاهی است برای ما نمایان می‌شود و در این دیدگاه موجود برابر آگاهی است و این دو از هم تفکیک ناپذیرند.

البته باید توجه نمود که سوژه استعلایی کانت به سطح آگاهی‌های نظری محدود نمی‌شود و به آگاهی‌های عملی نیز سرایت می‌کند. ایده‌ها از نظر او اعم از نظری و عملی است. فاعل شناسا از آن حیث که در بستر آگاهی‌های نظری قرار می‌گیرد، نظری است و از آن حیث که در بستر آگاهی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، عملی است. از این روست که کانت در کتاب «مابعد الطبیعه اخلاق»، افق‌های گسترده‌ای را برای آگاهی ناب در عرصه اخلاق و حقوق طراحی می‌کند و در مقدمه «نقد عقل عملی»، «قوه عقل عملی «آزادی استعلایی»^۳ را تأسیس می‌کند (Kant, 1999: 139). او عقیده دارد که با نگاهی غیر پدیداری و غیر تجربی به انسان، می‌توان به قانون نامشروط و مطلق اخلاقی و حقوق دست

۱. سوژه و فاعل شناسا در نظر کانت امری جزئی و شخصی نیست، بلکه امری استعلایی است. در حقیقت سوژه مقام جمع‌الجمعی است که تمام حدود و اقتضائات و امکانات انسانی برای حصول آگاهی در آن جمع شده است. بنابراین دیدگاه کانت هر چند سوپژکتیو است، ولی نسبییت در فهم را نتیجه نمی‌دهد. زیرا همه انسان‌ها در برخورد با این سوژه استعلایی درک مساوی نسبت به نفس الامر پیدا می‌کنند.

2. Appearance.

3. Transzendente Freiheit(transcendental freedom).

یافت و گزاره‌های کلی درباره آن مطرح نمود و از همین رهگذر می‌توان به تبیین مفهوم حق پرداخت. در اندیشه کانت، با توجه به ایده اتونومی، این عقل ناب و خودبنیاد است که مفهوم حق را می‌سازد و سخن راندن از عقل خداداد در این اندیشه جایگاهی ندارد.

حق در اندیشه حکمت متعالیه

نگاه دیگر در نقد دیدگاه مدرن، تبیین جایگاه حق از منظر حکمت متعالیه اسلامی است. مهمترین اصلی که فصل ممیز حکمت متعالیه از سایر حکمت‌های پیشین گردیده، مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است، به طوری که حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی متوقف بر این اصل بوده و در ابواب مختلف فلسفه رد پای این اصل کاملاً مشهود است. به عنوان نمونه بحث‌های تشخیص وجود، تشکیک، حرکت جوهری از مهمترین مسائل فلسفه صدرایی به شمار می‌روند که از لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند.

طرح این اصل در حکمت متعالیه موجب تحولی شگرف در تصویر بسیاری از مسائل فلسفی گشت، به طوری که ملاصدرا به کمک این اصل تفاسیر جدیدی از مفاهیم فلسفی ارائه نمود. در پرتو این نگاه نو می‌توان تصویری از حق در شعاع نگاه وجودی ارائه نمود. با توجه به آموزه‌های حکمت متعالیه می‌توان بحث حق را در دو حوزه مطرح نمود. حوزه نخست، بعد حقیقی و واقعی حق است و حوزه دوم، بعد اعتباری و وضعی آن. در حوزه نخست می‌توان بحث را از دو منظر مورد دقت قرار داد. منظر اول، جنبه حق بودن و منظر دوم، بعد حق داشتن. البته باید توجه داشت که مراد از حق بودن و حق داشتن در این بحث با حق بودن و حق داشتن در معنای مدرن آن در فلسفه غرب متفاوت است که در ادامه به تشریح آن پرداخته خواهد شد.

سنخ مفهوم حق از کدام دسته از مفاهیم است؟

یکی از سوالات مهم در تبیین مفهوم حق، سنخ‌شناسی مفهوم آن است. مفهوم حق به عنوان یک مفهوم کلی از کدام دسته از مفاهیم به شمار می‌رود؟ آیا مفهوم حق، معقول اولی است و از ماهیات انگاشته می‌شود؟ یا اینکه معقول ثانی است و از مفاهیم منطقی یا فلسفی به شمار می‌رود؟

به نظر می‌رسد که برای پاسخ به این سوال نمی‌توان همه حوزه‌های حق را با یک نگاه تحت یک سنخ از این مفاهیم قرار داد و باید میان بعد توصیفی و واقعی مفهوم حق با بعد هنجاری و اعتباری مفهوم حق تفکیک نمود.

برای تبیین این مطلب نیاز به ذکر سه نکته است:

نکته اول اینکه در فلسفه اسلامی «اعتباری» در معانی متعدد و اصطلاحات متنوعی به صورت مشترک لفظی به کار رفته است که از آن جمله می‌توان به اصطلاحات زیر اشاره نمود:

۱. معقولات فلسفی: معقولات فلسفی در مقابل معقولات ماهوی (معقولات اولی) و معقولات منطقی، مفاهیم اعتباری نامیده می‌شوند. مراد از اعتباری بودن این نوع از مفاهیم، انتزاعی بودن آنهاست، زیرا این مفاهیم در عالم واقع مصادیق مستقل ندارند و در ضمن وجودات دیگر معنی پیدا می‌کنند. به تعبیر مشهور فلاسفه، معقولات فلسفی دارای عروض ذهنی و اتصاف خارجی هستند. البته باید توجه داشت که مطابق مشرب اصالت ماهیت می‌توان گفت که معقولات فلسفی صرفاً از احکام موجودات هستند و هیچ واقعیت و ما بزاء حقیقی ندارند و نمی‌توان مصداقی برای آنها در خارج فرض نمود، اما مطابق مکتب اصالت وجود این نوع از مفاهیم دارای مصداق حقیقی و واقعی در خارج هستند، هر چند که دارای وجود و تعیین خاصی نباشند. به عنوان مثال مفهوم وجود و وجوب و وحدت دارای وجود خاص و تعیین منفرد در مقابل سایر موجودات نیستند (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

۲. اعتباری در مقابل اصیل: اصیل در این اصطلاح به معنای منشأ اثر بودن در خارج است و اعتباری در مقابل آن قرار می‌گیرد. از این اصطلاح در بحث «اصالة الوجود و اعتباریه الماهیه» استفاده شده است.

۳. وهمیات: مفاهیمی که به هیچ وجهی دارای مصداق خارجی نیستند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند، مانند مفهوم سیمرغ.

۴. مفاهیم استعاری: معانی تصویری یا تصدیقی که تحققی ماوراء ظرف عمل ندارند و از مفاهیم نفس الامر حقیقی، عاریه گرفته می‌شوند، اعتباری نامیده می‌شوند. به عنوان مثال، اعتبار مالکیت مال برای زید که از مالکیت نفس نسبت به قوا عاریه گرفته شده است

و اعتبار ریاست رئیس جمهور بر ملت که از ریاست سر بر بدن عاریه گرفته شده است و وجه این استعاره نیاز عملی و جلوگیری از هرج و مرج در زندگی اجتماعی افراد است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۰۸-۱۰۱۰).

نکته دوم اینکه ادراکات انسان در یک تقسیم اولیه به سه قسم تقسیم می‌شود. دسته اول ادراکاتی هستند که در مقام تطابق با واقع و نفس الامر هستند و با واقع مطابقت دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات حقیقی گفته می‌شود. مانند قضیه «الله موجود است». دسته دوم انکشافات و انعکاسات ذهنی هستند که در مقام تطابق با واقع می‌باشند، ولی با واقعیت مطابقت ندارند. این نوع ادراکات، ادراکات وهمی یا وهمیات نامیده می‌شوند. مانند قضیه «سیمرغ موجود است». دسته سوم ادراکاتی هستند که اساساً در مقام تطابق با واقع و نفس الامر نیستند، بلکه فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی و اجتماعی آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارند. به این نوع ادراکات، ادراکات اعتباری اطلاق می‌شود. مانند اعتبارات و انشائاتی که عقلاً در زندگی اجتماعی به وضع آن‌ها مبادرت می‌نمایند. ویژگی این نوع ادراکات این است که ارزش منطقی ندارند، تابع احتیاجات طبیعی موجودات زنده هستند، قابل تکامل و ارتقاء هستند و نسبی، موقت و غیر ضروری می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱/۳۸-۳۹ و ۲/۱۴۳-۱۴۴). باید دقت داشت که مراد از اعتباری در این اصطلاح همان اعتباری به معنای چهارم در نکته اول می‌باشد.

نکته سوم اینکه باید توجه داشت تقسیم مفاهیم به تصور و تصدیق، جزئی و کلی، معقول اولی و ثانی منطقی و فلسفی و ... مربوط به ادراکات حقیقی می‌باشد، نه ادراکات اعتباری به معنای ادراکات استعاری (معنای چهارم از اعتباری در نکته اول) (همان، ۱۴۳/۲).

با توجه به این سه نکته اصلی معلوم می‌شود که در سنخ‌شناسی مفهومی حق، باید میان بعد حقیقی و اعتباری این مفهوم تفکیک نمود. حق در کاربرد حقیقی و واقعی، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شود و در ردیف مفاهیم همچون وجود، تشخیص، وحدت و علیت قرار می‌گیرد. از این منظر مساوقت وجود و حق در حکمت صدرایی قابل توجه است و حق، یکی از صفات حقیقیه وجود بماهو وجود به شمار می‌رود. به همین علت، سعه و ضیق حق وابسته به سعه و ضیق وجود است و در سایه آن معنی می‌شود.

مفهوم حق در این عرصه، از مفاهیم بدیهی اولی است که قابلیت تعریف حدی و

رسمی ندارد. به جهت اینکه از یک طرف مفهوم حق در محدوده مفاهیم ماهوی نمی‌گنجد، حال آنکه تعریف در حیطه مفاهیم ماهوی و معقولات اولی قابل طرح است و از سوی دیگر مفهوم حق، مفهومی بسیط و غیر ماهوی است و این بساطت مانع از وجود اجزاء حدّ و رسم از جنس و فصل و عرض خاص در مقام خواهد شد. با وجود این، تعریف حقیقی برای حق معنی ندارد و تعاریف در مقام، تعاریف لفظی و شرح الاسمی هستند.

اما حق را در کاربرد اعتباری و وضعی آن نمی‌توان از معقولات فلسفی به شمار آورد. به جهت اینکه چنین مفهومی از مفاهیم اعتباری به معنای چهارم در مقدمه اول است و تبیین آن به اعتبار معتبر بستگی دارد. حق در این عرصه در مقام حکایت و واقع‌نمایی نیست تا بتوان در میان اقسام معقولات در پی سنخ چنین حقی بود، بلکه واقعیت و حقیقت آن به نفس اعتبار و وضع واضح باز می‌گردد. به همین دلیل برای تبیین مفهوم حق اعتباری باید در پی کلام معتبر و چگونگی اعتبار او بود. در این مقام معتبر ممکن است که خداوند متعال و یا فرد یا گروه خاص از انسان‌ها باشد.

با توجه به این مطلب می‌توان پی برد که جستجوی معنای فقهی و حقوقی حق در عالم واقعیت، موجب خلط میان حقیقت و اعتبار خواهد شد. البته بیان این مطلب هیچ منافاتی با منشأ اعتبار که یک امر حقیقی است، ندارد. به دلیل اینکه معمول اعتبارها برای دستیابی به یک مصلحت حقیقی و واقعی وضع شده‌اند و مصلحت از مقوله حقیقت است، ولی اعتبار از مقوله حقیقت نیست. اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی هستند، آثار واقعی و حقیقی دارند.

جنبه توصیفی مفهوم حق

همان‌طور که اشاره شد، حق حقیقی را می‌توان از دو منظر حق بودن و حق داشتن مورد بحث قرار داد.

حق در ترکیب حق بودن در مقابل باطل قرار می‌گیرد. هر چیزی که دارای حقیقت و ثبوت و واقعیت باشد، حق نامید می‌شود و هر چیزی که از وجود بهره‌ای نبرده باشد و دارای واقعیت و ثبوتی نباشد، باطل نامیده می‌شود. از این روست که صدرالمتألهین شیرازی در کتاب شریف اسفار چهار معنی را برای حق ذکر می‌نماید که اشاره به همین معنی از حق دارد. این معانی عبارتند از:

۱. مطلق موجودهای خارجی. بر این اساس حق بودن هر چیزی به نحوه وجود عینی و خارجی آن بازمی‌گردد.

۲. وجود دائمی.

۳. وجود واجب تعالی. این مطلب با توجه به نظر دقیق ملاصدرا درباره وحدت شخصیه وجود و تشکیک اخص الخاصی است که جز خداوند متعال حق نیست و بقیه موجودات عالم باطل و هلاک محض اند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (لقمان/۳۰).

۴. عقد یا قولی که واقع مطابق با آن باشد. البته علامه طباطبایی عقیده دارد که حق وصف موجود خارجی است و قضیه از آن حیث که ادعای حکایت از وجود عینی را دارد، متصف به حق بودن می‌شود (صدر المتألهین، ۱۴۳۰: ۱۰۹).

با توجه به مبنای ملاصدرا در بحث تشکیک وجود یا به یک معنی تشکیک در مظاهر وجود و تفسیر خاص ایشان از علت و معلول و وجوب و امکان، می‌توان حق را نیز دارای مظاهر و تجلیات متعددی دانست و به قدر سعه وجودی از حق برخوردار است.

حقیقت وجود طبق اصول حکمت صدرایی، امری بسیط است و تشخص آن به نفس ذات خداوند متعال به عنوان واجب الوجود بالذات می‌باشد. بر این اساس حق بودن او، امری بالذات و اصیل است و هر چیزی غیر از او باطل و هلاک محض می‌باشد. او حق اصیل است و هر حقیقتی از او سرچشمه می‌گیرد، بلکه پرتو وجودی اوست. اما غیر از او از ممکنات عالم، از حیث امکان ماهوی، به جهت لاقتضاء بودن و از حیث امکان فقری، به جهت عین ربط و فقر بودن، باطل محض هستند. مگر اینکه به واسطه فیض حق تعالی، وجوب بالغیر پیدا نمایند و از باب ظهور و تجلی بودن ذات حق، پا به عرصه هستی امکانی نهند.

از این منظر می‌توان خداوند متعال را حق اصیل و بالذات دانست و غیر از او از جهت اینکه ظهور و تجلی او هستند، حق غیری یا بالعرض هستند. البته با توجه به تشکیک در تجلیات و ظهورات، می‌توان نظام تشکیکی را در حق نیز تسری داد و آن را در ظهورات حضرت حق نیز بیان نمود.

از منظر دوم، حق در ترکیب حق داشتن نیز می‌تواند از حیث توصیفی مورد دقت قرار

داد. زیرا از حیث وجودی، حق داشتن متفرع بر حق بودن است و تا وجودی حق نباشد، نمی‌تواند صاحب حق باشد. به عبارت دیگر، داشتن حق متفرع بر حق بودن است، چرا که حق بودن مفاد هلیه بسیطه^۱ و حق داشتن مفاد هلیه مرکبه^۲ است، و هلیه بسیطه تقدم وجودی بر مرکبه دارد.

حق در این معنا مرادف با اراده، اختیار یا قدرت و سلطنت و یا منفعت نیست، بلکه حق مفهومی در کنار این مفاهیم و غیر از آنهاست. حق امری است که هر فاعلی در انجام فعلش برای رسیدن به کمال و دارایی حقیقی، واجد آن می‌باشد. از این منظر حقیقت حق، نوعی کمال و دارایی است که صاحب آن به واسطه این کمال، فعلی را برای رسیدن به کمال دیگری انجام می‌دهد. بنابراین صاحب حق، حقیقتاً واجد صفتی وجودی است که برای وصول به غایت کمالی خاص از آن بهره می‌برد.

از این منظر در نظام حکمت متعالیه چون خداوند متعال، حق اصیل و بالذات است و منشأ تمام کمالات در عالم هستی است و هر کمالی که برای او ممکن به امکان عام باشد، برای او واجب است، صاحب هر حقی در این عالم است و باقی موجودات عالم عین نیاز و ابستگی به او هستند و به اذن وجودی او صاحب حق می‌شوند. از جمله حق‌هایی که در این قسم می‌توان نام برد عبارتند از: حق خلقت، حق تصرف در مخلوقات، حق مالکیت حقیقی، حق تشریح و ...

از منظر حکمت متعالیه، سعه و ضیق حق بستگی به سعه و ضیق وجودی دارد. بر این اساس موجودات به اندازه سعه وجودشان از حق برخوردارند، چرا که موجودات مجرد سعه وجودی بیشتری نسبت به موجودات مادی و عالم مادیات دارند و از این رو از حق بیشتری بهره می‌برند.

در عالم ماده که عالم حرکت و تغییر و تبدیل قوه به فعل است، حقیقت حق به

۱. مراد از هلیه بسیطه، قضیه‌ای است که از وجود یا عدم وجود چیزی سخن می‌گوید. به عنوان مثال «خدا موجود است»، «فرشته موجود است» و «شانس وجود ندارد».

۲. مراد از هلیه مرکبه، قضیه‌ای است که از اوصاف یا احکام چیزی سخن می‌گوید. به عنوان مثال «خداوند متعال حکیم است»، «فرشته مجرد است».

صورت امری بالقوه در نهاد موجودات مادی وجود دارد. یعنی هر موجود مادی، دارای این قوه است که به اندازه فعلیت یافتن خویش به کمال حقیقی لائق خود دست یابد.

در فاعل‌های طبیعی مادون انسان که در فاعلیت آن‌ها علم دخیل نیست، با توجه به نظام احسن که غایت و مطلوب خداوند متعال است، غایت کمالی آن‌ها همان منتهای فعل و حرکت آن‌هاست. به عنوان مثال فاعل‌های نباتی یا حیوانی و همچنین فاعل انسانی از حیث نفس نباتی یا حیوانی‌شان، دارای چنین حقوقی هستند. البته از آنجا که این حیث به طبیعت باز می‌گردد باید برای شناخت چنین حقوقی به علمای علم طبیعی مراجعه نمود.

حق تحصیل جهت تحصیل مواد اولیه غذایی، حق الصاق جهت رساندن مواد غذایی به اجزاء، حق تغییر برای تغییر مواد به شیء جدید، حق نمو جهت رشد و نمو و تکامل، حق حس نمودن جهت حواس ظاهری و باطنی، حق خیال جهت حفظ معلومات حسی و ... از جمله این حقوق هستند.

اما در فاعل بشری و بعد انسانی، با توجه به اینکه علم در فاعلیت او دخیل است، آنچه که به عنوان غایت تصور نموده و موجب انگیزه برای حرکت او گشته است، در رسیدن به کمال مؤثر است. از این رو مراتب شدت یا ضعف کمال بسته به قوه‌ای دارد که به کار گرفته شده است. غایت قوه مدرکه، مطابق علم و ادراک است. اگر ادراک عقلی بود، غایت عقلی است و اگر حسی یا خیالی بود، غایت حسی و خیالی است. قوای شوقیه و عامله مطابق این علم و ادراک عمل می‌کنند. حق تعقل به عنوان مهمترین حق در این نوع از فواعل مطرح است.

جنبه اعتباری مفهوم حق

با توجه به این که عالم ماده عالم تراحم است و انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود در استیفاء از حقوق مشترک دچار تعارض می‌شوند، برای حفظ نظام اجتماعی و رفع احتیاجات این نوع نظام، به اعتبار حق‌هایی جهت جلوگیری از این تراحمات و تعارضات نیاز است. به عنوان مثال اگر باغی پر از درختان میوه وجود داشته باشد و هر انسانی بخواهد برای حفظ حیات خود از این باغ بهره ببرد و یا خانه‌ای با امکانات رفاهی وجود داشته باشد و هر کسی خود را در استفاده از این امکانات صاحب حق بداند و برای استیفاء حق خود به جنگ با دیگران برود، دیگر هیچ نظمی باقی نمی‌ماند و چه بسا حقوق حقیقی بسیاری از

این افراد در این بی‌نظمی پایمال خواهد شد. بر این اساس برای حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، نیاز است که انسان از قوه جعل و اعتبار خویش بهره برد و یا به اعتبارهای خالق خود گردن نهد و هنجارها و ارزش‌های به دست آمده از این اعتبارات را ارج نهد.

البته باید توجه داشت، در نگاه اسلامی، قوانین موضوعه بشری بر پایه عقل خداداد(نه عقل خودبنیاد) در طول قوانین موضوعه الهی است، چرا که اصل اساسی در این نظر، الهی بودن قانون است و در پی آن و با اذن از جانب خداوند متعال، انسان‌ها نیز دارای حق وضع قوانین خواهند بود. از این رو ابن سینا در نمط هشتم اشارات، یکی از لوازم اجتماعی بودن انسان را داد و ستد بر مبنای عدالت بیان می‌کند. عدالتی که از قانون مقرر گشته از جانب شارع و مقننی الهی تعیین می‌شود. از این رو در نظر ایشان، شناسایی قانون موضوعه الهی موجب پی‌ریزی و پایداری عدالت اجتماعی خواهد شد و زمینه زندگی عادلانه و بهجت و سعادت عاقلانه را فراهم می‌سازد(ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱۴۴).

همان‌طور که مطرح شد، هر چند این نوع از پدیده‌های جعلی که مرهون زندگی اجتماعی انسان‌هاست، صرف اعتبار و جعل هستند، ولی آثار حقیقی و واقعی بر آن‌ها مترتب می‌شود. از این رو برای تبیین هویت این معجولات نیاز است که به اعتبارات شارع مقدس یا اعتبارات جعل شده از ناحیه عقلاء مراجعه نمود. البته در کیفیت تبیین مفهوم حق در این عرصه اختلافاتی بین فقها مطرح است که ریشه این اختلافات به شناخت اعتبار معتبر و لوازم و جوانب آن باز می‌گردد.

شیخ انصاری عقیده دارد که حق نوعی سلطنت فعلی است و در مقابل ملک قرار می‌گیرد. از این رو صاحب حق بر متعلق آن دارای سلطنت است(انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۳). برخی دیگر همچون فخر المحققین، حق را از قبیل ملک معرفی نموده‌اند(فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۴۸۲/۲). محقق نائینی حق و ملک را یک چیز می‌داند و معتقد است که حق همان ملک ضعیف است و ملک همان حق قوی. حق در نظر ایشان سظنت ضعیف بر مال، منفعت و عین است و جامع میان حق و ملک، همان اضافه حاصل از جعل مالک حقیقی برای صاحب اضافه می‌باشد که از آن به واجدیت و دارا بودن تعبیر می‌شود. این اضافه اگر خودش یا متعلقش تام و کامل باشد، ملک نامیده می‌شود و اگر ضعیف باشد، حق نام دارد.

مانند حق مرتهن نسبت به عین مرهونه که از حیث خود اضافه ضعیف است و مانند حق تحجیر و حق خیار که از حیث متعلق اضافه دچار ضعف می‌باشد (نائینی، ۱۳۷۳: ۴۱/۱). با توجه به بیان محقق نائینی مشخص می‌شود که ایشان نوعی تشکیک میان حق و ملک قائل است و آن‌ها را مراتب شدید و ضعیف اضافه می‌داند.

محقق اصفهانی، تشکیک مطرح شده از جانب مرحوم نائینی را خلط میان حقیقت و اعتبار دانسته است و تشکیک اصطلاحی را در امور اعتباری جاری نمی‌داند. به همین جهت ایشان معتقد است که شدت و ضعفی که در تشکیک فلسفی مطرح می‌شود، در اموری اعتباری چون ملک و حق جریان ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱۹/۱).

البته برخی از فقها در دفاع از محقق نائینی مراد از تشکیک را در کلام ایشان، تشکیک اصطلاحی در باب فلسفه نمی‌دانند، بلکه مقصود از تشکیک در این بیان، همان تعبیر عرفی آن است که سلطنت بر شیء را در ملکیت، به لحاظ تمام جهات آن ثابت می‌داند و در حق، نسبت به بعض جهات. بر این اساس مرحوم نائینی تشکیک غیر اصطلاحی را در یک امر اعتباری معتقد است (حسینی حائری، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۱).

حضرت امام خمینی ره معتقد است که حق، دارای هویتی اعتباری است که گاهی متعلق جعل شارع مقدس قرار می‌گیرد و گاهی مورد وضع عقلاء. متبادر فهم عرف و ارتکاز عقلاء این است که حق، نه ملک است و نه سلطنت و نه مرتبه‌ای از مراتب آن دو، بلکه مفهوم حق یکی از احکام وضعی است و در تمام مصادیق و اقسام حق مشترک معنوی است و دارای معنای واحدی می‌باشد. حق معنایی بسیط دارد که ممکن است که متعلق این معنای بسیط متفاوت باشد. گاهی متعلق آن بیع است و گاهی منفعت و ... (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۹/۱-۴۰).

با توجه به بیان بالا روشن می‌شود که حق در منظومه علوم اعتباری چون فقه، امری اعتباری است و به تصریح بسیاری از فقها، این مفهوم، وجود حقیقی و واقعی ندارد. بر این اساس برای تبیین مفهوم حق باید به متبادر عرفی از این مفهوم و ارتکازات شرعی از آن مراجعه نمود.

نتیجه گیری

برخلاف نگرش اعتقادی اسلامی خدامحور، اندیشمندان غربی در تبیین مفهوم حق، خود را وامدار نگاه فلسفی مدرن می‌دانند و در چارچوب نگرش انسان‌محور به تشریح مسائل مربوط به حق می‌پردازند. ایشان حق را از مفهوم متعالی خود افول داده‌اند و در افق حس و تجربه به تبیین محتوای آن پرداخته‌اند. به همین جهت نگاه پوزیتیویسم حقوقی در تبیین مفهوم حق نگاه غالب در این عرصه است. در این نگاه با توجه به تز تفکیک‌پذیری میان حقوق و اخلاق، حق حقیقی جایگاهی ندارد و حق تنها در معنای حق داشتن به کار می‌رود.

در مقابل، با توجه به آموزه‌های حکمت متعالیه و اندیشه ناب اسلامی می‌توان بحث حق را در دو حوزه مطرح نمود. حوزه نخست، بعد حقیقی و واقعی حق است و حوزه دوم، بعد اعتباری و وضعی آن، و در حوزه نخست می‌توان بحث را از دو منظر مورد دقت قرار داد. منظر اول، جنبه حق بودن که هر چیزی که دارای حقیقت و ثبوت و واقعیت باشد، حق نامیده می‌شود. خداوند متعال در این منظر حق اصیل و بالذات است و سایر حق‌ها در پرتو این حق اصیل معنی می‌یابد. منظر دوم، بعد حق داشتن که هر امری است که هر فاعلی در انجام فعلش برای رسیدن به کمال و دارایی حقیقی، واجد آن می‌باشد، حق نامیده می‌شود. در حوزه دوم، یعنی بعد اعتباری و وضعی حق، چون مفهوم زائیده اعتبار و جعل معتبر است، برای تبیین هویت آن باید به ارتکاز اعتباره کننده آن مراجعه نمود.

البته باید توجه داشت که مراد از حق بودن و حق داشتن در منظومه اندیشه خدامحور حکمت متعالیه با حق بودن و حق داشتن در معنای مدرن آن در فلسفه غرب متفاوت است.

فهرست منابع

منابع فارسی

کتاب‌ها

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیها*، ج ۱، قم: دفتر نشر الكتاب.
۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸)، *حاشیه کتاب المكاسب*، قم: نشر أنوار الهدی.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، *المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات*، قم: نشر کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. برونوفسکی، ج و مازلیش، ب (۱۳۷۹)، *سنت روشنفکری در غرب: از لئوناردو تا هگل*، ترجمه لیلا سازگار، آگاه، تهران.
۵. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳)، *فقه العقود*، قم: نشر مجمع اندیشه اسلامی.
۶. خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۹)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۷. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت*، ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو.
۸. صدر المتألهین (صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی) (۱۴۳۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث.
۹. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳)، *درآمدی بر فلسفه حق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۸)، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۲. (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، مترجم منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۱۳. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۸۷)، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: نشر اسماعیلیان.

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات صدرا.
۱۵. (۱۳۸۶)، شرح مختصر منظومه، قم: انتشارات صدرا.
۱۶. نائینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۳۷۳)، *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*، به تقریر موسی بن محمد نجفی خواساری تهران: المکتبه المحمديه.
۱۷. نوبیان، سید محمود (۱۳۹۰)، *تاریخچه و مفهوم حق*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۸. هارت، هربرت (۱۳۹۳)، *مفهوم قانون*، ترجمه محمد راسخ، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

منابع انگلیسی

19. Books:
20. Bentham, Jeremy (1987), "*Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution*" [1794] in J. Waldron ed., in *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London and New York, Methuen, pp. 46-69.
21. Bentham, Jeremy (1970), *Of Laws in General*, H.L.A.Hart(ed.), London, Athlone press.
22. Burke, Edmund (1987), "*Reflections on the Revolution in France*" [1790], in J. Waldron ed., in *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York, Methuen, pp. 96-118.
23. Donnelly, Jack (1993), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, third printing, cornell university, London.
24. Dworkin, Ronald (2001), *taking rights seriously*, eighteenth printing, Harvard university press, Cambridge, usa.
25. Edmundson, Willim (2004), *An Introduction to Rights*, Cambridge, newyork.
26. Hart, H.L.A (2001), *Essay on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, reprinted, Oxford, NewYork.
27. Kant. Immanuel(1999), "*Critique of Practical Reason*,"in Practical philosophy.Trans & Ed.Mary _J.Gregor.Cambridge university press.
28. Lyons, David (1969), *Rights, Claimants and Beneficiaries*, American Philosophical Quarterly6, pp 173-185.
29. MacCormic, Neil (1977), *Rights in Legislation, Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A.Hart and J.Raz(eds.) oxford: oxford university press, pp189-209.*
30. Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford,: Clarendon press.

