

حقوق طبیعی و حق طبیعی: تحلیل مفهومی و تکامل تاریخی

سیدمحمدقاری سیدفاطمی^۱، مجید نیکوئی^{۲*}

چکیده

دیدگاه‌ها در خصوص نسبت میان «حق طبیعی/حقوق بشر» و «حقوق طبیعی» متفاوت است. در این میان، برخی بر تمایز و ناسازگاری مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی تأکید می‌کنند. وفق این نگاه، نه تنها خاستگاه تاریخی این دو مفهوم متفاوت است، بلکه از لحاظ مفهومی نیز میان این دو سازگاری وجود ندارد، زیرا حق طبیعی مفهومی اخلاقاً بی‌طرف و منشأ آزادی است در صورتی که حقوق طبیعی مفهومی اخلاقی و منشأ تکالیف است. نوشتار حاضر، پس از بررسی نقادانه ادله مذکور، به اثبات این نکته می‌پردازد که نه تنها حقوق طبیعی و حق طبیعی از جهت مفهومی با یکدیگر سازگارند، بلکه از چشم‌انداز تاریخی نیز نظریه حق طبیعی و حقوق بشر از دل نظریه حقوق طبیعی مدرسی تکنون یافته است.

کلیدواژگان

اخلاقاً بی‌طرف، حق طبیعی، حقوق طبیعی، حقوق بشر، قانون طبیعی اباحه.

۱. استاد گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۲. دکتری حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: majid.nikouei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

مقدمه

جوانه‌های نظام حقوق بشر بین‌الملل، به‌مثابه یک نظام حقوقی، در اوایل قرن بیستم زده شد و پس از جنگ جهانی دوم با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین، صورتی عینی‌تر به خود گرفت (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۱-۶۶).^۱ از این رو، نظام حقوق بشر بین‌الملل نظامی نوپاست. فارغ از این، حتی می‌توان گفت که خود نظریه حقوق بشر نیز، به‌مثابه تئوری نظام‌مند و سازمان‌یافته، قدمت چندانی ندارد و عمر آن به بیش از چند قرن نمی‌رسد. اما سؤال اصلی در اینجا است که بنیان‌های معرفتی اندیشه حقوق بشر، قبل از اینکه به‌مثابه نظام حقوقی یا نظریه نظام‌مند ارائه شوند، در چه زمانی شکل گرفته‌اند و چگونه بسط داده شدند؟

پیرامون ریشه‌های مفهوم حق و حقوق بشر مواضع متفاوتی اتخاذ شده است که با کمی تسامح می‌توان آن‌ها را در سه دسته مختلف جای داد: دسته اول به دنبال یافتن برابر نهادهای حق مدرن در تفکر سنتی‌اند. براساس مبانی فکری این گروه، بسیاری از مفاهیم و پدیدارهای مدرن را می‌توان در میراث برجامانده از سنت جستجو کرد. در نتیجه این نگاه، بیشتر بر نظریه اسلامی حقوق بشر (مصباح یزدی، ۱۳۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵ و جاوید و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۳-۱۰۲) و قانون طبیعی اسلامی (طالبی، ۱۳۹۰: ۱۸۱-۲۰۳) تأکید می‌شود. تأکید این گروه بر میراث فکری اسلامی ارزشمند است، اما اصولاً در تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌های خود به زمینه‌های فکری و بسترهای فرهنگی ایجاد حقوق بشر و مفهوم حق توجه ندارند و از همین رو، این نظریه‌ها با مبانی اصلی و هسته مرکزی حقوق بشر معاصر، یعنی برابری، همدلی ندارند.^۲

رویکرد دیگر، «حق» را مفهومی کاملاً مدرن می‌داند و بر این نظر است که حتی بنیان‌های معرفتی چنین اندیشه‌ای در دوران مدرن ایجاد و بسط داده شده است به‌گونه‌ای که هیچ پشتوانه فکری در اندیشه سنتی (به طور عام) و در گذشته تاریخی مسلمانان (به طور خاص) ندارد (سروش، ۱۳۸۸: سخنرانی؛ راسخ، ۱۳۹۲: ۲۲۹-۲۴۰). در قفای نگاه این دسته به تاریخ اندیشه، خواسته یا ناخواسته، اندیشه فوکو و تمرکز بر تفاوت‌ها به جای شباهت‌ها مؤثر بوده است. توضیح آنکه از دیدگاه فوکو در هر عصر تاریخی ساختار فکری یا صورت‌بندی دانایی (Epistme) خاصی وجود دارد. وی بر این باور است که تحول از یک عصر به عصر دیگر تکاملی نیست، بلکه هر عصری دارای وجه شناخت و اپیستم خاص خود است، به‌گونه‌ای که کل صورت‌بندی دانایی از یک عصر به عصر دیگر به شیوه‌ای بنیادین تحول می‌یابد. نگاه مذکور، در مطالعه تاریخ اندیشه بیشتر بر گسست‌ها و تفاوت‌ها تمرکز دارد نه استمرار، تکون و تکامل، زیرا

۱. این نظام حقوقی نوپا هنوز در عرصه‌های زیادی در حد اخلاق عرفی باقیمانده و از این رو نیازمند تکامل است.
۲. باید یادآور شد که نظریه‌های نافی حق، تنها به قرائت سنت‌گرایان از دین ختم نمی‌شود، بلکه قرائت‌هایی از نظریه سودانگاری، مارکسیست و پست‌مدرن نیز در این جرگه جای می‌گیرند (والدرون، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۸۳).

هر گفتمانی تاریخت خاصی دارد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۷-۲۱). نتیجهٔ چنین رویکردی به بحث حاضر این است که حقوق بشر و حق را امری مدرن بدانیم که در شرایط فرهنگی خاص و دورهٔ زمانی مشخصی پا به عرصهٔ ظهور گذاشته است به گونه‌ای که تبارشناسی آن در آرای گذشتگان و به ویژه در اندیشهٔ اسلامی امری عبث است. طرفداران چنین رویکردی، درخصوص نسبت اسلام و حقوق بشر، اصولاً دست بالا را به حقوق بشر می‌دهند و بر این نظرند که برای سازگار کردن دین با حقوق بشر، چاره‌ای جز بازتفسیر دین براساس مبانی حقوق بشر معاصر نداریم؛ در نتیجه، این رویکرد در مواجهه با حقوق بشر انفعالی عمل می‌کند و به همین دلیل به دشواری می‌تواند از سوی مسلمانان سنتی پذیرفته شود.

اما چارچوب تحلیلی سوم، که پذیرفتنی‌تر است، بیش از آنکه بر شبیه‌نبودن اندیشه‌های تاریخی در دوران متفاوت تأکید کند، بر یافتن شباهت‌ها و توجه به سیر تکامل آن‌ها اصرار می‌ورزد (تیرنی، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۳). این رویکرد، درخصوص مفهوم حق به دنبال یافتن عناصر و بنیان‌های آن در تاریخ اندیشه است و بر تطور تاریخ اندیشه انگشت تأکید می‌نهد. در واقع، چشم‌انداز اخیر راهی میانه را در پیش می‌گیرد و نه مانند روش اول به دنبال یافتن برابر نهادهایی برای مفاهیم مدرن در اندیشهٔ سنتی است و نه مانند رویکرد دوم بر انقطاع تاریخی مفاهیم معتقد است.

این مقاله، با اتخاذ رویکرد اخیر، ضمن تبارشناسی مفهوم «حقوق بشر» (Human rights) و «حق طبیعی» (Natural right)، تکون اندیشهٔ حقوق بشر را بررسی می‌کند و به تحلیل ریشه‌های معرفتی این اندیشه می‌پردازد. فرضیهٔ تحقیق حاضر این است که اندیشهٔ حقوق بشر از دل نظریهٔ حقوق طبیعی^۱ مدرسی (Scholastic Natural law) (طی قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی) بیرون آمده است. مسلماً، برای اثبات چنین ایده‌ای باید ابتدا سازگاری و نبود تضاد میان «حقوق بشر» و «حقوق طبیعی» را اثبات کنیم، زیرا وقتی دو مفهوم با یکدیگر ناسازگار و متضادند، تکون یکی از دیگری، اگر نگوییم ناممکن، بسیار دشوار خواهد بود. باری، سازگاری دو مفهوم «حقوق بشر» و «حقوق طبیعی» به هیچ‌وجه بدیهی نیست و طرفداران ناسازگاری مفهومی حقوق طبیعی و حقوق بشر ادلهٔ محکمی برای نظریهٔ خود ارائه می‌کنند. از این رو، ابتدا دلایل مخالفان تکون مفهوم حقوق بشر از دل حقوق طبیعی و طرفداران ناسازگاری این دو مفهوم را به دقت بررسی می‌کنیم. در گام بعدی، ضمن رد ادلهٔ این گروه، ظهور مفهوم حقوق بشر از دل نظریهٔ حقوق طبیعی را اثبات می‌کنیم.^۲

۱. دیدگاه‌ها دربارهٔ ترجمهٔ عبارت Natural law متفاوت است؛ برخی ترجمهٔ دقیق آن را «حقوق طبیعی» و برخی دیگر به تبعیت از عرب‌زبانان «قانون طبیعی» می‌دانند (محقق‌داماد، ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۹۴). در اینجا ما با توجه به سیاق کلام از هر دو عبارت استفاده کرده‌ایم.

۲. شایان یادآوری است که کثیری از متفکران، مفهوم «حقوق بشر» (Human rights) و «حق طبیعی» (Natural

دلایل مخالفان سازگاری میان حق طبیعی و حقوق طبیعی

۱. خاستگاه متفاوت تاریخی و زبان‌شناختی حق طبیعی و حقوق طبیعی

از مهم‌ترین دلایل رد تجانس حق طبیعی و حقوق طبیعی، تفاوت خاستگاه تاریخی-زبان‌شناختی این دو مفهوم است. وفق این نظر، در تاریخ اندیشه عبارت حق (jus/ius) هم در بستر حقوق طبیعی و هم در حیطه حق طبیعی به کار رفته است، اما معنای عبارت مذکور در این دو سیاق متفاوت است. در ادبیات حقوق طبیعی ius به یک وضعیت معقول و امری عینی (حق عینی/objective right) اشاره دارد و از آن مفهوم «حق بودن» (to be right) مستفاد می‌شود (Lisska, 2013: 140) و درستی یک امر را می‌رساند؛ در صورتی که ius در ادبیات حق طبیعی به معنای ذهنی یا شخصی (حق شخصی/subjective right) آن یعنی «حق داشتن» (to have right) است که به صاحب آن نوعی قدرت انتخاب اعطا می‌کند (Makinene, 2008: 106).

توضیح آنکه، حق شخصی از لحاظ نظری و چشم‌انداز تاریخی (مناقشات فرانسیسکن‌ها با پاپ) با مفهوم مالکیت (dominion) گره خورده است (Van Duffel, 2009: 4). حق طبیعی، به‌مثابه عنصر اعطاکننده قدرت انتخاب فردی، در مالکیت ذی‌حق قرار دارد و باید از آن به‌مثابه ملک شخصی محافظت شود. محافظت از این مالکیت در بستر حق طبیعی به این معنی است که باید از انجام برخی مداخلات در انتخاب‌های افراد ممانعت به عمل آید (Henrik, 2007: 4-6). وفق این نظر، ius به معنای حق داشتن/حق شخصی اساساً امری مدرن است در صورتی که حقوق طبیعی و ius به معنی حق/درست و عادلانه بودن

را معادل یکدیگر دانسته‌اند، زیرا هر دو مبانی یکسانی دارند و بر این ادعا مبتنی هستند که انسان به دلیل انسان بودن دارای حقوقی است. حتی کسانی نیز که به ناسازگاری دو مفهوم «حقوق طبیعی» (Natural law) و «حق طبیعی» قائل‌اند، «حق طبیعی» و «حقوق بشر» را مفهوم یکسانی می‌انگارند (لاگلین، ۱۳۸۸: ۲۷۴). هم‌سان‌دانستن مفهوم «حق طبیعی» و «حقوق بشر» مخالفان جدی نیز دارد، اما حتی اگر به تمایز میان دو مفهوم مذکور قائل باشیم، این تمایزات تأثیر چندانی بر مباحث این بخش ندارند، لذا در ادامه ما نیز مفاهیم «حق طبیعی» و «حقوق بشر» را به یک معنا به کار می‌بریم و نسبت آن را با «حقوق طبیعی/قانون طبیعی» واکاوی می‌کنیم. علاوه بر این، باید بین «حقوق بشر/حق طبیعی» (Human rights/natural right) و «نظام حقوق بشر بین‌الملل» (International human rights law) نیز تفاوت قائل شد. در نظام حقوق بشر بین‌الملل، با تصویب اسنادی از سوی دولت‌ها سعی شده است از حقوق بشر یا حق‌های طبیعی در قالب نظام حقوقی دفاع شود. البته باید توجه داشت که تصویب این اسناد در فضای سیاسی جنگ سرد و جهان دوقطبی آن زمان بوده که مسلماً بر نگارش، تقنین و تنقیح این حقوق تأثیر گذاشته است. بنابراین، نمی‌توان گفت که ضرورتاً همه حق‌های مذکور در این اسناد، حقوق بشر یا حق طبیعی به معنای دقیق کلمه‌اند (نیکویی، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۵۴).

قدمتی به اندازه تاریخ بشر دارد و از این رو، نمی‌توان حقوق طبیعی را مبنای حق طبیعی دانست.

باید توجه داشت که در خصوص ریشه‌های حق طبیعی (یا *ius* به معنی حق داشتن) دیدگاه‌های متنوعی ابراز شده است: از یک‌سو، برخی قدمت مفهوم حق شخصی را به قدمت تاریخ حقوق طبیعی دانسته‌اند و در جستجوی این مفهوم در آثار ارسطو (Miller, 1995) و رواقیون (Mitsis, 1999: 153-177) هستند. از سوی دیگر، برخی ریشه‌های حق طبیعی را به قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی برمی‌گردانند و بر این باورند که این مفهوم نمی‌تواند قدمتی بیش از ۳۰۰ سال داشته باشد (Macpherson, 1962; Shapiro, 1986; Morton, 1988: 393, 399-400). فارغ از این دو نظر افراطی اکثریت بر این باورند که نظریه حق طبیعی حدود قرون ۱۴ میلادی ایجاد شده است (Makinene, 2008: 107). در این زمینه اولین و عمیق‌ترین تحقیقات را مایکل ویلی، اندیشمند فرانسوی انجام داد. وی بر این نظر است حق طبیعی در سیر تکاملی، با تلاش‌های نومی‌نالیست‌ها و اراده‌گرایان، به‌ویژه اوکام، در قرن ۱۴ ظهور می‌کند و هر تلاشی برای یافتن مفهوم حق مدرن در عبارت ارسطویی *dikaion* یا در مفهوم رومی *ius* کاری عبث است (Villey, 1983). تحقیقات ویلی آنقدر عمیق بود که اکثر نظریه‌پردازان، همچون ریچارد توک (Tuck, 1979: 7-39)، آنابل برت (Brett, 1997: 49-87) و مک اینتایر (MacIntyre, 1984: 68-70)، ظهور مفهوم حق شخصی در قرن ۱۴ را پذیرفتند. پیامد ظهور حق شخصی در قرن ۱۴ این است که نمی‌توان ارتباط تاریخی جدی میان حق طبیعی و حقوق طبیعی برقرار کرد، زیرا مهم‌ترین نظریه‌های سیستماتیک حقوق طبیعی در قرن ۱۲ میلادی در غرب ارائه شد، اما مفهوم حق طبیعی دو قرن بعد از آن پا به عرصه وجود گذاشت. این شکاف دو قرنی و تفاوت خاستگاه زمانی این دو مفهوم می‌تواند دلیلی محکم برای انکار ارتباط میان حق طبیعی و حقوق طبیعی باشد (Porter, 1999-2000: 80).

۲. تعارض مفهومی حق طبیعی و حقوق طبیعی

فارغ از تفاوت خاستگاه تاریخی-زبان‌شناختی حق طبیعی و حقوق طبیعی، نظر بر این است که این دو، از لحاظ مفهومی نیز با یکدیگر ناسازگارند؛ از این چشم‌انداز، ریشه حق طبیعی را هر تاریخی بدانیم، نظریه حق طبیعی اساساً جهان‌بینی متفاوتی نسبت به نظریه حقوق طبیعی ارائه می‌کند و هر تلاشی به‌منظور سازگار کردن این دو عبث است. در ادامه به تبیین دلایلی از این دست می‌پردازیم.

۲.۱. حق طبیعی منشأ آزادی، حقوق طبیعی منشأ تکلیف

حق طبیعی به شناسایی حوزه‌ای از آزادی‌های فردی برای افراد بشر می‌پردازد تا در پرتو آن افراد انسانی بتوانند آزادانه اقدام کنند؛ آزادی‌هایی که برای حمایت از کرامت انسانی وضع شده‌اند. این در حالی است که هنجارهای حقوق طبیعی به شناسایی آزادی برای افراد منجر نمی‌شوند، بلکه با امر و نهی به افراد، آزادی آن‌ها را محدود می‌کنند (Donnelly, 1980: 520-529).

درواقع، اساساً دلایل توجیهی حق طبیعی و حقوق طبیعی متنوع و متضاد است. حق طبیعی، محصول تنوع و تکثر عقاید افراد در خصوص روش زندگی خوب و نبود امکان متقاعدکردن همه بر پیگیری روش خاصی از زندگی است. با توجه به این واقعیت، براساس نظریه حق طبیعی، به هر فرد باید حریمی شخصی داده شود که اداره آن در صلاحیت انحصاری فرد باشد و صاحب‌حق، در این حوزه شخصی از آزادی عمل برخوردار باشد به گونه‌ای که هیچ فرد دیگری نتواند در حریم وی مداخله کند. بنابراین، نظریه حق طبیعی ذی‌حق را به انجام کاری ملزم نمی‌کند؛ بلکه، دربردارنده الزاماتی برای دیگران در جهت رعایت آزادی صاحب‌حق است (Barnett, 1997: 667). در عوض حقوق طبیعی، الزام‌کننده افراد به پیگیری سبکی خاص از زندگی است که در قالب بایدها و نبایدهایی تعریف می‌شود (Digges, 1644, excerpted) (from Tuck, 1979: 3-102).

۲.۲. حق طبیعی مفهومی اخلاقاً بی‌طرف؛ حقوق طبیعی مفهومی اخلاقی

طرفداران ناسازگاری مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی بر این باورند که ظهور نظریه حق طبیعی حاکی از «تغییر بنیادین در برداشت ما از مفاهیم عدالت و اخلاق است» (Fortin, 19-20: 1996). حق طبیعی مفهومی مضیق است که در حوزه عمومی و سیاست کاربرد دارد، زیرا به چگونگی توزیع آزادی‌های فردی و اداره جامعه می‌پردازد. این در حالی است که حقوق طبیعی مفهومی موسع است که کاربرد اساسی آن در حوزه خصوصی و اخلاقیات است،^۱ زیرا به چگونگی استفاده افراد از آزادی توزیع شده در جهت زیست اخلاقی و اداره زندگی فردی می‌پردازد (Barnett, 1997: 668).

طرفداران این رویکرد، از یک سو به ارسطو استناد می‌کنند چه وی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را از هم جدا می‌کند و هر یک را قسمی جداگانه از حکمت عملی می‌بیند (ارسطو، ۱۳۷۷: کتاب ششم، فضایل عقلی). از سوی دیگر، به مبانی تقسیم ارزش کانت توسل می‌جویند، زیرا وی بر این نظر است حوزه ارزش به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود: اخلاق یا

۱. برای بررسی مفهومی حوزه عمومی و خصوصی، ن.ک. (نوبهار، ۱۳۸۷: ۲۵، ۴۹؛ استاینر، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۱۵).

فضیلت و قضا یا عدالت. بر این اساس وقتی سخن از فضایل و رذایل اخلاقی است (یا تشخیص رفتار خوب از بد) در حوزه اخلاقیات قرار داریم و می‌توان از حقوق طبیعی، به‌منزله یکی از نظریات اخلاقی، سخن راند (هارت، ۱۳۹۰: مقدمه مترجم). اما وقتی سخن از محدوده صلاحیت گزاره‌های اخلاقی است (یا تشخیص رفتار درست از نادرست)، محدوده‌ای که نظریه عدالت مشخص می‌کند و در سیاست کاربرد دارد، پای حق طبیعی به میان می‌آید (استاینر، ۱۳۹۲). به بیان دیگر، حقوق طبیعی راهنمای عمل ماست برای انجام فضایل و اعمال اخلاقی، اما حق طبیعی بیان‌گر آزادی ماست در حوزه سیاست ارسطویی یا عدالت کانتی (Barnett, 1997: 668).

وفق دیدگاه نظریه‌پردازان حق، ورود حقوق طبیعی به عرصه سیاست ارسطویی یا عدالت کانتی، پیامدهای ناگواری خواهد داشت، زیرا نظریه عدالت می‌بایستی بن‌بست‌های اخلاقی افراد را (در مواقعی که افراد نمی‌توانند بر اولویت اخلاقی یکی از دو عمل متزاحم توافق کنند) حل کند (استاینر، ۱۳۹۲: ۳۱۷-۳۴۶). از آنجا که حقوق طبیعی مفهومی اخلاقی است، با ورود آن به عرصه سیاست نمی‌توان بن‌بست‌های اخلاقی ایجادشده را به صورت بی‌طرفانه حل کرد، زیرا حقوق طبیعی، اصل مسئله و دلیل وجودی مسئله را به‌منزله راهکار حل مسئله معرفی می‌کند و به همین دلیل قابل قبول نیست: در نظریه حقوق طبیعی یک اصل اخلاقی مشخصی برای حل بن‌بست ناشی از تزاحم اخلاقی ارائه می‌شود (و خود اخلاق به‌منزله راهکار مسئله که تزاحم اخلاقی است ارائه می‌شود).

با توجه به همین مشکل، نظریه‌پردازان حق بر این باورند که قواعد مربوط به سیاست و عدالت نباید قواعدی اخلاقی باشند، زیرا افراد اساساً برای رفع بن‌بست‌های اخلاقی به نظریه عدالت روی می‌آورند. اگر نظریه عدالت متضمن ارزش داوری یا اصل اخلاقی خاصی باشد، برای رفع بن‌بست اخلاقی موجود هیچ کمکی نمی‌کند (همان). در نگاه طرفداران نظریه حق، مفهوم حق به دلیل اینکه بر اصل برابری شکلی تأکید می‌کند، مفهومی اخلاقاً بی‌طرف است که اگر به‌مثابه سنگ‌بنای عدالت وارد عرصه سیاست شود می‌تواند راه را برای حل تزاحمات اخلاقی و مدیریت شایسته نزع در اجتماع فراهم کند.

خلاصه آنکه، از دید طرفداران ناسازگاری مفهوم حق و حقوق طبیعی، «حق»، بر خلاف «حقوق طبیعی»، مفهومی اخلاقاً بی‌طرف است. البته این بی‌طرفی اخلاقی مفهوم حق ناشی از درهم‌تنیدگی حق با مالکیت است. از نظرگاه حق طبیعی، فرد مالک آزادی خود است و این مالک است که تشخیص می‌دهد از حیطة آزادی خود چگونه (خوب یا بد) استفاده کند. این نکته ما را به سوی تفاوت مفهومی دیگری میان حقوق طبیعی و حق طبیعی رهنمون می‌کند: می‌توان ضمن پای‌بندی به حق طبیعی، اصول حقوق طبیعی را اجرا نکرد. این مسئله درواقع روی دیگر سکه حق بر انجام خطاست که در دل مفهوم حق طبیعی نهفته است و به‌هیچ‌وجه با

مفهوم حقوق طبیعی سازگاری ندارد. ما حق طبیعی داریم تا اصول حقوق طبیعی را زیرپا گذاریم و بر سیل خطا بپیماییم (Barnett, 1997: 669).

۳.۲. تفاوت تکلیف مستلزم حق و تکلیف برآمده از حقوق طبیعی

افزون بر این از دید برخی^۱ نظریه پردازان حق، حق را نمی‌توان انعکاسی از قواعد مستلزم تکلیف دانست. به عبارت دیگر، حق را نمی‌توان به مجموعه تکالیف فروکاست چه تکالیف برآمده از حق بیشتر از نوع تعهد است تا تکلیف اخلاقی (تعهدی که طرف دیگر آن انسان ذی‌حق است) در صورتی که در مقابل تکالیف اخلاقی ضرورتاً انسان ذی‌حقی وجود ندارد. به بیان ریچارد توک، اگر هر حقی را به منزله مجموعه‌ای از تکالیف مردم نسبت به صاحب‌حق بیان و این تکالیف را در قالب یک‌سری اصول اخلاقی بالاتر تبیین کنیم، در این صورت اساساً هدف بنیادین ادبیات مستقل حق و مبانی توجیهی و تبیینی حق را گم کرده‌ایم، زیرا حق داشتن یعنی اینکه صاحب‌حق نسبت به جهان اخلاقی خود حاکم است و از این منظر، حق داشتن چیزی بیش از تکلیف دیگران است (Tuck, 1979: 6). البته، همان‌طور که می‌بینیم این مسئله به رابطه میان حق و تکلیف برمی‌گردد و همه نظریه‌پردازان حق در این باره نظر یکسانی ندارند. طرفداران نظریه انتخاب بر این باورند که حق چیزی بیش از مجموعه تکالیف است در صورتی که برخی از قائلان به نظریه منفعت به تلازم میان حق و تکلیف باور دارند (Krammer, 1998: 7-112).

سازگاری میان حق طبیعی و حقوق طبیعی: تحلیل انتقادی ادله مخالفان

در سطور پیشین دلایل مخالفان سازگاری میان حق طبیعی و حقوق طبیعی از منظر تاریخی و مفهومی را تحلیل و بررسی کردیم. در ادامه، سعی داریم ضمن ارزیابی نقادانه نگاه پیشین، سازگاری مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی را نشان دهیم.

۱. تحلیل تاریخی و زبان‌شناسانه حق طبیعی و حقوق طبیعی در بوته نقد

۱.۱. سازگاری تاریخی و زبان‌شناسانه حق طبیعی و حقوق طبیعی

همان‌طور که ذکر آن رفت، دیدگاه رایج بر این است که اساساً زمان به کاربردن ius در مفهوم جدید خود (حق داشتن) به زودتر از قرن ۱۴ (در آرای اوکام) برنمی‌گردد و از این رو، اساساً

۱. عبارت «برخی» به این دلیل بیان شده است که طرفداران نظریه انتخاب و منفعت در این باره اختلاف نظر دارند. ن.ک. (Krammer, 1998: 7-112).

میان مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی شکافی تاریخی وجود دارد. اما مطالعات اخیر نشان می‌دهند که دیدگاه مذکور مصون از خطا نیست، زیرا متون متنوعی از نظریه‌پردازان مدرسی قرن ۱۲ یافت شده است (به‌ویژه در آثار گراتیان) که در آن *ius* در مفهوم شخصی آن و به معنی حق داشتن و نه حق بودن، به کار برده شده است (Tierney, 1997: 13-42). البته نمی‌توان ادعا کرد که در این قرن *ius* همواره به معنی حق داشتن به کار می‌رفته است، بلکه عبارت مذکور در قرن دوازدهم میلادی میان دو حوزه مفهومی مختلف، مردد بوده است. در این دوره *ius* هم به معنی قانون و حق بودن به کار برده می‌شد و هم به معنی حق داشتن (Tierney, 1997: 13-42). این در صورتی است که قبل از قرن دوازدهم، *ius* چنین بار معنای دوگانه‌ای نداشته و برای مثال در آثار سیسرو و آلپیان، *ius* صرفاً به معنی قانون طبیعی به کار رفته است. علاوه بر این، از قرن ۱۷ نیز واژه مذکور صرفاً به معنی حق داشتن به کار می‌رفته است و برای مفهوم قانون و حق بودن عبارت *lex* رایج می‌شود. از این رو، می‌توان گفت که قرن دوازدهم، دوره گذار معنایی *ius* از قانون طبیعی به حق طبیعی است (Crowe, 1977: 36-46). نکته جالب آنکه، نه تنها قرن ۱۲ خاستگاه تاریخی مفهوم حق است و از این باب در خاستگاه مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی شکاف تاریخی وجود ندارد، بلکه عناصر مؤلفه حق طبیعی، اساساً از دل مفهوم حقوق طبیعی ظهور کردند. پیرامون این نکته، در بحث قانون طبیعی اباحه به تفصیل سخن می‌گوییم.

باری، باید به این مهم توجه داشت که به صرف یافتن معانی متعدد و متفاوتی از *ius* در یک یا چند اثر در قرن دوازدهم، نمی‌توان از وجود نظریه حق طبیعی یا ارتباط آن با نظریه حقوق طبیعی سخن گفت. برای ایجاد یک نظریه باید گفتمان جدیدی به وجود آید و چرخشی جدی در «طیف معنایی» (semantic manifold) واژگان ایجاد شود (Tierney, 1997: 48). برای مثال، در اثر گراتیان (الهی‌دان و فقیه پرآوازه مسیحی در قرن ۱۲ میلادی)، از حق زمینی و آسمانی امپراتور سخن رفته و در نتیجه *ius* به معنی حق داشتن به کار برده شده است، اما چنین کاربردی از عبارت مذکور با مبانی نظریه حق تفاوتی فاحش دارد (Porter, 1999-2000: 80). نظریه حق برای دفاع از استحقاقات شهروندان در مقابل تعدی دولت کاربرد دارد، در صورتی که سخن از حق آسمانی و زمینی امپراتور اساساً می‌تواند دست نهاد دولت را برای هرگونه تعدی نسبت به استحقاقات شهروندان باز کند. از این رو، به نظر می‌رسد که اساساً مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی صرف برای فهم دقیق معنای مفاهیم نظریه‌محور (همچون حق طبیعی) ناکافی و ناکارآمد است و باید مبانی نظری این مفاهیم واکاوی شوند.

۱.۲. بی‌کفایتی مطالعات تاریخی-زبان‌شناختی برای تبیین مفاهیم نظریه‌محور و

ضرورت تحلیل مفهومی آنها

«حق» مفهومی نظریه‌محور (Theory-dependent) است بدین معنی که نمی‌توان مفهوم دقیق آن را به صرف بررسی لغوی و بیان مثال‌هایی از کاربرد آن در طول تاریخ درک کرد. حتی گاه در پرسش از چیستی مفاهیم نظریه‌محور، کاربرد درست آن در زبان عامیانه برای پرسش‌گر روشن است و درواقع، تفسیر (conception) این مفاهیم است که پرسش می‌شود (Hart, 1983: 21-25). برای درک عمیق مفاهیم نظریه‌محور باید بتوانیم خاستگاه نظری این مفاهیم را به‌خوبی تبیین کنیم. برای مثال، برای تحلیل حق به معنی جدید کلمه (حق‌داشتن)، باید ببینیم که این مفهوم در کدام‌یک از نظریات سیاسی کاربرد دارد و در این نظریات چه نقشی ایفا می‌کند (Tierney, 1997: 48).

علاوه بر این، باید توجه داشت، از آنجا که «حق»، مفهومی ذهنی (abstract) و جعلی یا اعتباری (Fiction/fictitious) است، عبارت یا استدلالی که مفهوم حق در آن به کار می‌رود، به‌راحتی قابل تأویل و تبدیل به عبارت یا استدلالی است که مفهوم حق در آن به‌صراحت به کار برده نشده است. به این مسئله، قابلیت تأویل‌پذیری (Paraphrasis) مفاهیم جعلی یا اعتباری می‌گوییم (Hart, 1982: 127-132). با امعان نظر به این نکته، نمی‌توان استدلال حق‌محور را صرفاً به استدلالی محدود کرد که در آن واژه حق (به معنی جدید کلمه) به‌صراحت به کار برده شده است.

درواقع استدلال حق‌محور، در بطن خود، به ایجاد ترتب خاصی میان ارزش‌های اجتماعی اشاره دارد. از این رو، می‌توان تصور کرد که استدلالی ترتب مفروض نظریه حق درخصوص ارزش‌های اجتماعی را رعایت کرده باشد (و به این معنی استدلالی حق‌محور باشد)، اما از اصطلاح حق در آن استدلال خبری نباشد (Waldron, 1988: 3-62). به همین طریق، می‌توان گفت برخی استدلال‌ات حق‌محور نیستند، اگرچه اصطلاح حق، به معنی حق‌داشتن، در آنها به‌صراحت به کار برده شده است. برای مثال، در قرن ۱۲ از حق زمینی و آسمانی امپراتور سخن رانده شده و این حق به معنی مدرن کلمه (حق‌داشتن و نه حق‌بودن) نیز است، اما با مفهوم حق طبیعی فاصله زیادی دارد (Porter, 1999-2000)، زیرا حق طبیعی برای حفظ کرامت انسانی با بن‌مایه برابری جعل شده است. به همین نسبت، نمی‌توان به صرف یافتن عباراتی به معنی حق‌داشتن در آموزه‌های اسلامی به وجود نظریه حق در سنت اسلامی سخن راند.

بنابراین، نمی‌توان به صرف این دلیل که عبارت حق در فلسفه باستان و غیره وجود ندارد، مدعی شد که مفهوم حق با فلسفه مذکور بیگانه است، زیرا دلیل مثبت مدعا نیست. اتفاقاً مک اینتایر، به همراه طیف عظیمی از صاحب‌نظران دیگر، با یک تحلیل زبانی ساده و خام‌انگارانه به

این نتیجه می‌رسد که نهاد حق به قرن چهاردهم برمی‌گردد چه «هیچ عبارتی در زبان باستان یا میانه وجود ندارد که بتوان به عبارت «حق» در دوران معاصر ترجمه کرد» (MacIntyre, 1984: 69). اما به نظر می‌رسد حتی اگر معتقد باشیم که مفهوم حق در دوران باستان شناخته شده نیست، استدلال مذکور ناکافی است، زیرا نگاه نظریه‌محور ندارد (Porter, 1999-2000: 80). برای اثبات این نکته، باید نشان دهیم که استدلالی که به اندازه کافی به روح استدلال حق محور نزدیک است در ادبیات باستان وجود ندارد، امری که اثبات آن چندان هم ساده نیست. به دیگر بیان، ما باید به محتوا و مضمون آنچه نوشته شده است نگاه کنیم (Waldron, 1988: 3-62). در واقع، مهم‌تر از ادبیات حقوق بشر، ارزش‌ها و ادعاهایی است که این حق‌ها برای حمایت و حفاظت از آن‌ها ایجاد شده‌اند (Perry, 1999-2000: 56).

علاوه بر این، باید توجه داشت که از لحاظ تاریخی تأکید بر *ius* به معنی جدید کلمه (حق شخصی) ضرورتاً با حفظ و حمایت از کرامت انسانی، برابری و آزادی‌گرایی سیاسی همراه نبوده است. برعکس، «بیشتر نظریه‌های مهم حق در واقع به صورت ضمنی توتالیتر بوده‌اند نه لیبرال»، زیرا ادعای آزادی و حق داشتن، ادعایی شخصی است که تصمیم‌گیری در خصوص آن تنها به عهده صاحب حق است و او می‌تواند آن را به دیگری انتقال دهد. در این صورت، سلب این حقوق یا حتی برده شدن افراد صاحب حق، با کسب نوعی رضایت ضمنی از آنان موجه می‌شود. در زمانی، گذشته یا حال، صاحب حق یا نیاکان او، حق مذکور را انتقال داده‌اند و چون حق، ادعایی شخصی است، کسی در این میان برای انتقال حقوق مذکور قابل ملامت نیست. بنابراین، وفق تحلیل مذکور تاریخ بردگی و استبداد به‌سادگی با عبارت حق شخصی هم‌نشین می‌شوند (Tuck, 1979: 3).

باری، اگر استدلال حق محور را به استدلالی که واژه حق در آن به کار برده شده است فرونگاهیم، بهتر می‌توان جلوی سوءاستفاده‌ها را از این مفهوم گرفت. البته این نکته شاید مستلزم ورود یک سری اصول اخلاقی برتر به عرصه حق و بنانهادن بنیان حق بر آن‌ها باشد، به‌گونه‌ای که حتی حقوق مذکور با رضایت هم قابل معامله نباشند (Porter, 1999-2000: 90). اتفاقاً بسیاری از نظریه‌پردازانی که نسبتی وثیق میان حقوق طبیعی و حق طبیعی برقرار می‌کنند، بر این باورند که *ius* به معنی حق داشتن امری نوظهور است، اما این نظریه‌پردازان نسبت مذکور را با اتخاذ رویکرد نظریه‌محور و نه تحلیل زبانی صرف، ایجاد می‌کنند. برای مثال، فینیس بر این نظر است که حتی در نوشته‌های آکویناس نیز *ius* در معنی رومی آن به کار رفته است و صرفاً در نوشته‌های سوارز، گروسوس و به‌ویژه هابز به بعد است که ما می‌توانیم به قطعیت بین *ius* و *lex*، قانون و حق، تمایز قائل شویم، اما وی در عین حال، با یک تحلیل نظریه‌محور بر این باور است که «ادبیات مدرن حق، بیان‌کننده همان ضرورت‌های عقل عملی است» که در گذشته از آن سخن می‌راندند (Finnis, 1980: 8; Maritain, 1951: 76-107).

۲. سازگاری مفهومی حق طبیعی و حقوق طبیعی

۱. ۲. قانون طبیعی اباحه، منشأ آزادی

دیدگاه رایج این است که حق طبیعی منشأ آزادی و حقوق طبیعی منشأ تکالیف است و به همین دلیل این دو مفهوم با یکدیگر ناسازگارند، اما مذاقه‌های اخیر در متون قرون وسطی این ادعا را به چالش کشیده‌اند و نشان می‌دهند که دیدگاه رایج بر یک کج‌فهمی تاریخی استوار است (Tierney, 2005: 37). با تتبع در آرای نظریه‌پردازان حق همچون لاک و ... درمی‌یابیم که این اندیشمندان هم به حق طبیعی قائل بودند و هم به حقوق طبیعی و تعارضی میان این دو نمی‌دیدند. متون به‌جامانده از قرن دوازده میلادی حاکی از آن است که حوزه معنایی *ius naturale* در این قرن گسترش می‌یابد به گونه‌ای که دیگر حقوق طبیعی صرفاً دربردارنده مجموعه‌ای از تکالیف نیست، بلکه مفهوم «آزادی» نیز وارد حوزه معنایی این عبارت می‌شود. به بیان دیگر، با شروع این قرن، حقوق طبیعی نه تنها دربردارنده اوامر و نواهی است، بلکه حیطة وسیعی از آزادی یا اباحه را به انسان اعطا می‌کند تا در این حوزه آزادی شخصی، افراد بتوانند آزادی اراده خود را به منصف ظهور برسانند (Simmons, 1992: 127). تحلیل آثار قرن دوازدهم میلادی نشان می‌دهد که شناسایی و احترام به آزادی انسان (به‌منزله سنگ‌بنای حق طبیعی)، نه تنها با حقوق طبیعی تضادی ندارد، بلکه اساساً آزادی برآمده از حق طبیعی ریشه در «قانون طبیعی اباحه/آزادی‌بخش» (Permissive Natural Law) دارد که از این قرن در نظریات الهی‌دانان مسیحی رایج شد (Tierney, 2014).

شاید بتوان اولین رگه‌های قانون طبیعی اباحه را در آرای گراتیان، الهی‌دان بزرگ مسیحی، مشاهده کرد. وی در کتاب معروف خود با نام *دکرتوم*، اشعار می‌دارد که از دید حقوق طبیعی، اشیا ملک مشترکی است که در مالکیت همه افراد قرار دارد، اما سؤالی پیش آمد که چگونه می‌توان نهاد مالکیت خصوصی را - که امری رایج در جامعه آن روزگار بود - با این قانون طبیعی به اصطلاح کمونیستی توجیه کرد؟ شارحین *دکرتوم*، که به *دکرتیست‌ها* معروف شدند، توانستند این تعارض را حل کنند. از دید آنان قانون طبیعی کمونیستی که از سوی گراتیان بیان شده است، قانون امری نیست، بلکه قانون طبیعی اباحه است. این قانون امر نمی‌کند که همه اشیا برای همیشه در مالکیت عمومی باشند، بلکه صرفاً می‌گوید مالکیت عمومی طریقی مشروع و مباح است. این قانون به افراد اجازه می‌دهد که براساس آزادی خود مالکیت عمومی یا خصوصی را انتخاب کنند. علاوه بر این، نهاد مالکیت در آرای گراتیان به گونه‌ای تفسیر شد تا تعهدی الزام‌آور برای صاحب ملک ایجاد نکند. درواقع در مالکیت، طریقه استفاده از مال، آزادانه به عهده مالک است، زیرا ملک خصوصی اوست. بنابراین، عبارت *ius naturale* در بستر مالکیت نه به معنی قانون طبیعی امر و نهی‌کننده، بلکه به معنی حق و امکان انتخاب آزادانه است. بر این

اساس است که ius معنایی دوگانه می‌یابد: آزادی و قانون. وقتی ius به قانون طبیعی اباحه اشاره دارد، به معنی حق شخصی و هنگامی که ius امر و نهی می‌کند به معنی قانون طبیعی است. با این توضیح می‌توان گفت دیدگاهی که حقوق طبیعی را محدودکننده آزادی می‌داند و حق طبیعی را اعطاکننده آزادی، پذیرفتنی نیست (Tierney, 2014; Simmons, 1992).

نکته مهم در اینجا است که اکثر دکترین‌ها، دیدگاه گراتیان را جدی گرفتند و آن را بسط دادند. برای مثال، هوگ قدیس (St. Hugh) قانون طبیعی را به سه دسته تقسیم می‌کند: قانون امری، قانون نهی‌کننده و قانون اباحه (حوزه مباحات)، سپس وفق این تقسیم‌بندی افعال انسانی را خوب، بد و بی‌طرف می‌نامد. از دید او، امر خداوند دلالت بر ضرورت دارد، نهی او حاکی از وجود ضرر و اباحه نشان از آزادی انتخاب انسان است. قانون اباحه یا آزادی‌بخش در تحلیل او هم نسبت به قانون موضوعه الهی (وحی) و هم نسبت به سایر قوانین نقشی کلیدی دارد (Tierney, 2014: 21-25). هوگ با تقسیم‌بندی سه‌گانه‌اش از قانون طبیعی، دیدگاه گراتیان را نظام‌مند کرد. این تقسیم‌بندی نیز فی‌نفسه تأثیری ژرف بر آیندگان گذاشت به‌گونه‌ای که همگی در تبعیت از او قانون طبیعی را سه‌بخشی می‌دیدند و بخش مهمی از قانون طبیعی را قانون اباحه یا آزادی‌بخش می‌دانستند (Tierney, 2014: 29).

از این زمان به بعد، یعنی حوالی قرن دوازده، قانون طبیعی با امور مباح پیوند می‌خورد و به‌منزله بخشی از حقوق طبیعی و زمینه‌ساز ایجاد حق طبیعی می‌شود. مهم آنکه از دید کنونیست‌ها در حقوق طبیعی، در اعمال و افعال انسانی اصل بر اباحه و آزادی است، اما در بیان قانون، اصل بر ذکر ممنوعیت‌هاست، زیرا بیان کارهای ممنوع به تلاش کمتری نیاز دارد (Tierney, 2014: 537).

با چشم‌انداز ترسیم‌شده، عنصر آزادی (به‌منزله یکی از مؤلفه‌های اصلی مفهوم حق طبیعی)^۱ به‌هیچ‌وجه با مفهوم حقوق طبیعی بیگانه نیست و نمی‌توان گفت که حقوق طبیعی مفهومی تکلیف‌گرا و حق طبیعی مفهومی آزادی‌گراست. در عوض، اساساً مفهوم آزادی و حق طبیعی در دل مفهوم حقوق طبیعی تکون یافته است و اعطای آزادی یکی از محورهای اساسی در نظریه حقوق طبیعی است. انسان دارای آزادی اراده و قدرت انتخاب است و این ظرفیت

۱. می‌توان گفت که عناصر «آزادی انسان» از یک‌سو و «عقلانیت» از سوی دیگر، از عناصر مقوم مفهوم حق طبیعی‌اند که البته این عناصر با بنیان‌های اندیشه حقوق طبیعی گره خورده‌اند. شایان یادآوری است که عناصر مذکور درهم تنیده‌اند، زیرا برخورداری از و احترام به، اراده آزاد بدون داشتن عقلانیت بی‌معناست و احترام به آزادی اراده و انتخاب درواقع برای حمایت از انسانیت انسان است که در عقلانیت وی و قدرت انتخاب او خلاصه می‌شود؛ عقلانیتی که جوهره انسانی را تشکیل می‌دهد و وجه مشخصه انسان از سایر موجودات است. حق طبیعی به انسان حوزه‌ای از آزادی می‌دهد تا به قدرت انتخاب انسان، که خود ناشی از قوه عقلانیت اوست، احترام بگذارد و از این طریق کرامت انسانی وی حفظ شود.

فطری فقط برای پیروی از اوامر و فرامین نیست، بلکه آزادی اراده برای انتخاب آزادانه در حوزه وسیعی از اعمال و افعال است (Tierney, 2014: 18).

۲.۲. حق طبیعی و حقوق طبیعی: مفاهیمی اخلاقی با گستره اعمال متفاوت

همان‌طور که در قبل نیز ذکر آن رفت، غالب طرفداران تضاد مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی از سویی حقوق طبیعی را مفهومی اخلاقی می‌دانند و از سوی دیگر، بر بی‌طرفی اخلاقی حق طبیعی اصرار می‌ورزند. در عوض، اکثر طرفداران سازگاری دو مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی از ماهیت اخلاقی هر دو مفهوم دفاع و بر این نظرند که هر دو مفهوم از یک‌سری ارزش‌های اخلاقی حمایت می‌کنند. برای مثال، فینیس بر این نظر است که حق‌های طبیعی یا بشری، حق‌های بنیادین اخلاقی‌اند (Finnis, 1980: 198). اما توجه به این نکته ضروری است که نه در میان طرفداران تضاد حق طبیعی و حقوق طبیعی، در خصوص بی‌طرفی اخلاقی مفهوم حق طبیعی اجماع وجود دارد و نه طرفداران سازگاری حقوق طبیعی و حق طبیعی و همگی بر این متفق‌اند که این دو، مفاهیمی اخلاقی‌اند. برای مثال هارت که به ناسازگاری مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی باور دارد، در عین حال بر این نظر است که حق طبیعی مفهومی اخلاقی است:

حق طبیعی، بر خلاف سایر حق‌های اخلاقی از عمل ارادی انسان ایجاد نمی‌شود (Hart, 1955: 175). [...] مفاهیمی چون Droit, Diritto و Recht که حقوق‌دانان قاره‌ای به کار می‌برند، معادل مشخصی در زبان انگلیسی ندارند و برای حقوق‌دانان انگلوساکسون، [جایگاه] این مفهوم بین حقوق و اخلاق مردد است. اما این مفاهیم را قطعاً می‌توان در حوزه‌ای از اخلاقیات مرزبندی کرد که ویژگی‌های خاصی دارد (اخلاقیات حقوق). این حوزه از اخلاقیات را مفاهیمی چون عدالت، انصاف، حق و تعهد پر کرده‌اند. [...] مهم‌ترین ویژگی این بخش از اخلاق این است که استفاده از زور یا تهدید به استفاده از آن برای تضمین امر عادلانه، منصفانه یا حق دیگری ممکن است و اجبار دیگران یا استفاده از نیروی زور در این عرصه مشروع است (Hart, 1955: 177-178).

بنابراین، هارت حق را مفهومی اخلاقی می‌داند که البته نسبت به سایر مفاهیم اخلاقی ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد. وی سپس با اشاره به جدایی مفهوم عدالت از فضیلت از نظر کانت، سعی می‌کند ویژگی‌های منحصربه‌فرد مفهوم حق اخلاقی را در مقایسه با سایر مفاهیم اخلاقی بررسی کند:

فکر می‌کنم، نظر کانت بر این است که باید اصولی که توزیع مناسب آزادی انسان را قاعده‌مند می‌کند از سایر عرصه‌های اخلاقی جدا کنیم. [...] اگر روابط انسانی براساس این اصول هدایت و تنظیم شوند، اصول اخلاقی مشخصی تضمین می‌شوند حتی اگر مجبور شویم

برای تضمین این اصول از نیروی زور و اجبار استفاده کنیم. (و باید این اصول را) از فضایل اخلاقی که در آن حسن نیت [یا نیت بر انجام عمل اخلاقی] ضروری است جدا کرد، زیرا تنها در صورتی که این اصول رعایت شوند، آزادی به گونه‌ای شایسته و بایسته میان انسان‌ها توزیع می‌شود. علاوه بر این، بر این باورم که یکی از خصایص مهم حق اخلاقی این است که صاحب آن به منزله کسی شناخته می‌شود که برای محدود کردن آزادی دیگری توجیه اخلاقی دارد. البته توجیه اخلاقی صاحب حق به این دلیل نیست که محتوای عملش اخلاقی است، بلکه [توجیه مذکور] صرفاً به این دلیل است که اگر صاحب حق بتواند خود محتوای عملش را تعیین کند، نوعی از توزیع آزادی حفظ می‌شود (Hart, 1955: 179, footnote 7).

وی، در جایی دیگر با تفکیک میان «تکلیف»، «تعهد»، «حق داشتن» و «خوب»، متعرض این نکته می‌شود که مفاهیم مذکور «به ساحت‌های متفاوتی از اخلاق مرتبطانند، به افعال متفاوتی از انسان مربوطانند و هر یک نقد و ارزیابی اخلاقی متفاوتی را طلب می‌کنند» (Hart, 1955: 177-178). بنابراین از منظر هارت، حق و عدالت بخشی از سپهر اخلاق را تشکیل می‌دهند، اما این حوزه دارای ویژگی‌های خاصی است که آن را از سایر حوزه‌های اخلاقی متمایز می‌کند: سایر عرصه‌های اخلاقی، مبتنی بر نیت و بنابراین اراده آزاد است. اگر کسی بدون نیت یا داشتن اراده آزاد به انجام فضیلتی چون صداقت مجبور شود، هیچ ارزش اخلاقی ندارد و بنابراین استفاده از زور برای تضمین این نوع فضایل اخلاقی ناموجه یا اساساً ناممکن است، زیرا نیت و آزادی اراده پیش شرط انجام این فضایل است. اما در عوض، عدالت و حق به حوزه‌ای از اخلاقیات مربوط می‌شوند که می‌توان برای تضمین آن از نیروی زور و اجبار استفاده کرد و چنین استفاده‌ای مشروع است.

از سوی دیگر، برخی از نظریه‌پردازانی که به سازگاری حق طبیعی و حقوق طبیعی باور دارند، می‌گویند که حقوق طبیعی در حوزه اخلاقیات است، اما حق طبیعی مفهومی است اخلاقاً بی‌طرف. تیرنی مثال بارز این رویکرد است. او از یک طرف بر این باور است که مفهوم حق طبیعی اساساً از دل نظریه حقوق طبیعی بیرون آمده است و از طرف دیگر بر این نظر است که حق طبیعی «حوزه‌ای اخلاقاً بی‌طرف برای انتخاب فردی فراهم می‌کند» (Tierney, 1997: 49).

حال، باید به این سؤال پاسخ داد که علت این همه تشنگی‌ها در خصوص ماهیت اخلاقی حق چیست؟ چرا حتی برخی نظریه‌پردازانی نیز که به ناسازگاری حق طبیعی و حقوق طبیعی قائل‌اند، حق طبیعی را مفهومی اخلاقی می‌دانند و از سوی دیگر برخی که به سازگاری این دو مفهوم حکم می‌کنند، حق طبیعی را، بر خلاف حقوق طبیعی، مفهومی اخلاقاً بی‌طرف می‌دانند؟

شاید اختلاف مذکور، به اختلافی عمیق‌تر پیرامون تعریف فضایل اخلاقی و عدالت

برمی‌گردد: بسیاری با اعتقاد به مبانی کانتی بر این نظرند که حوزه ارزش به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود: اخلاق یا فضیلت و قضا یا عدالت؛ در صورتی که برخی دیگر همچون آکویناس، به تبع ارسطو، اخلاق یا فضیلت را حوزه‌ای وسیع می‌بینند به گونه‌ای که عدالت نیز بخشی از آن است و از طرفی عدالت را بالاترین فضیلت می‌داند. بنابراین، اساساً این دو دیدگاه در تعیین مرزهای اخلاق، ارزش و عدالت با یکدیگر اختلاف نظر دارند: دسته اول، اخلاق را از عدالت جدا می‌بیند در صورتی که گروه دوم عدالت را جزئی از ارزش‌های اخلاقی می‌داند.

البته توضیحی درباره آرای ارسطو ضروری است: در بادی امر به نظر می‌رسد که چون ارسطو در کتاب سیاست حکمت عملی را به تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند، از منظر وی سیاست و مفهوم بنیادین آن یعنی عدالت، با اخلاق بی‌ارتباط است (و بنابراین وی جزو دسته اول قرار می‌گیرد)، زیرا وفق آرای ارسطو در /رغنون (کتاب منطوق) از ضوابط یک تقسیم درست، تباین اقسام است به گونه‌ای که اقسام یک مقسم در یکدیگر تداخلی نداشته باشند. با این نگاه، اخلاق و سیاست، دو قسم یک مقسم‌اند (حکمت عملی) و هیچ‌یک در دیگری راهی ندارد. اما ارسطو، در کتاب دیگرش یعنی /اخلاق نیکوماخوس، اخلاق را وارد سیاست می‌کند و بر این نظر است که «هدف علم سیاست باید خیر انسان باشد» (ارسطو، ۱۳۷۷: کتاب پنجم). وی اشعار می‌دارد که همه شاخه‌های حکمت عملی با خیر، سعادت، اخلاق و فضیلت عجین شده‌اند؛ از دید او «بسیاری از افراد قادرند در مسائلی که به خودشان مربوط است با فضیلت زندگی کنند، ولی در رابطه با مسائلی که به دیگران ربط پیدا می‌کند نمی‌توانند اهل فضیلت باشند» (ارسطو، ۱۳۷۷: کتاب اول).

اکنون اگر هدف سیاست باید خیر انسان یا اخلاق باشد، آیا نگارنده بزرگ‌ترین اثر منطقی تاریخ، به تقسیم خود در جداکردن اخلاق و سیاست پایبند نبوده و با خلط خیر و سیاست دچار اشتباهی منطقی شده است؟ توضیح آنکه وی از یک سو، اخلاق و سیاست را دو قسم حکمت عملی (در سیاست) و از سوی دیگر، هدف سیاست را خیر می‌داند (در /اخلاق نیکوماخوس). البته چون /اخلاق نیکوماخوس قبل از سیاست نوشته شده است (جانسون، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۰۶)، فرض دیگری می‌توان مطرح کرد که ارسطو دیدگاهش در خصوص نسبت اخلاق و سیاست عوض شده است. اما حتی این نگاه نیز باطل است، زیرا وی در سیاست نیز تأکید می‌کند که جامعه سیاسی با خیر عجین است:

هر اجتماعی به قصد خیر برپا می‌شود، زیرا آدمی همواره می‌کوشد تا کاری را انجام دهد که خود نیکو می‌پندارد. اما اگر همه جوامع به پاره‌ای از خیر نظر دارند، آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می‌جوید و این [گونه] جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱).

وی در سیاست بیان می‌دارد «نمی‌توان گفت که فضایل مربوط به یک انسان خوب دقیقاً

مثل فضایل مربوط به یک شهروند خوب است» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۳۹) و در جایی دیگر اشعار می‌دارد: «همه فضیلت‌ها در عدالت جمع می‌شوند» (جانسون، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۰۶). البته، با کمی دقت منطقی می‌توان دریافت که ارسطو در تقسیم حکمت عملی دچار اشتباه منطقی نیز نشده است، زیرا در تقسیم، قسیم‌ها (تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) از یک مقسم‌اند و بنابراین تباین قسیم‌ها به معنی مشترک نبودن آن‌ها نیست. تهذیب اخلاق فردی را مدنظر دارد و سیاست مدن، اخلاق اجتماعی را. آکویناس نیز که خود از بزرگ‌ترین شارحان ارسطوست، از طرفی عدالت را در حوزه اخلاق و فضایل می‌داند و از سوی دیگر میان عدالت و سایر فضایل اخلاقی چون حزم و احتیاط (prudence)، تعادل و میانه‌روی (temperance)، شجاعت و غیره تفاوت قائل می‌شود، زیرا عدالت، در مقایسه با سایر فضایل، باید اعمال انسانی را در خصوص دیگران تنظیم کند، زیرا عدالت، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، متضمن نوعی برابری است [...] برابری به رابطه میان دو چیز مربوط می‌شود در صورتی که سایر فضایل انسان را صرفاً نسبت به مسائل مربوط به خودش آن‌ه مسائل که در خصوص دیگران است] به کمال می‌رساند (Aquinas, 1948: Secunda Secundae, Q. 57, A. 1).

این نقل قول مستقیم از آکویناس، بسیار مهم است، زیرا اولاً، آکویناس وجه متمایز عدالت را از سایر حوزه‌های اخلاقی، در ربطی بودن عدالت می‌داند. عدالت، بر خلاف سایر فضایل اخلاقی، در جامعه و روابط بین انسان‌ها معنی پیدا می‌کند.^۱ دوم و مهم‌تر اینکه آکویناس، برابری را جزو لاینفک عدالت فرض می‌کند. البته این دو نکته در ارتباطی تام با یکدیگرند: هیچ فردی برابر با خودش نیست، بلکه برابری با دیگری معنا می‌یابد. چنین تعبیری از عدالت، به مفهوم عدالت رالزی بسیار شبیه است، زیرا رالز بر این باور است که: «عدالت رابطه منصفانه شهروندان یک جامعه با یکدیگر است و رابطه منصفانه جامعه با شهروندان» است (Rawls, 1972: 85-86; Lisska, 2013: 139).

با توجه به نکات مذکور می‌توان گفت که دغدغه اصلی طرفداران جدایی حق از اخلاق و تأکید بر بی‌طرفی اخلاقی مفهوم حق، این است که اگر حق را مفهومی اخلاقی بدانیم، حوزه عمومی و خصوصی خلط می‌شود، زیرا این‌ها بر این نظرند که اخلاق مربوط به حوزه خصوصی افراد و انتخاب‌های فردی است، اما حق به حوزه عمومی مربوط می‌شود. البته دغدغه این گروه، دغدغه‌ای مهم و شایان توجه است، اما جامع‌دانستن حوزه اخلاق و اخلاقی‌دانستن مفهوم حق ضرورتاً به خلط مذکور منجر نمی‌شود، زیرا همان‌طور که دیدیم، هارت میان حوزه‌های اخلاقی تفاوت قائل شد به گونه‌ای که هر حوزه نقد و ارزیابی متفاوتی را طلب می‌کند. آکویناس و

۱. این نکته در واقع، خود پاسخی است به این ایراد که تکالیف مستلزم حق، با تکالیف برآمده از حقوق طبیعی متفاوت است.

ارسطو نیز در پس ذهن خود دغدغه‌ای از این جنس داشته‌اند و با قائل شدن ترتب میان فضایل اخلاقی، بر این نظرند که نمی‌توان با همه فضایل یک نوع برخورد کرد. آکویناس این مهم را در خصوص نسبت میان قانون بشری، فضایل و رذایل بسط می‌دهد:

قانون بشری برای انسان‌های زیادی وضع شده است که اکثریت آن‌ها در کمال فضیلت نیستند. بنابراین، قانون بشری همه رذایل اخلاقی را - که یک انسان باتقوا از ارتکابشان خودداری می‌کند - ممنوع نمی‌کند، بلکه صرفاً رذایل فاحشی را ممنوع می‌کند که اکثریت می‌توانند از ارتکابشان خودداری کنند و رذایلی را ممنوع می‌کند که قلب همگان از آن آگاه است و بدون ممنوعیت آن رذایل جامعه انسانی نمی‌تواند پابرجا بماند، بنابراین قانون بشری قتل و دزدی را ممنوع می‌کند (Aquinas, 1948: Prima Secundae, Q. 96, A. 2).

فضایل را می‌توان با توجه به هدفشان تقسیم‌بندی کرد [...] اهداف هر فضیلتی را می‌توان یا به خیر خصوصی (یا فردی) یا به خیر جمعی همگان ارجاع داد. اما قانون [...] به خیر جمعی حکم می‌کند. [...] بنابراین [...] قانون بشری، به همه فضایل حکم نمی‌کند، بلکه فقط به آن دسته از فضایل حکم می‌کند که به خیر جمعی فرمان می‌دهد؛ چه بلاواسطه [...] چه باواسطه [...]. بدین طریق شهروندان به حمایت از صلح و عدالت، که نمادی از خیر جمعی است، رهنمون می‌شوند (Aquinas, 1948: Prima Secundae, Q. 96, A. 3).

شاید بتوان گفت که آکویناس، به بنیان‌های امری اشاره دارد که قرن‌ها بعد به‌منزله نظریه سیاسی آزادی‌گرا نامیده شد. بنابراین، در نظریه حقوق طبیعی سؤالات متعددی مطرح است: «انسان چگونه باید رفتار کند؟» و «فضایل و رذایل فردی چیست؟»، اما نظریه حقوق طبیعی به این قسم سؤالات محدود نمی‌شود و به دنبال پاسخ به سؤالاتی از این قبیل نیز است: «جامعه چگونه باید اداره شود؟» (Barnett, 1997: 667). آکویناس سعی می‌کند با سنگ‌محک‌های متفاوتی به این سؤالات پاسخ دهد، زیرا این پرسش‌ها به عرصه‌های متفاوتی از اخلاق مربوط می‌شوند. میان فضایل و رذایل ترتبی وجود دارد؛ برخی از آن‌ها برای رسیدن به کمال فردی ضروری و برخی دیگر برای حفاظت از کیان جمعی است. قانون‌گذار بایستی رذایلی را در عالم حقوق ممنوع کند که با وجود آن‌ها جامعه انسانی نمی‌تواند پابرجا بماند و در عوض فضایل فردی را به زندگی خصوصی افراد واگذار کند و فقط به پاسداری از خیر و فضیلت جمعی بپردازد؛ فضیلتی که در مفهوم صلح و عدالت جلوه‌گر می‌شود. ارسطو نیز با تمایز میان فضایل مربوط به شهروند خوب و فضایل مربوط به انسان خوب، همین دغدغه را در سر می‌گذرانده است (Crowe, 1977: 21).

با توجه به نکات پیش‌گفته به نظر می‌رسد، می‌توان به اخلاقی بودن مفهوم حق باور داشت و دغدغه‌های طرفداران بی‌طرفی اخلاقی مفهوم حق را نیز جدی گرفت. ارسطو، آکویناس و هارت مثال‌هایی از این قبیل‌اند. حال اگر دغدغه‌های هر دو گروه یکسان است و هر دو به ارزش‌هایی نظر دارند که از یک‌سو برای حفظ حیات جمعی و مدیریت تعارض‌ها در زندگی جمعی و از

دیگر سو برای پاسداری از حیثیت انسانی ضروری است، آیا باید این ارزش‌ها را اخلاقی دانست یا اخلاقاً بی‌طرف؟ برای پاسخ به این مهم باید ابتدا تعریفی روشن از ارزش‌های اخلاقی و اخلاقاً بی‌طرف به دست داد. در این خصوص به نظر می‌رسد اگر اجماع بر ظالمانه بودن امری وجود داشته باشد، می‌توان آن را ارزشی اخلاقی و نه اخلاقاً بی‌طرف دانست. برای اینکه ارزشی اخلاقی دانسته شود.

داوران صلاحیت‌دار باید، برای مثال، بر ظالمانه بودن یک امر اجماع کنند به این دلیل که واقعاً ظالمانه است. در خصوص اخلاق، ارجاع ضروری بر ویژگی‌ای انسان‌مدار، اما واقعی وجود دارد که شایسته واکنش است (الن، ۱۳۹۲: ۵۳۵).

حال باید از طرفداران اخلاقی نبودن ارزش حق پرسید که آیا واقعاً نقض حق‌ها، آزادی‌های فردی و برابری شکلی، که متضمن نادیده گرفتن کرامت انسانی است، امری ظالمانه نیست؟ و آیا بر ظالمانه بودن آن‌ها، چه در حوزه اخلاق و چه در عرصه سیاست، اجماع نسبی ایجاد نشده است؟ آیا حق‌ها بر ویژگی‌ای انسان‌مدار، اما واقعی ارجاع نمی‌دهند که شایسته واکنش باشد؟ اگر چنین است، می‌توان بدون هرگونه تردیدی حق و عدالت را مفاهیمی اخلاقی دانست و به سازگاری مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی از این منظر نیز حکم کرد. بنابراین، ادله مربوط به تضاد مفهوم حق طبیعی و حقوق طبیعی از این منظر نیز خدشه‌بردار است. حق طبیعی نیز به ارزش‌های اخلاقی مربوط است؛ نظریه حقوق طبیعی به درستی میان اخلاق فردی و جمعی تفکیک قائل شده و همواره دغدغه مختلط نبودن این دو نوع ارزش وجود داشته است.

نتیجه‌گیری

نتیجه نوشتار حاضر این است که نه تنها حق طبیعی/حقوق بشر و حقوق طبیعی دو مفهوم سازگار با یکدیگرند، بلکه بنیان‌های معرفتی مفهوم حق طبیعی، اساساً در دل اندیشه حقوق طبیعی ایجاد و تکون یافته است. اما در این باره نباید اغراق کرد و به این همانی حق طبیعی و حقوق طبیعی حکم کرد. حق طبیعی، مفهومی متفاوت، اما سازگار با حقوق طبیعی است. علاوه بر این، شاید بتوان گفت که نظریه پردازان حقوق طبیعی مدرسی اساساً به دنبال ایجاد نظریه مدرن حق طبیعی نبوده‌اند. نمی‌توان انکار کرد که سنت حقوق طبیعی قرن ۱۲ میلادی که بنیان‌های حق طبیعی را در دل خود پروراند، پیش‌فرض‌های زیادی داشت؛ به گونه‌ای که فاصله خود را با یک نظریه حق طبیعی تمام‌عیار حفظ می‌کرد. حقوق طبیعی در این عصر با الهیات کاملاً عجین شده بود و به متون و باورهای دینی زیادی وابسته بود (Hütter, 1998: 51).

اما مهم این است که سنت حقوق طبیعی الهیاتی مدرسی، با خداشناسی و جهان‌بینی دینی ویژه خود به بسط بنیان‌های حق طبیعی، یعنی توجه به آزادی انسان و عقلانیت وی پرداخت.

وقتی بنیان‌های مذکور در دسترس نظریه‌پردازان حق قرار گرفت، آن‌ها دیگر برای ارائه نظریه حق طبیعی مدرن با مشکل چندانی مواجه نبودند و گامی کوچک برای کشف دستاوردی بزرگ کفایت می‌کرد. بنابراین، باید اشعار داشت که الهی‌دانان مسیحی، بسترهای مفهوم حق را فراهم کردند و توانستند قرائتی از حقوق طبیعی ارائه دهند که نظریه حق طبیعی در قالب آن مفاهیم بسط داده شود.

باری، خواندن این سطور هر خواننده تیزبینی را با این سؤال مواجه می‌کند که اگر با رویکرد تبارشناسانه باید گفت که نظریه حقوق طبیعی مدرسی بسترساز ظهور اندیشه حقوق بشر بوده و حقوق بشر در دل آرای نظریه‌پردازان و الهی‌دانان مدرسی ظهور تکون یافته است، حال خود نظریه حقوق طبیعی مدرسی چگونه رشد یافته است؟ تبارشناسی نظریه‌های حقوق طبیعی مدرسی، به‌ویژه نظریه آکویناس، ما را به کجا می‌رساند؟ آیا می‌توان گفت که آموزه‌های اسلامی و به‌ویژه آرای ابن‌سینا، در عصر ترجمه، بر ظهور نظریه‌های حقوق طبیعی مدرسی و آکویناس تأثیرگذار بوده است؟^۱

منابع

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۷۷). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۳۹۰). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. استاینر، هیلل (۱۳۸۹). «تقسیم‌بندی عمومی و خصوصی»، ترجمه رحیم نوبهار، *مجله حقوق اساسی*، سال ۷، شماره ۱۳، ۹۷-۱۱۵.
۴. _____ (۱۳۹۲). *مفهوم عدالت*، ترجمه محمد راسخ، در حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش ۲، ویرایش محمد راسخ، تهران: نی، ۳۱۷-۳۴۶.
۵. اسمیت، رونا کی. ام. (۱۳۸۷). *کتاب درسی حقوق بین‌المللی بشر*، ترجمه فاطمه کیهانلو، تهران: گرایش.
۶. الن، توماس (۱۳۹۲). *ارزش*، ترجمه محمد راسخ، در حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش ۲، ویرایش محمد راسخ، تهران: نی، ۵۳۱-۵۳۵.
۷. تیرنی، برایان (۱۳۹۳). *دین، قانون و پیدایش فکر مشروطه*، ترجمه حسین بادامچی و محمد

۱. نگارندگان در جایی دیگر به این بحث پرداخته‌اند (قاری سیدفاطمی و نیکویی، ۱۳۹۴: ۴۹-۷۶).

- راسخ، تهران: نگاه معاصر.
۸. جانسون، دیوید (۱۳۹۴)، *مفهوم عدالت در گستره تاریخی*، ترجمه علیرضا میرزایی، تهران: راه نوین.
۹. جاوید، محمدجواد؛ شفیع‌زاده خولنجانی، مصطفی و شفیع‌زاده خولنجانی، مجتبی (۱۳۹۱). «جوهر حقوق بشر در نظریه‌های حقوق طبیعی و حقوق اسلامی، پژوهش‌نامه اندیشه‌های حقوقی»، سال اول، شماره سوم، ۸۱-۱۱۱.
۱۰. جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، ویرایش ابوالقاسم حسینی، قم: اسرا.
۱۱. دریفوس، هربرت و رابینو، پل (۱۳۷۹). *میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۲. راسخ، محمد (۱۳۹۲). «حق و تکلیف در عصر قدیم»، در حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش ۲، ویرایش محمد راسخ، تهران: نی، ۲۲۹-۲۴۰.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). سخنرانی با عنوان «حق، تکلیف و خدا»، نیوجرسی، ۱۸ مهر ۱۳۸۸، در: http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13880718-HaghVaTaklifVaKhoda.html
۱۴. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۴). *حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر اول)*، تهران: شهر دانش.
۱۵. _____ و نیکویی، مجید (۱۳۹۴). «اندیشه ابن‌سینا: الهام‌بخش نظریه حقوق طبیعی آکویناس»، فصل‌نامه پژوهش تطبیقی اسلام و غرب، سال دوم، شماره دوم، ۴۹-۷۶.
۱۶. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰). «نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلام»، معرفت فلسفی، سال نهم، شماره دوم، ۱۸۱-۲۰۳.
۱۷. لاگالین، مارتین (۱۳۸۸). *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نی.
۱۸. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۵). *گفتگو پیرامون حق، حکم و تکلیف*، در حق، حکم و تکلیف، ویرایش صیفاالله صرامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۷۱-۱۹۴.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی‌نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. نوبهار، رحیم (۱۳۸۷). *حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی*، تهران: جنگل، جاودانه.
۲۱. نیکویی، مجید (۱۳۹۱). «نقد نظام حقوق بشر بین‌الملل در پرتو نظریه عدالت جهانی جانر الز: رویکردی انتقادی»، *مجله حقوقی دادگستری*، سال هفتاد و ششم، شماره ۷۹، پاییز ۹۱، ۱۲۵-۱۵۴.
۲۲. هارت، هربرت (۱۳۹۰). *مفهوم قانون*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نی.

(ب) انگلیسی

23. Aquinas, Thomas (1948). *The Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Bors.
24. Barnett, Randy E. (1997). "A Law Professor's Guide to Natural Law and Natural Rights", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, Vol: 20, 655-681.
25. Brett, Annabel S. (1997). *Liberty, Rights and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: CUP.
26. Crowe, Bertram Michael (1977). *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague: Martinus Nijhoff.
27. Donnelly, Jack (1980). "Natural Law and Right in Aquinas' Political Thought", *The Western Political Quarterly*, Vol. 33, No. 4, 520-535.
28. Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press
29. Fortin, Ernest L. (1996). "Human Rights and the Common Good, in Ernest Fortin: Collected Essays", Vols 3, ed. Benestad, J. Brian.
30. Hart H.L.A. (1955). "Are There Any Natural Rights"?, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2, 175-191.
31. Hart, H. L. A. (1982). *Legal Duty and Obligation*, in *Essays on Bentham: Jurisprudence and political Theory*, ed. Hart, H. L. A, Oxford: OUP, 127-132.
32. Hart, H.L.A. (1983). *Definition and Theory in Jurisprudence*, in *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, ed. Hart, H.L.A., New York: OUP, 21-25.
33. Henrik Syse (2007). *Natural Law, Religion, & Right*, South Bend, IN: St. Augustine's Press, 4-6.
34. Hütter, Reinhard (1998). *The Twofold Center of Lutheran Ethics: Christian Freedom and God's Commandments*, in *The Promise of Lutheran Ethics*, ed. Bloomquist, Karen and Stumme, John, Minneapolis: Fortress Press, 31-54.
35. Krammer, Matthew H. (1998). *Rights without Trimmings*, in *A Debate over Rights*, ed. Krammer, Matthew, 7-112.
36. Lisska, Anthony J. (2013). *Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas*, *Diametros*, Vol. 38, pp. 134-152.
37. MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue: A Study of Moral Theory*, Oxford: Notre Dame Press.
38. Macpherson, Crawford Brough (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, New York: Clarendon Press.
39. Makinene, Virpi (2008). *The Evolution of Natural Rights, 1100-1500*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, 4, 105-119.
40. Maritain, Jacques (1951). *Man and the State*, Chicago: Chicago University Press.
41. Miller, Fred D. Jr. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press.
42. Mitsis, Phillip (1999). *The Stoic Origin of Natural Rights in Topics in Stoic Philosophy*, ed. Ierodiakonou, Katerina, Oxford: Clarendon Press, 153-177.
43. Morton, J. Horwitz (1988). "Rights, Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review", Vol. 23, 393-406.
44. Porter, Jean (1999-2000). "From Natural Law to Human Rights: or, Why Rights Talk Matters", *Journal of Law and Religion*, Vol. 14, No. 1, 77-96.
45. Rawls, John (1972), *A Theory of Justice*, Oxford: OUP.
46. Shapiro, Ian (1986). *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge:

- CUP.
47. Simmons, Alan John (1992). *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press.
 48. Tierney, Brian (1964). *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Toronto: University of Toronto Press.
 49. Tierney, Brian (1997). *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta: Scholars Press.
 50. Tierney, Brian (2005). "Historical Roots of Modern Rights: Before Locke and After", *Ave Maria Law Review*, Vol. 3, No. 1, 23-43.
 51. Tierney, Brian (2014). *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington, DC: Catholic University of America Press.
 52. Tuck, Richard (1979). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: CUP.
 53. Van Duffel, Seigfried (2009). *From objective right to subjective rights*, National University of Singapore (NUS), 1-18.
 54. Villey Michael (1983). *LeDroit et Les Droits De L'Homme*, Paris: Dalloz.
 55. Waldron, Jeremy (1988). *The Right to Private Property*, Oxford: OUP.