

مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال سیزدهم، شماره بیست و شش، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۱۹-۲۳۸

واکاوی منشأ حق‌های اعتباری در فقه و حقوق^۱

سید محمود نبویان^۲

دانشیار فلسفه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

سید محمد مهدی نبویان

دکتری فلسفه تطبیقی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

چکیده

مسأله‌ی حق یکی از مسائل بنیادین زندگی اجتماعی بشر است. انسان‌ها مدعی حق‌های مختلف بوده تا به وسیله‌ی آن به منافع و اهداف خود برسند. حق‌هایی که برخی از آن‌ها طبیعی و تکوینی هستند و برخی دیگر اعتباری. قطع نظر از حق‌های تکوینی، اغلب حق‌هایی که بشر واجد آن‌ها است و در فقه و حقوق نیز به صورت ویژه مطرح است، حق‌های اعتباری است. یکی از مباحث جدی در فلسفه حقوق و سیاست، بررسی منشأ حق‌های اعتباری است که منشأ و سرچشمه حق‌های اعتباری چیست و اساساً چه موجودی می‌تواند حق‌های اعتباری را جعل کند. نوشتار حاضر در صدد بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی منشأ حق‌های اعتباری و تبیین دیدگاه برگزیده در این رابطه است. در این پژوهش، چهار منشأ یعنی خداوند، قانون موضوعه، قرارداد و عرف مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت این نتیجه به دست آمده که خداوند، منشأ حق‌های اعتباری در فقه، حقوق و سیاست است.

کلیدواژه‌ها: منشأ، حق، اعتباری، قرارداد و عرف.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۷/۲۱؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Sm.nabavian@yahoo.com

مقدمه

یکی از حق‌هایی که بشر مدعی ثبوت آن‌ها برای صاحبان حق است، حق‌های اعتباری است. وجود حق‌های اعتباری غیرقابل انکار است. حق مالکیت مشتری نسبت به مبیع پس از پرداخت قیمت آن، حق همسر بر همسر، حق همسایه بر همسایه، حق رأی مردم در جامعه و ... از حق‌های اعتباری است. یکی از مهم‌ترین مسائلی که لازم است در این زمینه بحث و بررسی شود، بررسی منشأ حق‌های اعتباری و تعیین آن است که این نوشتار در صدد بیان آن است. به تعبیری، این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که چه موجودی می‌تواند حق را اعتبار کند: آیا هر انسانی چنین شأنی دارد؟ یا آن‌که در هر جامعه، یک یا چند نهاد خاص باید حق‌ها را اعتبار کنند؟ و آیا حق‌هایی را که انسان برای خود یا موجودات دیگر وضع می‌کند، معتبر است؟ یا آن‌که موجودی مافوق انسان یعنی خدای متعال باید حق‌ها را مستقیم یا غیر مستقیم وضع کند؟

درباره منشأ حق‌های اعتباری، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که در این نوشتار در صدد بررسی آن‌ها و نیز تبیین دیدگاه برگزیده هستیم. اما پیش از آن لازم است واژگان اصلی این نوشتار یعنی واژه‌ی «منشأ»، «حق» و «اعتباری» را معنا کنیم.

معنای منشأ

منشأ در لغت، اسم مکان و به معنای محلی است که شیء از آن ناشی می‌شود؛ اما در اصطلاح به معنای ریشه و سرچشمه است، یعنی وقتی که بحث از منشأ حق حیات انسان می‌کنیم، به دنبال آن هستیم که سرچشمه این حق را بیابیم؟ برای نمونه، باید روشن کنیم که آیا انسان بودن انسان سرچشمه آن است؟ یا این‌که خدای متعال و یا اعتبارات برخی دیگر، سرچشمه این حق برای انسان هستند به طوری که اگر این حق را برای انسان قرار نمی‌دادند، انسان دارای حق حیات نمی‌بود؟

تذکر این نکته لازم است که گاهی از منشأ به «مبنا» نیز تعبیر می‌شود (رک. کاتوزیان،

۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱؛ مدنی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۲).

معنای حق

حق دارای معانی مختلفی است (برای مطالعه بیشتر معنای لغوی و اصطلاحی حق رک. نبویان، ۱۳۹۰ش، صص ۲۱۱-۲۳۴). برخی از معانی لغوی آن عبارت‌اند از درستی، ثبوت، صدق، وجوب و شایسته است (برای نمونه رک. ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، صص ۴۹-۵۴؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۴، صص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶). در اصطلاح نیز حق در حوزه‌های گوناگون فلسفه، عرفان، اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و فقه استعمال می‌شود. اما در اصطلاح مورد نظر که شامل اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی است، اولاً: واژه حق (و حقوق) به معنای قانون، علم حقوق (واحدی، ۱۳۷۶ش، صص ۱۳-۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۴-۲۵) و دستمزد (کاتوزیان، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۳) نیست، بلکه معنای دیگری مراد است؛ برای فهم معنای اصطلاحی حق، لازم است توجه شود که اولاً: مراد از آن، مفرد واژه «حقوق» است، یعنی واژه حقوق هم در لفظ و هم در معنا جمع است؛ به عبارت دیگر، معنای مورد نظر از حق، معنایی است که معادل واژه‌ی right در زبان انگلیسی است، نه law و نه jurisprudence (به معنای قانون است و jurisprudence به معنای علم حقوق است - اگرچه گاهی به معنای فلسفه حقوق نیز استعمال می‌شود - رک. آقایی، ۱۳۷۸ش، صص ۷۴۴ و ۷۶۵)؛ ثانیاً: مراد از حق، معنایی است که در ترکیب «حق داشتن» (Having a right) اراده می‌شود نه معنایی که در ترکیب «حق بودن» (Being right) به کار می‌رود (راسخ، ۱۳۸۱ش، صص ۱۸۶ و ۲۲۵).

از این رو، حق به معنای «امتیاز»ی است که صاحب حق واجد آن است (رک. طباطبایی، ۱۳۵۰ش، ج ۲، صص ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۹۳ق، ج ۲، ص ۵۴). برای نمونه، معنای این‌که زوجین بر یکدیگر حق دارند، امتیازاتی است که برای هر یک از آنها ثابت

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

معنای اعتباری

واژه‌ی اعتبار در لغت به معنای اختبار و امتحان، اتعاظ و پندگرفتن، فرض و تقدیر، تعجب، تدبیر و نظر کردن، استدلال کردن از شیء‌ای بر شیء دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، تکریم و تعظیم و احترام به‌کار رفته است (فیومی، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، صص ۵۳۰-۵۳۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱). اما در اصطلاح به معنای گوناگونی به‌کار رفته است، از جمله: پندگرفتن و از محسوس به غیر محسوس منتقل شدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲م، ص ۵۴۳)، مفاهیمی که بیان‌کننده‌ی ماهیت اشیاء خارجی نیستند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۷)، مفاهیمی که مصادیق آن‌ها به هیچ وجه وجود خارجی ندارند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ص ۲۳) و جعل و قرارداد (ارسطو، ۱۳۴۳ق، ج ۲، ص ۷۲؛ قطیفی، ۱۴۱۴ق، تقریر ابحاث آیه الله العظمی السید علی الحسینی السیستانی، الحلقة الاولى، صص ۴۷، ۲۷۵-۲۷۶؛ بروجردی، نهایة الافکار، بی‌تا، ج ۴، صص ۱۰۱-۱۰۲).

اما اعتبار در معنای مورد نظر به معنای قرارداد و نیز اعطای حد چیزی به چیز دیگر که آن حد را ندارد است. بنابراین، مراد از منشأ حق‌های اعتباری، عامل و سببی است که آن حق‌ها را برای صاحبان حق جعل کرده است.

پس از روشن شدن معانی مورد بحث، با عنایت به آن‌که تقریباً همه حق‌های مطرح در فقه و حقوق، حق اعتباری می‌باشند، در این نوشتار در صدد تبیین منشأ چنین حق‌هایی هستیم.

منشأ حق‌های اعتباری

در این مسئله، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره منشأ حق‌های اعتباری به قرار زیر است:

۱. خداوند

به اعتقاد برخی از اندیشمندان، منشأ همه حق‌های اعتباری، خداوند است. آیت الله جوادی آملی پس از آن‌که معتقد شده است که مفهوم حق در اصطلاح فقهی، مفهومی اعتباری و به معنای سلطنت است که از سوی معتبر، جعل و اعتبار می‌شود (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۴ش، صص ۲۴-۲۵، ۲۳۸-۲۳۹)، باره دیدگاه‌های مختلف درباره منشأ و خاستگاه حق -مانند مکتب حقوق طبیعی، فردگرایی و...- بر این عقیده است که منشأ حق مانند منشأ حکم، قانون و تکلیف، خداوند است؛ زیرا ۱. انسان موجودی نیست که همه‌ی هستی‌اش محدود به تولد و مرگ باشد؛ ۲. حیات واقعی انسان پس از انتقال از دنیا بوده و زندگی مادی و حیات دنیوی وی بسیار محدود است؛ ۳. او در ردیف سایر موجودات مادی نیست، بلکه از همه جهات وجودی از سایر موجودات ممتاز است؛ ۴. عناصر محوری وجود انسان ترکیبی از جسم و روح است. با این وصف، بخشی از حق‌ها جنبه مادی او را تأمین می‌کنند؛ اما بخش دیگر، حق‌هایی است که مربوط به بُعد معنوی او هستند؛ ۵. خداوند همه‌ی نظام هستی را در راستای هدف خلقت انسان آفریده و همه پدیده‌ها را مسخر وی قرار داده است؛ ۶. غایت خلقت انسان وصول به کمال دنیا و فلاح عقبی است و تنها طریق این کمال و فلاح، عبودیت حق و بندگی ربّ است؛ ۷. هر چند کمال واقعی انسان تحصیل رضای خدای سبحان است، اما این امر به معنای مذمت دنیا و زمین و آسمان نیست، بلکه دنیا در آینه اسلام، مهد کمال و نردبان ترقی و دار تحصیل مقامات عالی انسان و محل گذار فرشتگان است؛ ۸. در جنبه معرفتی، قلمرو عقل فراتر از حس و تجربه بوده و بسیاری از معارف به واسطه آن تحصیل می‌شود، لیکن همه علوم محدود به عقل نیست و

برخی از معارف عالیّه از طریق وحی تحصیل می‌شود؛ عقل برهانی _ نه عقل وهم آلود و نه خیال‌زده _ از ادلّه شرع به شمار می‌آید. بر این اساس و با توجه به مقدمات مذکور روشن می‌شود که هیچ موجودی _ به دلیل نقص وجودی _ نمی‌تواند جاعل حق‌های انسان و سایر موجودات باشد، بلکه خداوند به سبب احاطه وجودی بر تمام موجودات، می‌تواند حق‌های آن‌ها را وضع کند (رک. همان، ص ۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۱). بنابراین، از دیدگاه ایشان، تمام حق‌هایی که برای انسان ثابت است، حق‌های اعتباری هستند که از سوی خداوند اعتبار شده‌اند. البته این دیدگاه با نظریه‌ی «امر الهی» که همه امور را به خدا اسناد داده و به ناکارآمدی عقل و ناکامی آن در حیات انسانی معتقد است، متفاوت بوده و آن را مردود می‌داند (همو، ۱۳۸۴ش، صص ۱۵۰-۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۷ش، صص ۲۴۲-۲۴۳).

از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی نیز حق صرفاً امری اعتباری بوده و منشأ آن خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۱۹). ایشان در برابر این پرسش که حق‌های موجودات را چه موجودی وضع و اعتبار می‌کند، آورده است:

«پاسخ این است که کسی که مالک و آفریننده و صاحب اختیار همه آن‌ها است و هدف خلقت هر موجود و کمال متناسب با آن را به خوبی می‌داند؛ و او کسی جز خدای متعال نیست. بر این اساس است که ما اصل همه‌ی حقوق را خداوند می‌دانیم و معتقدیم اعتبار همه‌ی حقوق، ناشی از جعل و وضع و اراده تشریحی خداوند است. اگر انسان حق دارد زنده باشد، غذا بخورد، مسکن داشته باشد، ازدواج کند و ... بدان جهت است که خداوند این حقوق را برای او قرار داده، و تعلق اراده خداوند به جعل این حقوق برای انسان نیز براساس هدفی است که از خلقت انسان مد نظر داشته است» (همان، ص ۱۰۶).

ایشان حتی تصریح کرده است حقی که در مورد خداوند صدق می‌کند نیز حقی اعتباری است و خداوند نیز حق تکوینی ندارد و با عنایت به این‌که هر اعتباری مبتنی بر واقعیات است، پشتوانه اعتبار حق برای خداوند آن است که در واقع، انسان به کمال اختیاری خودش برسد (همان، صص ۱۲۶، ۱۲۷ و ۱۳۱).

بررسی

۱. دیدگاه فوق که منشأ حق‌های اعتباری را خدای متعال می‌داند، به نظر درست و برهانی می‌رسد، زیرا با عنایت به توحید خداوند در ذات (بقره/۱۶۳)، خالقیت (زمر/۶۲) و ربوبیت (انعام/۱۰۲)، تنها اوست که خالق موجودات دیگر بوده و وجود آن‌ها را اعطا کرده است، و در نتیجه، تنها اوست که مالک تمام ممکنات است، و روشن است که فقط مالک است که می‌تواند در ملک خودش تصرف کند. بر این اساس، تنها موجودی که می‌تواند برای موجودات دیگر، تشریح، تقنین و نیز حق یا حق‌هایی را جعل کند، خدای متعال است و هیچ موجودی بدون اذن او مجاز نیست برای انسان یا موجودات دیگر، حقی را وضع کند. به بیان دیگر، ربوبیت تکوینی و تشریحی عالم منحصر به خدای متعال است، زیرا ربّ به معنای مالک مدبّر اشیای مملوک است، و با توجه به این‌که خداوند تنها ایجاد کننده و خالق موجودات عالم است، و تمام موجودات عالم، در اصل وجود، صفات و افعالشان عین ربط و قائم به او بوده و لحظه‌ای عدم ارتباط با خدای متعال، ملازم با نابودی آن‌ها است، خداوند مالک موجودات عالم خواهد بود و تنها اوست که حق تصرف تکوینی در ملک خود را دارد. از سوی دیگر، یکی از تدبیرهای ضروری برای موجود خاصی بنام انسان - که با رفتارهای اختیاری خود به کمال می‌رسد - آن است که خداوند انسان را به کمال و سعادت حقیقی‌اش راهنمایی کند، و با توجه به این‌که خداوند موجد و خالق و مالک انسان‌ها است، صرفاً اوست که حق ربوبیت تشریحی نیز دارد. در نتیجه، ربوبیت تکوینی و تشریحی منحصر به خدای متعال است و تنها اوست که حق تقنین و جعل حق برای مخلوقات را واجد است. (علامه طباطبائی در موارد مختلفی به انحصار مالکیت و ربوبیت به خداوند متعال تصریح کرده است: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۹۴؛ ج ۱۲، صص ۲۷۰-۲۷۱؛ ج ۱۵، ص ۴۰).

البته اگرچه با اذن خدای متعال، می‌توان برای موجود دیگر - مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم - مقام تشریح و اعتبار را در نظر گرفت، اما در صورتی که موجودی مأذون از سوی خدای متعال نباشد، و در عین حال، قوانین یا حق‌هایی را جعل کند، شرک در

ربوبیت تلقی شده و پذیرفتن حکم چنین انسانی به معنای عبادت و بندگی او خواهد بود. قرآن کریم در مورد قوم یهود و نصاری که حکم و تقنین احبار و رهبان خود را می پذیرفتند، تعبیر به ربوبیت و عبادت آن‌ها کرده است: { اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } (توبه/۳۱: [آن‌ها] دانشمندان و راهبان [تارکان دنیا] را معبودهائی در برابر خدا قرار دادند و [هم‌چنین] مسیح فرزند مریم را درحالی که جز به عبادت معبود واحدی که هیچ معبودی جز او نیست دستور نداشتند پاک و مبرا است از آنچه شریک وی قرار می دهند).

در روایات منقول از معصومان علیهم السلام نیز بر این امر تأکید شده است. برای نمونه، حضرت علی (ع) منشأ همه حق‌ها را خداوند و حق او دانسته و فرموده‌اند:

«پس خدای سبحان برخی از حق‌های خود را برای بعضی از مردم واجب کرد، و آن حق‌ها را در برابر هم گذاشت، که برخی از حق‌ها برخی دیگر را واجب گرداند، و حتی بر کسی واجب نمی‌شود مگر همانند آن را انجام دهد. و در میان حق‌های الهی، بزرگ‌ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است، حق واجبی که خدای سبحان بر هر دو گروه لازم شمرد، و آن را عامل پایداری پیوند ملت و رهبر، و عزت دین قرار داد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

۲. دیدگاه فوق، مدعی است که هیچ حق تکوینی نداریم و تمام حق‌ها _ حتی حق خدای متعال _ امور اعتباری هستند. چنین ادعایی نمی‌تواند مورد قبول باشد، زیرا اولاً: در صورتی که حق خدای متعال، یک حق اعتباری باشد، مستلزم تسلسل است، زیرا تنها کسی که می‌تواند برای خدای متعال، حقی را اعتبار کند، خود اوست. اما می‌توان پرسید که آیا خداوند حق جعل حق برای خودش را داشته است؟ این حق، نیز حقی اعتباری است؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، سؤال را نسبت به حق دوم مطرح می‌کنیم، و روشن است که خداوند حق جعل حق برای خود را داشته و آن حق را نیز برای خود جعل کرده است، اما سؤال مذکور به نقطه‌ای ختم نمی‌شود و می‌توان پرسید آیا خدای متعال که حق سوم را برای

خود جعل کرده است، آیا حق جعل حق را داشته است؟ در صورتی که حق جعل خدای متعال را یک حق ذاتی و تکوینی ندانیم، مستلزم تسلسل بوده و سؤال بیان شده ادامه یافته و پاسخ نمی‌یابد. بنابراین، نمی‌توان حق‌های خداوند را امور اعتباری دانست. ثانیاً: حق خداوند در خلقت ممکنات، حق تصرف در آن‌ها و جعل حق برای مخلوقات، برخی از حق‌های تکوینی خدای متعال می‌باشند. ثالثاً: در ممکنات دیگر مانند انسان نیز حق‌های تکوینی مختلفی را می‌توان در نظر گرفت، مانند حق تصرف انسان در قوای ادراکی و تحریکی خود. بر این اساس، اعتباری دانستن همه حق‌ها، نمی‌تواند مستند به ادله عقلانی باشد.

۲. قانون موضوعه

برخی دیگر معتقدند منشأ حق‌های اعتباری، قوانین موضوعه است (رک. کاتوزیان، «گفت‌وگو با دکتر کاتوزیان»، صرامی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۴۷؛ واحدی، ۱۳۸۸ ش، صص ۸۵-۹۵). «جرمی بنام» با ردّ هرگونه حق طبیعی و تکوینی - یعنی حقی که بر آمده از قوانین موضوعه نیست - (Hart, 2001, p.80) معتقد است هر حقی بر آمده از قانون موضوعه است (Ibid, p.82) و اساساً «حق و حق قانونی یک چیز هستند و اعتقاد به حقی که از قانون پدید نیامده باشد، یک تناقض است. مانند مربع دایره، پسری که هرگز پدر نداشت، نوعی از شیء گرمی که سرد است، نوعی از رطوبت خشک، نوعی از تاریکی تابناک» (Ibid).

هانس کلسن نیز معتقد است بدون پیش فرض یک نظام حقوقی و قانونی، نمی‌توان درباره وجود یا عدم حق سخن گفت؛ لذا هیچ حقی را مقدم بر یک نظام حقوقی و قانونی نمی‌توان فرض کرد (رک. هانس کلسن، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۲۵).

بررسی

درباره‌ی این دیدگاه تذکر چند نکته لازم است:

۱. منشأیت قانون موضوعه برای حق، به معنای آن نیست که قانون مانند یک موجود ذی شعور، جاعل حق است، بلکه مراد این است که حق‌ها در قوانین موضوعه بیان می‌شوند.

۲. قوانین موضوعه نمی‌توانند منشأ برای حق‌ها باشند، زیرا خود آن قوانین به سبب جعلی بودن، نیازمند جاعل هستند، و در حقیقت، جاعل است که قوانینی را وضع کرده است و در آن قوانین، حق‌ها ذکر گردیده‌اند. به دیگر سخن، منشأ حق، آن قوانین نیستند، بلکه جاعل آن قوانین، حق‌ها را جعل و وضع کرده و منشأ آن می‌باشد.

۳. از سوی دیگر، می‌توان پرسید که آیا جاعل و واضع قوانین موضوعه، حق جعل و وضع قوانین را داشته است؟ در صورتی که جاعل مذکور، حق جعل و وضع قوانین را نداشته است، قوانینی که وضع شده‌اند و در آن‌ها، حق‌های مختلف ذکر شده است، معتبر نیستند، اما در صورتی که آن جاعل، حق جعل و وضع داشته است، می‌توان پرسید او این حق را از کجا به دست آورده است؟ آیا این حق، یک حق اعتباری است یا تکوینی؟ در صورتی که اعتباری باشد، نقل کلام به جاعل و معتبر حق جعل برای جاعل قوانین کرده و می‌پرسیم که آیا حق جعل حق داشته است یا نه؟ در صورتی که حق او و نیز تمام حق‌هایی که برای سلسله جاعل‌های مفروض دیگر در نظر گرفته می‌شود اعتباری باشند، مستلزم تسلسل باطل خواهد بود، از این رو، باید به جاعلی منتهی شود که حق جعل برای او یک حق تکوینی باشد نه یک حق اعتباری. از این رو، اولاً: ادعای این که تمام حق‌ها ناشی از قوانین موضوعه هستند، باطل است، و ثانیاً: این ادعا که حق تکوینی قابل فرض نبوده و تمام حق‌ها، منحصر به حق‌های اعتباری است، نیز نادرست می‌باشد.

۴. چنان‌که بیان گردید انحصار حق‌ها در حق‌های اعتباری، سخنی است باطل و وجود حق‌های تکوینی، قابل انکار نیست، چنان‌که حق‌های گسترده خدای متعال در خلقت

عالم، تصرف در مخلوقات، ارسال رسل و ... و نیز حق انسان در تصرف در قوای مختلف خود مانند قوه اختیار، حقی تکوینی است نه اعتباری.

۵. قوانین در حقیقت، منابع حق هستند نه مبانی حق. چنان‌که بیان گردید، قوانین به سبب موضوعه بودن نیازمند جاعل و واضح هستند، و در واقع، جاعل قوانین است که با وضع آن قوانین، حق‌ها را در ضمن آن‌ها بیان کرده است، به عبارت دیگر، منشأ و مبنای حق‌ها، جاعل قوانین است و قوانین، محل ظهور و ارائه اراده جاعل می‌باشد، یعنی قوانین، منبع حق می‌باشد نه مبنا و منشأ آن. با مراجعه به قوانین است که می‌توان به اراده جاعل دست پیدا کرد (رک. کاتوزیان، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۹).

۶. انحصار منبع _و نه مبنا و منشأ_ حق در قانون، نادرست می‌باشد، زیرا چه این‌که مقصود از قانون، معنای عام آن بوده که شامل تمام مصوبات قوه مقننه و نیز قوه مجریه و وزرا (مانند بخشنامه‌ها و آیین‌نامه‌ها) می‌شود و یا این‌که مراد از آن معنای خاص بوده که صرفاً شامل مصوبات قوه مقننه و یا اموری که با همه‌پرسی به تصویب می‌رسد، باشد، در هر دو صورت، نمی‌توان قانون را تنها منبع حق‌ها دانست، زیرا راه‌حل تمام مسائل و مشکلات بشر در قوانین یافت نمی‌شوند، و امور دیگری مانند عرف، رویه قضایی و ... نیز در کشف حق‌ها دخیل می‌باشند (همان، ص ۱۲۰).

۳. قرارداد

برخی دیگر معتقدند که تنها قرارداد است که مُوجد حق می‌باشد. قراردادگرایان، قرارداد اجتماعی را تنها مُوجد حق می‌دانند و بر آنند که حقوق پس از تشکیل جامعه مطرح شده و معنا پیدا می‌کنند. بدون وجود جامعه، وجودی برای حقوق متصور نیست. از آن‌جا که تشکیل جامعه براساس قرارداد تحقق می‌یابد، حقوق نیز نمی‌تواند خاستگاهی جز قرارداد داشته باشد. بنابراین، نمی‌توان به حق‌هایی طبیعی یا تکوینی که ناشی از قرارداد نیست، اعتقاد داشت. علاوه بر این، اختلاف میان ملل گوناگون درباره‌ی حقوق انسان، دلیل دیگری

بر فقدان مبنای واقعی برای حقوق است (رک. حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۹؛ لئو اشتراوس، ۱۳۷۳ش، ص ۲۹).

روسو معتقد است: «نظام اجتماعی یک حق مقدس است که پایه‌ی حقوق دیگر محسوب می‌شود، معهذا این حق از طبیعت سرچشمه نمی‌گیرد، پس بر روی قراردادها استوار است» (روسو، ۱۳۶۶ش، ص ۵). درباره ضرورت تشکیل جامعه نیز روسو تأکید می‌کند که نیروهای طبیعی، بر توانایی هر فرد غلبه خواهد کرد و حیات او را تهدید می‌کند، از این رو: «تنها وسیله‌ای که برای بقای خود دارند این است که دور هم جمع شوند، نیروی واحدی که بتواند بر مقاومت موانع غلبه کند، تشکیل دهند... این نیروی واحد فقط ممکن است از اتحاد چند نفر به دست آید» (همان، ص ۱۸). البته در اجتماعی که تشکیل شده است، نیرو و آزادی هر فرد که اولین وسیله بقای او می‌باشد، حفظ خواهد شد، چون همه به یکسان و بدون تفاوت وارد این اتحاد شده‌اند. اما با صرف تشکیل اجتماع، مشکل حل نخواهد شد، بلکه باید، همان مردمی که با قرارداد، جامعه را تشکیل داده‌اند، قوانینی را وضع کنند تا حق‌هایی را برای افراد در نظر گیرد (رک. همان، صص ۴۴-۴۶).

بررسی

درباره این دیدگاه نیز تذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

۱. پذیرش تأخر و وابستگی حق‌ها به قرارداد و قوانین برآمده از آن، با موازین عقلی سازگار نیست، زیرا اولین پرسش آن است که مردمی که قرارداد کرده و اجتماعی را به وجود آورده‌اند، آیا حق قرارداد کردن را داشته‌اند یا نه؟ اگر چنین حقی نداشته‌اند، قرارداد صورت گرفته و نیز قوانین مورد توافق که بیانگر حق‌های انسان‌ها است، بی اعتبار خواهد بود، اما اگر حق قرارداد کردن داشته‌اند، آیا این حق، یک حق تکوینی و طبیعی است که نیاز به قرارداد نداشته باشد، یا این‌که این حق نیز مسبوق به یک قرارداد دیگر است؟ در فرض اول، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی باطل می‌شود زیرا این نظریه، مدعی است که هیچ حق طبیعی

نداریم، و تمام حق‌ها برآمده از قرارداد بشر است، اما فرض دوم نیز باطل است زیرا کلام را به قرارداد دوم منتقل کرده و می‌پرسیم آیا مردم حق چنین قراردادی را داشته‌اند یا نه؟ و اگر چنین حقی نیز مسبوق به یک قرارداد دیگر و بر اساس آن قرارداد پدید آمده باشد، مستلزم تسلسل باطل شده و پرسش از اعتبار قرارداد انجام شده، پاسخی درست و منطقی پیدا نخواهد کرد.

۲. از نقد اول به دست می‌آید که نمی‌توان دیدگاه قرارداد اجتماعی که وجود حق‌های تکوینی را منکر و حق‌ها را ناشی از قرارداد بشر می‌داند، درست دانست و این دیدگاه ناچار است که حداقل یک حق - یعنی حق قرارداد کردن - را ناشی از قرارداد ندانسته و آن را یک حق تکوینی و ذاتی بداند. علاوه بر این، وجود حق‌های تکوینی دیگر - مانند حق خدای متعال در خلقت عالم و حق انسان در تصرف در قوایش - قابل انکار نیست.

۳. قراردادی که هر جامعه میان خود انجام می‌دهد، ممکن است با قرارداد جامعه دیگر متفاوت باشد، و از این رو، اولاً: نمی‌توان فارغ از قراردادهای بین‌المللی و قبل از تشکیل سازمان ملل و لوازم ارتباطی، از حق‌های مشترک میان کل بشریت سخن به میان آورد، در حالی که بشریت بدون تحقق هیچ‌گونه قراردادی میان آن‌ها، بر این نکته وفاق دارند، که انسان‌ها حق ظلم به یکدیگر نداشته و مظلوم حق تظلم خواهی دارد؛ ثانیاً: محتوای قراردادهای و نیز محتوای قوانینی که طبق ادعا از قراردادهای پدید می‌آیند، برخاسته از فرهنگ، باورها و ارزش‌هایی است که مردم یک جامعه خاص به آن‌ها معتقد هستند، و به همین سبب است که محتوای قوانین و قراردادهای در جوامع مختلف، متفاوت می‌باشد، بنابراین، حق‌ها را باید برخاسته از آن باورها و ارزش‌ها دانست نه ناشی از قراردادهای، و قراردادهای و قوانین، صرفاً منابع و جلوه‌گاه آن باورها هستند.

۴. عرف

برخی معتقدند منشأ حق، عرف است (رک. محمصانی، ۱۳۵۸ش، ص ۲۵). مقصود از

عرف آن است که هنگام روبه‌رو شدن با رویداد خاص، رعایت قاعده‌ای بین مردم مرسوم شده و این رسم چنان قوت گیرد که به اعتقاد آن‌ها الزام‌آور باشد. از این رو، در تعریف عرف می‌توان گفت: قاعده‌ای است که به تدریج و خود به خود، میان همه مردم یا گروهی از آنان به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده باشد (رک. کاتوزیان، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۷۸).

برای این‌که عرف به عنوان یک منبع قانون و حق تلقی شود، نیازمند دو رکن و عنصر است:

۱. **عنصر مادی:** برای ایجاد عرف لازم است عادت به مدت طولانی بین عموم مرسوم شود و همه در برابر واقعه معین آن را به کار بندند. عنصر مادی عرف در صورتی کامل است که عمومی و پایدار باشد. البته منظور از عمومی بودن عادت این نیست که تمام مردم یک جامعه به آن خو گرفته باشند، زیرا بسیاری از عادت‌ها مخصوص به محل یا گروهی معین از اشخاص است؛ بلکه باید در میان دسته‌ای از مردم که شغل یا اقامتگاه معین دارند عادت مورد نظر جنبه عمومی پیدا کرده باشد، یعنی به اندازه‌ای رعایت شود که بتوان گفت همه آن را محترم می‌شمارند. برای مثال، اگر عادت به عنوان عرف در تجارت نفت یا اتومبیل مورد استناد قرار می‌گیرد، باید در میان بازرگانان این مواد چنام مرسوم باشد که تخلف از آن را همه استثنایی شمارند، و در وجود آن عادت تردید نباشد (رک. همان، ص ۱۷۹).

۲. **عنصر روانی:** عادت می‌تواند به عنوان عرف مورد استناد قرار گیرد که به اعتقاد کسانی که آن را رعایت می‌کنند الزام‌آور باشد، یعنی در زمره قواعد حقوقی به شمار رود. بسیاری از عادت‌ها، با این‌که مدت‌ها تکرار شده و جنبه عمومی پیدا کرده است، چون به نظر مردم اجباری نیست و آن را به عنوان قاعده‌ی حقوقی محترم نمی‌دارند، به معنای خاص کلمه «عرف» نیست و جزو آداب و رسوم و نزاکت‌های اجتماعی محسوب می‌شود، مانند آدابی که مردم در طرز معاشرت و برخورد با هم رعایت می‌کنند، یا مراسم محلی که در پاره‌ای از جشن‌ها و سوگواری‌ها برپا می‌سازند (رک. همان).

علاوه بر این، عرف در فهم قانون و مصادیق آن نیز نقش مهمی دارد. قانون غالباً برای این‌که فهمیده شود به کمک عرف و عادت نیاز دارد و مفاهیمی که قانون‌گذار به آن‌ها متوسل می‌شود باید در پرتو عرف و عادت روشن شوند. بدون مراجعه به عرف نمی‌توان گفت که چه وقت رفتار یک شخص تقصیر محسوب می‌شود، آیا فلان علامت، امضا به شمار می‌آید، آیا فرد در مهلت معقول عمل کرده است، آیا عامل یک جرم می‌تواند از شرایط تخفیف برخوردار شود، آیا فلان مال یادگار خانوادگی محسوب می‌شود، آیا عدم امکان معنوی برای تهیه سند یک تعهد وجود داشته است یا نه. تمام کوشش‌هایی که برای حذف نقش عرف در همه این مسائل به کار رفته است به یک کلی بافی موردگرایی می‌انجامد (رک. داوید، ۱۳۶۴ش، ص ۱۲۲).

بررسی

درباره این دیدگاه باید توجه داشت که عرف در لغت به معنای «معروف و شناخته شده» است (رک. ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳؛ قرشی، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۳۲۷). اما در اصطلاح علم حقوق - چنان‌که بیان گردید - به معنای قاعده‌ای است که در میان مردم به صورت تعینی مرسوم شده و اجرای آن، الزام‌آور باشد. معنای سخن بیان شده آن است عرف وقتی محقق می‌شود که اولاً: عمل به شیء‌ای میان مردم مرسوم شده باشد و ثانیاً: از آن عمل رائج، قاعده‌ای استنباط گردد، و ثالثاً: عمل به آن قاعده نزد مردم، الزامی تلقی گردد.

در این مورد به نکات زیر توجه می‌کنیم:

۱. بر فرض درستی تعریف یادشده، معادل دانستن عرف با قاعده‌ای که از عمل عرف و مردم، استنباط می‌گردد، از دقت لازم برخوردار نیست. در حقیقت قاعده‌ی مورد نظر برخاسته از عرف و سیره عملی آن است، نه عین آن. به عبارت دیگر، قاعده‌ی مورد نظر «عرفی» است نه «عرف».

۲. مسأله‌ی اصلی در مورد عرف آن است که آیا عملی که از ناحیه مردم انجام شده و

عمومیت یافته است، درست و معتبر است؟ روشن است که انسان دچار خطا یا هوی و هوس است (جز آنان که با عنایات الهی، دچار ملکه عصمت می‌باشند)، از این رو، ممکن است فعلی را انجام دهند که خطا باشد، و صرف این‌که عملی، عمومیت یافته باشد، تصحیح‌کننده و رافع احتمال خطای آن عمل نخواهد بود، در نتیجه، قاعده‌ای که از این رفتار استنباط می‌گردد و بیانگر حق‌های انسان‌ها است، نمی‌تواند معتبر باشد.

۳. علاوه بر این، با قطع نظر از احتمال خطا بودن عمل مورد نظر، آیا مردم، حق انجام چنین عملی را داشته‌اند؟ یعنی آیا مردم حق داشته‌اند که در مقام عمل، بناء را بر این امر بگذارند که در صورت تحقق شیء خاصی، حقی را به یک شخص داده و از شخص دیگر سلب کنند؟ حق اعطای حق به یک شخص و سلب آن از دیگری، چگونه برای عرف ثابت می‌شود؟ در صورتی که حق مذکور ثابت نباشد، عمل انجام شده اعتباری نخواهد داشت، و در صورتی که حق انجام چنین عملی را داشته باشند، در صورتی که همه‌ی حق‌ها از جمله حق مورد نظر، اعتباری باشند، مستلزم تسلسل محال خواهد بود. بنابراین، برای رهایی از مشکل تسلسل، باید به موجودی برسیم که حق داشتن، ذاتی او بوده و آن موجود، حق جعل حق برای انسان‌ها را به عرف اعطا کرده باشد.

۴. اما آیا می‌توان برهانی ارائه داد که عرف، از ناحیه موجود برتری که حق جعل حق برای انسان‌ها و موجودات دیگر، ذاتی او است _ که چنین موجودی فقط خدای متعال است _، مأذون بوده و حق جعل حق برای دیگران را واجد است؟

باید توجه داشت عرف در برخی اصطلاحات، همان امری است که در مباحث اصولی با عنوان «سیره یا بناء عقلاء» مورد بررسی قرار می‌گیرد. تأکید اصولیون امامیه بر آن است که سیره عملی عقلاء یا عرف، در صورتی حجت و معتبر بوده که از سوی پیامبر و ائمه سلام الله علیهم اجمعین مورد تأیید و امضاء قرار گرفته باشد، در غیر این صورت، حجیتی ندارد. به عبارت دیگر، برای این‌که سیره عملی مورد نظر معتبر باشد، باید در مرئی و مسمع شارع محقق شده و شارع آن را امضاء کرده باشد (یا نهی نکرده باشد). سیره عملی موجود در

زمان حاضر نیز در صورتی حجت خواهد بود که بتوان وجود آن را در زمان معصوم و نیز امضاء یا عدم نهی معصوم از آن را ثابت کرد. در صورت ثبوت امضای شارع، محدوده دلالت بناء عقلاء در احکام تکلیفی و وضعی، مسأله‌ی دیگری است که از سوی اصولیون مورد بحث قرار می‌گیرد. بناء عقلاء از مقوله لفظ نیست، از این رو، باید روشن شود که از حجیت آن، صرفاً جواز به معنای عام در احکام تکلیفی به دست می‌آید یا می‌توان، و جوب یا استحباب یک عمل را نیز استنباط کرد.

انقسام سیره به سیره عقلاء و سیره متشرعه، و تقسیم سیره متشرعه به سیره متشرعه بالمعنی الاعم و سیره متشرعه بالمعنی الاخص، و تفاوت‌های هر یک از آن‌ها با دیگری، از مسائل مهم دیگری است که نزد اصولیون امامیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (برای نمونه رک. امام خمینی، ۱۴۲۶ق، صص ۶۳-۸۷؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، صص ۱۹۱-۱۹۳؛ مظفر، ۱۳۷۵ش، ج ۲، صص ۱۷۱-۱۷۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، صص ۲۵۱-۲۵۲).

جمع‌بندی

چنان‌که بیان گردید، اعتبار در محل بحث، به معنای امر قراردادی و نیز اعطای حدّ شیء‌ای به شیء دیگر است. درباره‌ی منشأ حق‌های اعتباری چهار نظریه بیان شد: ۱. خداوند منشأ حق‌های اعتباری است؛ ۲. قوانین موضوعه منشأ حق‌های اعتباری هستند؛ ۳. قرارداد اجتماعی منشأ حق‌های اعتباری است و ۴. عرف منشأ حق‌های اعتباری است. و در میان دیدگاه‌های بیان شده، دیدگاه اول مورد قبول واقع شد و این یعنی خدای متعال چون خالق جهان است، مالک موجودات بوده و تنها اوست که حق تصرف و جعل قوانین و حق برای آن‌ها را دارد. هم‌چنین در صورتی که این حق را به دیگری واگذار کند، آن موجود نیز دارای حق جعل حق می‌باشد، در غیر این صورت، هیچ موجود دیگری حق جعل حق را ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، ج ۲، تحقیق محمد حسین آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
- ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین أحمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، تحقیق و ضبط عبد السلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، أدب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ارسطو، علم الاخلاق إلى نیقوماخوس، ج ۲، مقدمه و تحقیق بارتلمی سانتهلیر، قاهره، دار صادر، ۱۳۴۳ ق.
- اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳ ش.
- اصفهانى، محمد حسین، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، ج ۱، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
- آقایی، بهمن، فرهنگ حقوقی بهمن: انگلیسی - فارسی، تهران، کتابخانه گنجش دانش، ۱۳۷۸ ش.
- بروجردی، حسین، تقریرات فی أصول الفقه، تقریرات علی پناه اشتهااردی، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، ۱۴۱۷ ق.
- بروجردی نجفی، محمد تقی، نهاية الافکار، تقریر بحث الشیخ ضیاءالدین العراقی، قم، جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
- همو، ولایت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷ ش.
- همو، فلسفه حقوق بشر: سلسله بحثهای فلسفه دین، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، الطبعة الثانیه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ ق.
- حقیقت، سیدصادق و میرموسوی، سیدعلی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.
- حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، الأصول العامة فی الفقه المقارن، چاپ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۴۱۸ ق.

- داوید، رنه، نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه حسین صفائی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ش.
- راسخ، محمد، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و ارزش، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان بن عدنان داوودی، بیروت، دمشق، دارالقلم-دارالشامیه، ۱۴۱۲م.
- ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، تهران، نشر گنجینه، ۱۳۶۶ش.
- سیف‌الله صرامی، حق، حکم و تکلیف، گفت‌وگو با: جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰ش.
- همو، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
- فراهیدی، ابوعبد الرحمن الخلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، المصباح المنیر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
- قرشی بنابی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۴، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
- قطیفی، السید منیر السید عدنان، الرافد فی علم الاصول، تقریر ابی‌الله العظمی السید علی الحسینی السیستانی، الحلقة الاولى، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش.
- همو، فلسفه حقوق: منابع حقوق، ج ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش.
- همو، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوق ایران: با تجدید نظر و اضافات، چاپ هفتادوسه، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ش.
- کلسن، هانس، نظریه محض حقوق و دولت، ترجمه محمدحسین تمدن جهرمی، تهران، سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
- محمصانی، صبحی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.
- مدنی، سید جلال الدین، مبانی و کلیات علم حقوق، چاپ سوم، بی جا، همراه، ۱۳۷۴ش.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
همو، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش شهید محمد مهربانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی ره، ۱۳۷۷ش.

همو، نظریه حقوقی اسلام: حقوق متقابل مردم و حکومت، نگارش محمد مهدی نادری و محمد مهدی
کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۲ش.
مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ۲، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
موسوی خمینی، روح الله، الاجتهاد و التقليد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)،
۱۴۲۶ق.

نبویان، سید محمود، تاریخچه و مفهوم حق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۹۰ش.
واحدی، قدرت‌اله، مقدمه‌ی علم حقوق، چاپ دوم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۶ش.

Hart, H. L. A., *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, reprinted, Oxford, New York, 2001.