

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دفتر برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از بررسی مستندات کنگره، با توجه به جایگاه علمی برگزارکنندگان و کارگروه مربوط به آن، سطح علمی و پژوهشی چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی را تایید کرد. این موضوع طی نامه‌ای به شماره ۱۳۹۵۶۸ مورخ ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ به اطلاع شورای سیاست‌گذاری کنگره رسیده است.



**مجموعه مقالات
چهارمین کنگره بین المللی
علوم انسانی اسلامی**

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

اسامی هیئت داوران

کمیسیون «فقه و حقوق اسلامی» رئیس کمیسیون: دکتر محمود حکمت نیا

اسامی داوران به ترتیب حروف الفبا:

- احمد احسانی فر: دکترای حقوق از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- سجاد ایزدهی: دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- مصطفی بختیاروند: دانشیار گروه حقوق مالکیت فکری دانشگاه قم
- غلامرضا پیوندی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد جواد جاوید: استاد گروه حقوق عمومی دانشگاه تهران
- محمود حکمت نیا: استاد گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- عبدالله رجبی: استادیار حقوق خصوصی دانشگاه تهران، پردیس فارابی
- اکبر رهنما: دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد
- محمد شجاعیان: استادیار گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- اکبر طلاهی طرقي: استادیار مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران
- سید محمد مهدی غمّامی: عضو هیئت علمی گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
- مصطفی کاظمی نجف‌آبادی: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- سید محمد حسین کاظمینی: دانش آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران
- علی محمدی: استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد مهدی مقفادی: عضو هیئت علمی دانشکده حقوق دانشگاه مفید
- مصطفی نصرآبادی: پژوهشگر فقه و حقوق
- فرج‌الله هدایت‌نیا: دانشیار گروه فقه و حقوق پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- محمد یزدیان محمدی: کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی (ره)

سرشناسه	کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی (چهارمین: ۱۳۹۶: تهران)
عنوان و نام پدیدآور	International Conference on Islamic Humanities (4th : 2017 : Tehran)
مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی نویسندگان جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی: حامیان برگزاری کنگره مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا... (و دیگران):	ویراستار مرتضی طباطبایی.
مشخصات نشر	تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۹۸-۱۰
مشخصات ظاهری	شابک
یادداشت	۱. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۶۸۹ : دوره: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۰۲۱ : ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ج: ۲
مندرجات	۲. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۱۹ : ۳. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۳ : ۴. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ۵. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ۶. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ۷. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ۸. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ۹. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ۱۰. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵
علوم انسانی اسلامی-۳. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۲۳ : ۴. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۴۰ : ۵. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۵۷ : ۶. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۶۴ : ۷. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۷۱ : ۸. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۸۸ : ۹. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵ : ۱۰. ج: ۹۷۸۹۶۴۷۸۶۷۷۹۵	وضعیت فهرست نویسی
موضوع	فیبا
موضوع	کتابنامه
موضوع	۱. کمیسیون تخصصی تعلیم و تربیت اسلامی-۲. کمیسیون تخصصی فلسفه و روش‌شناسی
موضوع	۳. کمیسیون تخصصی مدیریت اسلامی-۴. کمیسیون تخصصی علوم سیاسی اسلامی-۵. کمیسیون تخصصی اقتصاد اسلامی-۶. مقالات کمیسیون تخصصی تمدن نوین اسلامی-۷. مقالات کمیسیون تخصصی روان‌شناسی اسلامی-۸. مقالات کمیسیون تخصصی هنر و معماری اسلامی-۹. مقالات کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی-۱۰. مقالات کمیسیون تخصصی ارتباطات و جامعه‌شناسی اسلامی-
موضوع	علوم انسانی (اسلام)--کنگره‌ها
موضوع	Humanities (Islam)--Congresses
موضوع	علوم انسانی -- کنگره‌ها
موضوع	Humanities -- Congresses
شناسه افزوده	مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا
رده بندی کنگره	BP۳۳۲
رده بندی دیویی	۲۹۷/۴۸۵
شماره کتابشناسی ملی	۵۹۴۰۳۹۸

مجموعه مقالات چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

جلد نهم | کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

ناشر: انتشارات آفتاب توسعه (ناشر آثار مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا)

نویسندگان: جمعی از نویسندگان مقاله در چهارمین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی

ویراستار: مرتضی طباطبایی

طراحی جلد: سید ایمان نوری نجفی

صفحه آرای: یوسف بهرخ

نوبت و سال انتشار: نخست، بهار ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ دوره

شابک دوره: ۹-۶۸-۷۸۶۷-۷۸۶۴-۹۷۸

شابک: ۸-۷۸-۷۸۶۷-۷۸۶۴-۹۷۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی ناشر: تهران، خیابان جمهوری اسلامی، خیابان کشوردوست، کوچه نوشیروان،

پلاک ۲۶، طبقه چهارم، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا

تلفکس: ۰۶۶۴۰۹۰۵۶، کد پستی: ۱۳۱۶۷۳۴۴۵۸

پایگاه اینترنتی: www.sccsr.ac.ir

رایانامه: info@sccsr.ac.ir

فهرست مطالب

کمیسیون تخصصی فقه و حقوق اسلامی

- | | |
|-----|--|
| ۹ | ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی
احمد احسانی فر |
| ۳۵ | نقض حیثیت معنوی در قلمرو شهادت شهود و جرح شاهد
حسین جاور، حسین هوشمند فیروزآبادی |
| ۵۵ | گفتار در روش‌شناسی مطالعات حقوقی در حقوق ایران
عبدالله رجبی |
| ۸۱ | بررسی مقایسه‌ای مبانی حقوق بشر اسلامی با اعلامیه جهانی حقوق بشر
محمد طادی، دکتر رضا جلالی |
| ۱۰۳ | طراحی نظام جامع حمایت خانواده
فرج‌الله هدایت‌نیا |
| ۱۲۷ | بررسی نتایج کم‌رنگ شدن نقش مادری در قوانین داخلی و بین‌المللی با عنایت به حقوق مادران در آیات قرآن
محمود شفیعی |
| ۱۴۹ | محدودیت زمینه استفاده در قراردادهای مجوز بهره‌برداری حق اختراع در حقوق اتحادیه اروپایی، امریکایی، ایران و فقه امامی
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند، حجت کرمی |

- ۱۶۵ الگوی احیای حقوق عامه با تحول در نظام هنجارها و ساختارهای قضایی جمهوری اسلامی ایران
سیدمحمد مهدی غمامی
- ۱۸۵ کاربرد روش معناشناسی در علوم انسانی قرآن‌بنیان؛ مطالعه موردی: مفهوم «قسط» در قرآن کریم
محمدحسین اخوان طبسی، روح‌الله داوری
- ۲۱۳ جایگاه حقوق طبیعی در اندیشه حقوق شیعی
ایمان سهرابی
- ۲۳۷ الزامات و راهکارهای ایجاد نهاد ملی حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران (در پرتو قانون اساسی، حقوق بشر اسلامی، اعلامیه پاریس و رویه کشورها)
اکبر طلاپکی طرفی، محمدصالح عطار
- ۲۶۵ تطبیق آرای جان فینیس و مرتضی مطهری در زمینه حقوق طبیعی
ایمان سهرابی
- ۲۸۹ ماهیت سیاست‌های شرعی و اصول استنباط آنها از ادله شرعی
ابوالحسن حسینی
- ۳۰۷ مسئولیت حقوقی دولت و رویکرد دین در پزشکی بازساختی
محمدجواد جاوید
- ۳۲۳ اصول حقوق بشردوستانه در اسلام با نگاهی به حقوق بین‌الملل
عبدالحکیم سلیمی
- ۳۴۷ استقلال ضمانت‌نامه‌های بانکی در حقوق تجارت بین‌الملل، حقوق ایران و فقه امامیه (عبور از تبعیت به سوی استقلال)
سیدمحمد هادی قبولی درافشان، مصطفی بختیاروند
- ۳۶۳ حق بافروش کالا در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (۱۹۸۰) و امکان‌سنجی آن در فقه امامیه
علی‌اکبر جعفری ندوشن
- ۳۸۷ ادله اثبات نسب و اثبات آن به وسیله آزمایش ژنتیک
حوا عرب‌انصاری

جایگاه حقوق طبیعی در اندیشه حقوق شیعی

ایمان سهرابی

کارشناس ارشد حقوق عمومی، دانشگاه مفید، ایران، قم

im.sohrabi@gmail.com

چکیده

اندیشه حقوق طبیعی در گذر تاریخ، تحولات شگرفی به خود دیده است. زمانی مبانی نظری دولت‌ملتهایی از امریکا تا اروپا و آسیا را شکل داد و زمانی دیگر کم‌فروغ گشت و کنج عزلت گزید. در همه این سال‌ها اما حقوق طبیعی پابرجا بود؛ تغییر نکرد و تبدیل نشد؛ اما در بازه‌های زمانی مختلف تفسیر شد و بدین‌گونه، قرائت‌های مختلف از آن شکل گرفت. در این میان پرتوهایی از نظریه حقوق طبیعی در مبانی نظام حقوق اسلامی و به‌ویژه اندیشه حقوق شیعی به چشم می‌خورد. دستاورد تطبیق این دو نظام حقوقی می‌تواند منشأ و مبنای حقیقی برای پاسداری از حقوق بنیادین انسانی را قدری روشن کند؛ اینکه مبنای عادلانه یا ناعادلانه بودن یک قانون چیست و چرا باید از قانونی تبعیت کرد یا نسبت به آن بی‌اعتنا بود. امروز فایده مطالعه تطبیقی بر هیچ پژوهشگری پوشیده نیست و روش این پژوهش نیز بر حقوق تطبیقی استوار است؛ حقوقی که در پژوهش‌های راجع به تاریخ، فلسفه یا نظریه کلی حقوق به کار می‌رود. ابزار تطبیق برای این پژوهش، منابع مکتوب شامل کتاب و مقاله بوده است. مقایسه و مقابله حقوق طبیعی و جایگاه آن در اندیشه حقوق شیعی می‌تواند مفاهیم پنهان را بر ما عرضه کند و

اندکی از فاصله میان ما و حقیقت بکاهد. تمایز اصلی میان نظر فقهای مسلمان شیعه و فلاسفه حقوق طبیعی در آن است که به عقیده گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن نیست، بلکه به سبب دلالتی است که به احکام شرعی دارد. تحلیل علمای اصول امامیه بر این است که عقل کاشف از حکم شرع و در نتیجه قواعد فطری متکی به مذهب است. برخی حقوق‌دانان معاصر ایران، این تمایز را امتیازی برای نظر فقهای شیعه قلمداد کرده‌اند.

کلیدواژگان: حقوق طبیعی، اسلام، عقل، کشف.

مقدمه

به رغم سابقه طولانی بحث از حقوق طبیعی در غرب، کمتر می‌توان نشانی از اندیشه حقوق طبیعی در میان متفکران شیعی سراغ گرفت؛ اگرچه گروهی از آنان کوشیدند میان مباحثی چون حسن و قبح عقلی در اصول فقه با اندیشه حقوق طبیعی ارتباط برقرار کنند. با این اوصاف به نظر می‌رسد قرابت‌های نظری فراوانی را می‌توان میان اندیشه‌های حقوق طبیعی و اندیشه حقوقی شیعه جست‌وجو کرد. این پژوهش می‌کوشد تطبیق میان حقوق طبیعی و اندیشه حقوق شیعی را تا حد امکان تبیین کند.

برای بررسی حقوق طبیعی در اندیشه اسلامی به طور عام و در اندیشه شیعی به طور خاص لاجرم بحث از نظام حقوقی اسلام به میان می‌آید؛ نظامی که اگرچه گفته می‌شود در آغاز واجد آن بوده، ولی اکنون فاقد آن است. گذشته از نوع حکومت در کشورهای مسلمان‌نشین، اسلام در متن زندگی بیش از یک و نیم میلیارد نفر از زندگی مردم جهان جاری است. در گذشته اهمیت، شکوفایی و پویایی این نظام برای بسیاری از متفکران حتی مسلمان شناخته شده نبود. شاید این پرسش مطرح شود که اصلاً اهمیت و ارزش بررسی نظام حقوق اسلامی چیست؟

در پاسخ باید یادآور شد که این نظام حقوقی هم‌اکنون در نقاطی حکومت دارد که گهواره تمدن‌های بزرگ بشری بوده‌اند. پس دست‌کم در تاریخ حقوق، جایگاه مهمی دارد. همچنین در بحث حقوق طبیعی، همواره این مسئله مطرح بوده است که نظام حقوق اسلامی در دسته نظام‌های حقوق عرفی (انگلو ساکسون) جای می‌گیرد یا بخشی از نظام حقوق رومی-ژرمنی است. از طرفی پس از ورود اسلام به ایران، این نظام حقوقی عنصر ثابت فکر و فرهنگ مردمان پارسی را در زندگی فردی و اجتماعی شکل داده است و هم از این رو بود که قوانین حاکم بر آریایی‌های کهن، همان

احکام دینی جدید بود (حلاق، ۱۳۹۳، ص ۱۵). از سوی دیگر، بخش بزرگی از جهان را کشورهای اسلامی تشکیل می‌دهند؛ از آسیا گرفته تا آفریقا و شرق دور، کشورهای اسلامی و مردم مسلمان به گونه‌ای فزاینده از حقوق اسلام بهره‌مندند. دین اسلام بر خلاف ادیان دیگر نه تنها بر امور معنوی که بر روابط مادی پیروانش نیز حکومت می‌کند و از همین رو آن را واجد یک نظام حقوقی کامل می‌دانند (صانعی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۳). نکته مهم درباره نظام حقوق اسلامی این است که اگرچه آن را یک حقوق عرفی قلمداد می‌کنند، برگرفته از آیات کتاب خدا و سنت پیامبرش به وجود آمده است و به رغم اختلاف آداب و رسوم بومی مناطق مختلف در فرعیات احکام، همه جوامع کمابیش در اصول و کلیات حقوق اسلامی یکسان و یک‌نواخت عمل می‌کنند.

به نوشته رنه داوید، هیچ اسلام‌شناسی نمی‌تواند به خود اجازه دهد که از حقوق اسلامی بی‌خبر باشد. اسلام در جوهر خود، همانند مذهب یهود، دین قانون است. به قول استراسر حقوق اسلامی عصاره روح حقیقی مسلمانی، قطعی‌ترین مظهر فکر اسلامی و هسته اساسی اسلام است (داوید، ۱۳۷۶، ص ۴۴۴). نگاه اسلام نسبت به معیار مشروعیت قواعد حقوقی متفاوت با نگاه دیگر مکاتب حقوقی است (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱). نظام حقوق اسلامی از نظر شکلی، هم با خانواده نظام حقوق موضوعه شباهت‌هایی دارد و هم با خانواده حقوق عرفی؛ لیکن این شباهت‌ها با نظام حقوق موضوعه بیشتر است؛ زیرا وجود ارکان سه‌گانه وضع، اعلام و اجرای قانون در این دو نظام، نقطه اشتراکی است که موجب جدایی آنها از نظام حقوق عرفی می‌شود. از طرف دیگر اعتبار نظرات حقوق دانان مسلمان و ایجاد گنجینه‌ای به نام فقه به عنوان مجموعه نظرات آنان، نقطه اشتراک نظام حقوق اسلامی و نظام حقوق عرفی شناخته می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۳). «نظام حقوق اسلامی، نظامی واحد و دارای نگرش توحیدی است» که قواعد آن ارزش برابر و جنبه عملی دارند و همه اعمال بشری را دربرمی‌گیرند (ضیائی بیگدلی، ۱۳۹۱، ص ۲۴). حقوق اسلام را حقوقی مذهبی می‌دانند؛ چراکه قواعد آن از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳).

از سوی دیگر اندیشه حقوق طبیعی در غرب، سابقه‌ای طولانی دارد و گستره مباحث آن علاوه بر فلسفه حقوق، به فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و به طور کلی فلسفه علوم اجتماعی معطوف می‌شود. رویکردها به قانون طبیعی در غرب گاهی مذهبی و گاهی غیرمذهبی است و در طول ۲۵۰۰ سالی که از آغاز مباحث آن می‌گذرد، نظریات متفاوت و متعارضی درباره‌اش ارائه شده است. حقوق طبیعی در قرن نوزدهم میلادی به حاشیه رفت و فلسفه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) بر

جهان سایه افکند. در نیمه دوم قرن بیستم بود که حقوق طبیعی اگرچه با رویکردی غیردینی دوباره مطرح شد و همین موضوع سبب شد تا متفکران آن را به عنوان یگانه حقوق بشری ارج نهند. دستاورد اصلی تطبیق حقوق طبیعی و اندیشه حقوق شیعه می‌تواند منشأ و مبنای حقیقی برای پاسداری از حقوق بنیادین انسانی را قدری روشن کند؛ اینکه مبنای عادلانه یا ناعادلانه بودن یک قانون چیست و چرا باید از قانونی تبعیت کرد یا نسبت به آن بی‌اعتنا بود؛ مبنای الزام‌آور بودن یک قانون چیست و به کدام دلیل یک قانون را در واقع امر می‌توان قانون نام‌گذاری کرد؛ ملاک منصفانه یا غیرمنصفانه بودن قوانین چیست و چگونه می‌توان از میان آنها عادلانه را از ناعادلانه بازشناخت. گفته می‌شود حق طبیعی، آن معیار و آرمان مستقل و برتری است که می‌تواند در این کارزار داور، ما را یاری رساند؛ اما پرسش بعدی آن است که ملاک تشخیص حق طبیعی از حق غیرطبیعی چیست؟

۱. ماهیت حقوق طبیعی

اصطلاح حقوق طبیعی از دو واژه «حقوق» و «طبیعی» تشکیل شده و اریک ولف^۱ برای طبیعت^۲ دوازده و برای حقوق^۳ ده معنا ذکر کرده است (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷). واژه طبیعی به دلیل پیچیدگی‌هایی که داشت، بر تنوع و تکثر تعاریف حقوق طبیعی افزوده است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ، طبیعت گاه جهان هستی و گاه نیروهای طبیعی مسلط بر واقعیت تعبیر شده است. از آنجاکه مفاهیم با اضدادشان شناخته می‌شوند،^۴ می‌توان حقوق طبیعی را با حقوق قراردادی^۵ مقایسه کرد و قدری به تعریف دقیق نزدیک‌تر شد. گفته می‌شود طبیعت یا فطرت مخالف قرارداد یا میثاق و پیمان،^۶ مخالف حق قانونی^۷ و چه بسا حقوق نوشته^۸ و سرانجام تداوم ارزش‌های انسانی مغایر با ارزش‌های برخاسته از دولت است (فلسفی، ۱۳۹۱، ص ۶۶). هارت منشأ و خاستگاه

1. Eric Robert Wolf (1923-99)

2. nature

3. rights

۴. تعرف الاشیاء بأضدادها.

5. conventional law

6. convention

7. legal right

8. written law

حقوق را دو قسم و مبنای این تقسیم را اراده انسان می‌داند؛ از این حیث که موجودیت برخی حقوق ناشی از اراده انسان و موجودیت برخی دیگر بدون دخالت انسان است. هارت می‌گوید اولی حق اختصاصی و دومی حق عمومی است؛ چراکه به فرد خاصی اختصاص ندارد، بلکه عموم افراد اجتماع می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. حق اخیر به صرف انسان بودن برای انسان حاصل می‌شود و هم از این روست که آن را حق طبیعی نامیده‌اند؛ چراکه کسی در وضع آن نقش نداشته است (موحد، ۱۳۸۱، ص ۶۳).

حقوق طبیعی در واقع فلسفه حقوق است، با این فرض که قانون به عنوان یک ضرورت اجتماعی بر دریافت‌های عقلانی مبتنی است و هر آنچه از قانون که در تضاد و تعارض با گزاره‌های اخلاقی باشد، اصلاً اعتبار ندارد (چینه‌نگو، ۱۳۹۴، ص ۲۹). از حقوق طبیعی (جمع حق) حقوق شخصی برداشت می‌شود که هر فرد زنده داراست و بخشی از فطرت اوست. انسان بدون حقوق طبیعی دیگر شخص نیست و به از خودبیگانگی و خودباختگی^۱ دچار می‌شود. «حقوق طبیعی شامل مرور زمان نمی‌شود»؛^۲ چراکه قوام شخصیت انسان به هستی و نفس آنهاست (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷). به عبارت دیگر باید میان حق طبیعی و حق قانونی تفاوت قائل شد. حق قانونی همواره بر مدار عدالت نیست و گاهی به قانونی والاتر نیاز دارد. آن قانون والاتر حق طبیعی نام گرفته است (موحد، همان، ص ۹۸). می‌توان گفت آن دست از معیارهایی که در «وحي الهی، متون دینی، مطالعات دقیق درباره سرشت بشر یا طبیعت» بیان شده است یا احتمالاً از آنها مشتق می‌شود، حقوق طبیعی نام دارد (پترسون، ۱۳۹۵، ص ۲۲). گفته می‌شود هر آنچه وجدان بیدار مردمان در یک زمان و مکان بخواهد، حقوق طبیعی است؛ اگرچه مقید کردن این حقوق به قیود زمانی و مکانی چندان شایسته نیست. برای همین برخی «حقوق طبیعی» (حقوق فطری یا ارتکازیات) را از جمله مبهمات حقوقی می‌دانند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲).

آن دست معیارهایی که هنجارهای حقوقی با آنها مقایسه و قانون بر حسب آنها قضاوت می‌شود، «گاهی به مثابه قانون والاتر^۳ توصیف می‌شوند»؛ چنان‌که در نوشته‌های ارسطو نیز مشابه آن به چشم می‌خورد. او در کتاب اخلاق نیکوماخوس^۴ منبع بخشی از عدالت اجتماعی را طبیعی و منبع

1. alienation
2. imprescriptible
3. higher law
4. *Nicomachean Ethics*

بخش دیگر را قانونی می‌داند؛ اگرچه می‌توان گفت ارسطو بیشتر به «تمایز بین عدالت قراردادی و عدالت طبیعی توجه کرده است تا حقوق طبیعی» (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۲۳). طرف‌داران حقوق طبیعی می‌گویند همان‌گونه که قوانین طبیعی (مثل قوانین پزشکی و فیزیکی) واقعیت عینی دارند، قوانین حقوقی نیز «یک سلسله واقعیات نفس‌الامری» هستند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۶۳). گفته می‌شود حقوق طبیعی از سرشت و ذات بشر برمی‌خیزد و قانون طبیعی^۱ آن را مقرر و معین می‌کند. «حق زندگی، حق آزادی، حق تنهایی و فراغت^۲ و حق آبرو و شرف از حقوق طبیعی یا فطری است» (ساکت، ۱۳۸۷، ص ۶۸). در واقع حقوق طبیعی یا فطری ارزش‌ها و آزادی‌هایی است که با طبیعت انسان ملازمه دارد و انسان از حیث انسان بودن از آنها برخوردار است. این حقوق برخاسته از فطرت آدمی و همزاد با سرشت اوست (موحد، همان، ص ۷۲). نباید از یاد برد که «بحث از حق‌ها^۳ مؤلفه‌ای الزامی در همه نظریات حقوق طبیعی نیست». به عبارت دیگر، گرچه حقوق طبیعی ریشه در نظریات قانون طبیعی دارند، اما الزاماً بخش عمده‌ای از این نظریات را تشکیل نمی‌دهند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۰۸).

پس از رنسانس بود که مفهوم حقوق طبیعی از قانون طبیعی پررنگ‌تر شد (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸) و در واقع تاریخ حقوق طبیعی از این زمان آغاز گشت. وقتی از حقوق طبیعی به عنوان یک مکتب حقوقی بحث به میان می‌آید، در واقع از قانون طبیعی صحبت می‌کنیم؛ قانونی که عقل از طبیعت دریافت و بر اساس آن حکم می‌کند، اما بحث نه بر سر قانون، که بر سر «طبیعت» است. گروهی آن را طبیعت مادی جهان و گروهی دیگر طبیعت بشر تفسیر می‌کنند. کشف معنای طبیعت شاید هدف خلقت انسان و جهان باشد (طالبی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). قانون طبیعی بر معیارهای انتخاب عقلانی تأکید می‌ورزد. این واژه در حکمت عملی به اصول عقلانی‌ای اشاره دارد که «پایه‌های عدالت و انصاف و اخلاق را در جامعه مستحکم می‌کنند». قوانین طبیعی، تغییرناپذیرند و از طبیعت بشر به ذهن متبادر می‌شوند (دهقانی سیمکانی، ۱۳۹۵، ص ۹-۸). رواقیان بر جنبه‌های کلامی و اخلاقی قانون طبیعت تأکید داشتند و طبیعت را به معنای خاص قانون اساسی بشر می‌دانستند. قانون طبیعت از نظر آنان مجموع اصولی است که در فطرت انسان قرار دارد و او را با صفات اجتماعی و منطقی‌اش هماهنگ می‌کند (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰).

1. natural law
2. privacy
3. rights

اما شاید ریشه باور به حقوق الهی اما تنها به این دوره تاریخی محدود نشود. انسان ابتدایی به نیروهای مرموز فوق طبیعت باور داشت و هر رویدادی را خواست او می‌پنداشت؛ شخصیت‌های واسطه همچون شمن‌ها، کاهن‌ها و جاودگران را نمایندگان آن‌ها می‌دانست و «میان دستوره‌های آنان و قوانین طبیعت تفاوتی قائل نبود». «باد و باران و طوفان و رعد و برق تازیانه غضب خدایان بود» و هر آنچه در طبیعت حادث می‌شد، نتیجه یکی از تصمیمات آن تلقی می‌شد؛ اما یکتاپرستی گام بزرگی در تمدن بشری به شمار می‌آید. انسان از قید اوهام و خیالات فارغ شد؛ واسطه‌های جاهلانه را به کناری نهاد و قوانین نظام خلقت و طبیعت را مورد توجه قرار داد و این شاید سرآغاز توجه انسان به قانون الهی باشد.

آیا قانون الهی همان قانون طبیعی و برای یک مفهوم دو معنا وضع شده است یا این دو از یکدیگر متمایز هستند؟ نوشته‌های متأله حقوق‌دان، گروسیوس می‌تواند در این زمینه ما را یاری کند. گروسیوس تناقضی میان آن دو نمی‌بیند. او معتقد است خداوند به عنوان قانون‌گذار با توجه به زمان و مکان و مصالح قوانینی برای بشر نازل می‌کند که بازتاب‌دهنده اراده شارع است. این قوانین با زندگی مردم سروکار دارند و از همین روست که در طول تاریخ برای اقوام مختلف گاهی تغییر کرده، نسخ و اصلاح شده است؛ اما گروسیوس بر این نکته تأکید می‌کند که قانون طبیعی مناسب فطرت و طبیعت موجودات و دربردارنده مفاهیم اساسی است و هم از این رو دستخوش نسخ، تغییر، حک و اصلاح نمی‌شود (گروسیوس، ۱۳۹۳، ص ۱۷). گفته می‌شود که بیشتر فلاسفه و حقوق‌دانان مسیحی و مسلمان معتقدند تعارضی میان حقوق الهی و حقوق طبیعی نیست. حقیقت آن است که اگر نازل شدن حقوق را از سوی خدا بدانیم، لزوماً به معنای تعارض با حقوق طبیعی نیست. در مقابل سه دین توحیدی به طور بنیادین ادعا می‌کنند که میان حقوق الهی و حقوق طبیعی روابط درهم‌تنیده‌ای وجود دارد و نقش آنها مکمل و جدانشدنی است (باقری، ۱۳۸۸، ص ۴۴).

اما وقتی از حقوق الهی صحبت می‌کنیم، در واقع از چه چیزی حرف می‌زنیم؟ آن دست از مکاتب حقوقی که ارزش و اعتبار قوانین را اراده تشریحی خداوند می‌دانند، مکتب حقوق الهی نام دارند و کشف اراده شارع نیز از دوره عقل و وحی میسر است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹). به عبارت دیگر «ناموس طبیعت قوانین غیر قابل تغییری است که پروردگار دانا و توانای جهان به حکمت بالغه خود مقرر فرموده است» (پاشا صالح، ۱۳۹۰، ص ۲۷). مختصر آنکه «قانون طبیعی نظم طبیعی اشیا و قانون عقل است» و تفاوتی میان قانون الهی و قانون طبیعی نیست؛ چراکه طبیعت را نیز خدا آفریده است و بر اساس فلسفه توحیدی معقول نیست قانون الهی مغایر با قانون

طبیعی باشد (باقری، ۱۳۸۸، ص ۴۵). بحث در این مقاله از فلسفه حقوق و حقوق طبیعی در معنای حقیقی آن است.

«محور بحث در نظریات حقوق طبیعی رابطه اخلاق و حقوق است» (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر «حقوق طبیعی نقطه تلاقی اخلاق و حقوق است». در واقع حقوق طبیعی مجموعه‌ای از حقایق اخلاقی است که هر کدام از ما با تفکر منطقی می‌تواند به آن دست یابد (ویکس، الف ۱۳۸۹، ص ۲۱). علی‌رغم آن‌که «از ارسطو به این سو، مسائل اخلاقی دغدغه فکری فیلسوفان اخلاق بوده است»، تجدید حیات حقوق طبیعی می‌تواند از عدم حل این مسئله در میان فیلسوفان مذکور حکایت کند و احتمالاً باید فیلسوفان حقوق طبیعی در این حوزه دست به کار شوند. حقوق مفهومی اخلاقی دارد و برتری که برای آن قائل هستند، همین برتری اخلاقی است (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹).

۲. نظریات حقوق طبیعی

نظریه‌های حقوق طبیعی بدان‌گونه که ما می‌شناسیم، نخست از اندیشه سقراط ظهور یافتند. پس از او شاگردش افلاطون و شاگرد شاگردش ارسطو تفاسیر دیگری از این نظریه ارائه کردند (فلسفی، ۱۳۹۱، ص ۶۹-۶۸). در میان فیلسوفان حقوق برخی حقوق را «آن‌گونه که باید باشد» و نه «آن‌گونه که هست» تفسیر می‌کنند. در حقیقت وضعیت مطلوب را بر موجود برتری می‌دهند و با تبعیت از عقل و منطق، خواستار بهبود وضعیت جوامع بشری هستند. کهن‌ترین این نظریات «نظریه حقوق طبیعی» است که گفته می‌شود فلاسفه یونان و روم آن را بیان، و آرای کلیسا تفسیرش کرده‌اند (صانعی، ۱۳۸۹، ص ۳۶). در یک نظر شاذ آناکسیماندروس پایه‌گذار مکتب حقوق طبیعی معرفی شده است. گفته می‌شود او فرض خود را بر نظم جهان بنیاد نهاد و پس از او بود که روایان آموزه‌های حقوق طبیعی را بسط دادند و مدعی شدند که «انسان عالم صغیر است و جهان عالم کبیر. همه افراد مساوی هستند و فرزند جهان» (فلسفی، ۱۳۹۱، ص ۶۵-۶۶). در مقابل گفته می‌شود بشر مدت‌ها از وجود چنین قوانینی بی‌اطلاع بوده است و سقراط و افلاطون نخستین کسانی بودند که آنها را کشف کردند. همچنین از نقش عالمانی چون ابوعلی سینا برای تبیین حقوق فطری و متفکرانی چون گروسوس، هابز، لاک، پوفندروف، لایبنیتس، کانت، میلتون، مونتسکیو، ولتر و روسو از باب توسعه این مفهوم سخن به میان آمده است (بخت‌آور، ۱۳۳۳، ص ۱۷).

این نظریات را از حیث دیگری نیز می‌توان تقسیم‌بندی کرد. دو نحله عقل‌گرا در غرب تفسیر

حقوق طبیعی را بر عهده دارند:

گروه اول، عقل‌گرایانی‌اند که ریشه آموزه‌های عقلانی را الهام ربانی می‌دانند. به عبارت دیگر آنها در کنار عقل حضور منبع دیگری به نام وحی را ضروری تصور می‌کنند. رأی دانشمندان شیعه در باب حقوق طبیعی از این قسم است؛

گروه دوم عقل‌گرایانی هستند که به عقل خودبنیاد باور دارند. این گروه آموزه‌های حقوق طبیعی را از زاویه غیردینی می‌نگرند که بشر به کمک عقل و تجربه می‌تواند آنها را کشف کند (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲-۱۷۳). در نهایت باید گفت حقوق طبیعی بر اساس ارزش‌های جاویدانی شکل گرفته است که منشأ عقلانی یا ربانی دارد (جعفری تبار، ۱۳۸۸، ص ۴۱). در هر حال ادعا شده «منبع حقوق طبیعی خود انسان است» (الهامی، بی‌تا، ص ۵۳).

آموزه حقوق طبیعی برگرفته از نظریه‌ای قدیمی‌تر در باب طبیعت است؛ نظریه‌ای که معتقد است همه موجودات جان‌دار و بی‌جان در حال حرکت به سوی حالت مطلوب و وضعیت طبیعی هستند. آن وضعیت مطلوب همان خیر مشخص، هدف^۱ یا غایت نهایی موجودات است (هارت، ۱۳۹۳، ص ۲۹۰). آموزه‌های حقوق طبیعی صرف‌نظر از تفاوت‌هایی که دارند با یکدیگر مرتبط‌اند، اما در طول تاریخ تعبیر مختلف از واژه طبیعت، تقابل دو آموزه آرمانی و تجربی حقوق طبیعی را سبب شد. آموزه‌های آرمانی بر ارزش‌های عدالت و عقل و مردم‌آمیزی انسان تکیه داشتند و طبیعت را با مفهومی اخلاقی گره می‌زدند؛ به گونه‌ای که هستی در مفهومی متعالی به کار گرفته شده بود. در مقابل آموزه‌های تجربی بدون توجه به این ارزش‌ها بر غریزه، حس صیانت نفس، قانون قوی‌تر و سرانجام تنازع بقا تکیه زد؛ تا جایی که ردپایی از سوفسطائیان در میان آن دیده می‌شود. در آموزه‌های تجربی، هستی به مفهومی علی به کار رفت؛ به این اعتبار که طبیعت با هستی واقعی یک‌سان فرض شده است.

پس از هابز و بعد از در هم آمیختن حقوق طبیعی با آموزه‌های پوزیتیویستی، تنها آموزه‌های متعالی و آرمانی بود که مورد توجه قرار گرفت. وجه اشتراک آموزه‌های متعالی حقوق طبیعی یافتن مبنای اصلی حق به عنوان ارزشی والا همچون خدا، خیر مشترک، عدالت یا حقوق بنیادین بشر است. طرف‌داران آموزه‌های متعالی معتقدند نظام حقوقی نه از اراده واحد و نه از واقعیت واحد، بلکه از ارزش نشئت می‌گیرد و عدالت برترین ارزش است که هر نظام حقوقی باید به سوی آن حرکت کند (فلسفی، ۱۳۹۱، ص ۶۶-۶۷). مختصر آنکه فیلسوف حقوق طبیعی پایه قانون را

چیزی بیرون از کنترل انسان می‌داند که حتی قانون‌گذاران را محدود می‌کند. قانون در این میان نتیجه‌ای است که از مبانی طبیعی حقوق کشف شده است (تبیث، ۱۳۸۴، ص ۳۰). برای تکمیل بحث لازم است ویژگی‌های مسلم حقوق طبیعی مرور شود.

۳. ویژگی‌های مشترک حقوق طبیعی

مفهوم حقوق طبیعی از افلاطون تا امروز با تفاسیر گوناگونی روبه‌رو شده و در قالب‌گیری آن میان اهل علم اختلاف است. گروهی بر این باورند که حقوق طبیعی تنها یک اصل مدیر و الهام‌بخش است که در سایه آن نقایص قوانین آشکار می‌شود. با این حال چارچوب‌بندی این حقوق به تلاش و اندیشه نیاز دارد و با تدبیر و تأمل می‌توان ویژگی‌های اختصاصی آن را بیرون کشید (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

۱. حقوق طبیعی ازلی است: «حقوق طبیعی اصولی ازلی است؛ چراکه با روح و روان انسان سروکار دارد. هم او در رویارویی با مشکلات بدون آنکه در برابر اصحاب قدرت تسلیم شود، اراده خود را برای سنجش درستی و راستی به حرکت درمی‌آورد» (فلسفی، ۱۳۹۱، ص ۶۸)؛

۲. حقوق طبیعی مستقل و قائم بالذات است: حقوق طبیعی چیزی نیست که ما آفریده باشیم و مثل معدن موجود در طبیعت کشف می‌شود. ما آنها را شناسایی می‌کنیم و از همین رو قائم بالذات اند (موحد، ۱۳۸۱، ص ۷۹). این اصول دائمی، پابرجا و مطابق با ماهیت افراد بشر است. (چینه‌نگو، ۱۳۹۴، ص ۲۹)؛

۳. حقوق طبیعی به زمان و مکان تقید ندارد: هواداران حقوق طبیعی با پذیرش این نکته که برداشت بشر از ارزش اخلاقی در زمان و مکان مختلف متفاوت است، آرمان حقوقی را متکی به عدالت می‌دانند که علی‌رغم همه دگرگونی‌ها در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و پابرجاست (قربان‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶-۱۴۵). حقوق طبیعی نظم طبیعی اشیا را بازگو می‌کند و در چارچوب زمان و مکان محدود نمی‌شود (موحد، ۱۳۸۱، ص ۷۷). حقوق طبیعی همه‌جایی و همیشگی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۸۶) زمان نمی‌شناسد و فراتر از آن است (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷)؛

۴. حقوق طبیعی تغییرناپذیر است: حقوق طبیعی قواعد تغییرناپذیری است که حتی خدا هم نمی‌تواند آنها را تغییر دهد؛ چراکه او با آفرینش این اصول حضور آنها را در وجود ما

قصده کرده است. «این اصول متجلی از طبیعت بشری است و از یک الهام الهی نتیجه نمی‌شوند» (دوپاکیه، بی‌تا، ص ۳۳۴-۳۳۵).

۴. ماهیت اندیشه حقوقی شیعه

اگرچه حقوق شیعه و حقوق غرب شباهت فراوان دارند، چهره الهی و فطری حقوق شیعه موجب شده حقوق‌دانان مسلمان برای کشف نظر شارع تلاش کنند و همین موضوع استفاده از اصول عقلی در حقوق شیعه را سبب شده است. بخشی از حقوق شیعه را احکام «امضایی» شکل می‌دهد که تأییدی بر عادات و رسوم پیشینیان است و بخش دیگر احکام تأسیسی است که اصالت این نظام حقوقی را انکارناپذیر می‌سازد. قواعد حقوقی اسلام همه به جعل و اعتبار الهی، اعتبار و مشروعیت می‌یابند. البته جعل حکم و قانون از سوی خداوند حکیم و علیم، هرگز گزارف نیست و دستورهای او بر اساس واقعیات انسان و جهان هستی و نیز مصالح و مفاسد نفس‌الامری در جهت رسیدن به کمال مطلوب حقیقی انسان است؛ مصالح و مفاسدی که جز خداوند خالق هستی، کسی از آنها آگاهی ندارد. نگرش توحیدی درباره نظریه حق و مبانی حقوق، بر استدلال‌های خداباوری، فرجام‌باوری و انسان‌شناختی اسلامی استوار است (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۱).

مبنای مشروعیت نظام حقوق شیعی اراده تشریعی خداوند و ملاک اعتبار هر قانونی انطباق با حکم اوست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۲۱۶). در اندیشه توحیدی انسان مخلوق و بنده خداست و ملاک حقوق، نه هوا و هوس بشر، بلکه خواست آفریدگار سبحان است؛ زیرا هیچ یک از افراد یا دولت‌ها، نه بر خود و نه بر دیگران ولایت و حق تصمیم‌گیری ندارند. هرگونه قانون‌گذاری مستلزم اختیارداری و ربوبیت است و هیچ‌کس جز خدای سبحان، هیچ‌گونه ربوبیتی بر هیچ‌کس، حتی بر خودش ندارد (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۱۲). با این حال گفته می‌شود که بخش مهمی از حقوق اسلام «امضایی» است؛ یعنی عادات و رسوم متداول مردم و احکام ادیان سابق را امضا و تأیید کرده است. همچنین فقها در استنباط فروع احکام، خواه‌ناخواه از پاره‌ای قواعد حقوق روم، ایران و یهود استفاده کرده‌اند؛ ولی احکام تأسیسی و نو در حقوق اسلام چندان فراوان است که اصالت آن را انکارناپذیر می‌سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

از این رو هر قاعده و قانونی که منطبق بر اراده خداوند باشد مشروع است، اگرچه مورد قبول دولت و مردم قرار نگیرد؛ به عکس، قاعده و قانونی که با اراده الهی ناسازگار باشد، نامشروع و فاقد اعتبار است، هرچند مورد پذیرش دولت و مردم باشد. راه‌های کشف اراده الهی در بحث منابع

حقوق شیعه، باید مورد بررسی قرار گیرد. بر اساس اندیشه ناب و کامل توحیدی، نه تنها خداوند سبحان خالق جهان هستی است (توحید در خالقیت)، بلکه بی‌هیچ شریکی، جهان را تدبیر (توحید در ربوبیت تکوینی) و قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را نیز وضع می‌کند (توحید در ربوبیت تشریحی) و انسان مکلف است فقط از دستورها و قوانین او اطاعت کند (توحید در عبودیت). پس ملاک حقانیت و اعتبار قواعد حقوقی، انطباق آنها با اراده الهی است (همان، ص ۱۱).

برای بررسی دقیق‌تر نظام حقوقی شیعه لازم است برخی مفاهیم از جمله حق تعریف شوند. به نظر می‌رسد نظام حقوق شیعی بدون توجه به فرهنگ غرب، توجه ویژه‌ای به مفهوم «حق» داشته است (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۲۷). در کتب اسلامی، حق عبارت است از قدرت انسانی بر انسان دیگر یا بر مال یا بر هر دو مطابق قانون. حق در رابطه میان انسان و انسان و تنازع بقا به وجود می‌آید (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۱۵-۱۶). در بینش اسلامی حق باید با غایت حاکم بر جهان هستی هماهنگ باشد (جاویدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۳). در نظام تکوینی و تشریحی خداوند حق هیچ‌کس ضایع نخواهد شد و به احدی ستم نمی‌شود. حق ریشه در آسمان دارد و مبتنی بر حقوق طبیعی یا همان حقوق الهی است (غزنوی، ۱۳۸۷، ص ۴۲). سیدمحمدتقی آل بحرالعلوم معتقد است حق در معنا عام هم احکام تأسیسی و هم احکام امضایی را شامل می‌شود (موحد، ۱۳۸۱، ص ۴۹۰). راغب اصفهانی می‌گوید حق به معنای مطابقت و موافقت است و از آنجاکه خداوند نظام خلقت را به حکمت آفریده است، حق نامیده می‌شود. بیضاوی می‌گوید خدا حق است چون ربوبیت و الهیتش ثابت و «ثبوت دیگر اشیا نیز به اوست» (و به تحقق الاشياء) (غزنوی، ۱۳۸۷، ص ۳۹). حق همچنین سلطه و اختیار انسان در برابر انسان‌های دیگر یا در برابر اشیا نیز عنوان شده است. در مهم‌ترین منبع نظام حقوق شیعه یعنی قرآن، واژه حق و مشتقاتش ۲۸۷ بار تکرار شده‌اند (همان، ص ۱۲۴). قرآن قانون و ترازویی برای داوری به حق و اجرای عدالت است: «ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم تا بر اساس آنچه خداوند برای تو نشان داده است، قضاوت و داوری نمایی» (اسراء: ۱۰۵)؛ چه اینکه اصل جریان رسالت به حق است و برای حق آمده است (بقره: ۱۱۹).

موضوع فلسفه حقوق در شیعه نیز با توجه به دیدگاه حقوقی شیعیان قابل شناخت است. از آنجاکه وحی و اراده تشریحی خداوند، اصل کلی در نظام حقوق شیعه به شمار می‌رود، حقوق‌دانان مسلمان بیشتر در مسیر کشف راه‌ها و طریق دستیابی به اراده شارع کوشیده‌اند. از طرفی چون شریعت اسلام، اهداف بلند و مقدسی را برای تشریح احکام خود در نظر گرفته است، راه‌های دستیابی به آن اهداف بلند، با استفاده از روش‌هایی که حجیتشان از طریق عقل یا نقل به

اثبات می‌رسد، از مهم‌ترین موضوعاتی است که حقوق‌دانان مسلمان را به خود مشغول ساخته است (منصوری، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

۵. حقوق طبیعی در اندیشه حقوق شیعی

ویلیام اکامی^۱ معتقد بود قول خداوند است که فعل انسان را به صفت خوب یا بد متصف می‌کند (حسن و قبح عقلی نزد اشعریان)؛ در حالی که آکویناس عقیده داشت خیر و شر اعمال به خاطر ذات آنهاست و به خاطر آنکه عمل خوب است، خداوند به آن فرمان می‌دهد (حسن و قبح عقلی نزد اعتزالیان). پس دستورهای مقدس وحی نیز باید با اصول قانون طبیعی سازگار باشد (تقدم عقل بر مشی الهی) (جعفری تبار، ۱۳۸۸، ص ۴۴). این ایده نه تنها در جهان غرب که در جهان اسلام نیز شناخته شده است. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵).

قدیمی‌ترین اندیشه‌های بشری به عصر ادیان ابراهیمی بازمی‌گردد و اسلام به عنوان واپسین این ادیان، باید دارای قانون باشد؛ چراکه دین مجموعه‌ای از احکام و قواعد برای همه حوزه‌های زندگی بشری است و جز با حضور در بطن یک نظام حقوقی و سیاسی محقق نمی‌شود (خالدمسعود، ۱۳۸۲، ص ۲۰). در مذهب امامیه زمینه‌های اعتقاد به حقوق فطری مشاهده می‌شود و مفهوم شناخته شده مستقلات عقلیه، رابطه حقوق فطری را با منابع فقه نشان می‌دهد. در نظام حقوق اسلامی از سویی گفته می‌شود حقوق فطری به همان صورتی که فلاسفه حقوق طبیعی مطرح کرده‌اند، در بابی با عنوان «مستقلات عقلی» مطرح (کاتوزیان، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۶) و زمینه‌های اعتقاد به حقوق فطری در نظام حقوق شیعی مشاهده می‌شود (قربان‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۴۷)؛ در مقابل گفته می‌شود اندیشه پیروی اسلام از حقوق فطری یا طبیعی خطاست. به نظر می‌رسد قوانین تشریحی اسلام مکمل قوانین فطری و در راستای آن است و اسلام ضمن احترام به دریافت‌های عقلی، این قوانین را با راهنمایی وحی تکمیل می‌کند (حق سرشت، بی تا، ص ۷). علاوه بر این دو شاهد دیگر برای آشنایی فلاسفه و حقوق‌دانان مسلمان با مقوله حقوق فطری از قرار زیر است:

۱. اصل اباحه یا آزادی اراده: پیش از ورود شرایع و ادیان، حقوقی برای افراد انسان شناخته شده بود که همان حقوق فطری است. «مقصود از حقوق فطری در اینجا حقوق خارج از قلمرو ادیان و شرایع است»؛

۲. حقوق ذاتی: آنچه گاهی با تعبیر ولایت قهری در حقوق اسلامی بیان می‌شود، مفهومی

1. William of Ockham

جز ولایت ذاتی یا همان حقوق فطری ندارد.

اغلب فلاسفه و متفکران مسلمان میان حقوق طبیعی و موضوعه تفاوت قائل شده‌اند (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۱۵۱) و حق ذاتی در اندیشه فقهای شیعه به عقل فطری تعبیر شده است (فاضلی، ۱۳۹۴، ص ۶۹). در تعریف حقوق طبیعی گفته شده است: «اصل و مبدأ برخی از احکام در طبیعت است که تفصیل آنها را انسان به دستگیری خرد و تجربه معلوم می‌دارد. این احکام با اختلاف زمان و مکان تغییر نمی‌کند و گذشت روزگار در آنها مؤثر نمی‌افتد اما احکام دیگر، اعم از آنکه واضح آن یک تن باشد یا یک جمع، در معرض تغییر و تبدیل است. احکام طبیعی موضوع علم اخلاق و احکام وضعی موضوع علم فقه است» (موحد، ۱۳۸۱، ص ۷۹).

از آنجاکه مبنای حقوق شیعی بر پیام الهی استوار است و این پیام قطعی، ابدی، ثابت و در نتیجه تغییرناپذیر است، گروهی از دانشمندان، حقوق اسلامی را به معنای حقوق الهی گرفته‌اند (خالد مسعود، ۱۳۸۲، ص ۳۴). تشریح و قانون‌گذاری در اسلام با تکوین و آفرینش جهان رابطه مستقیم دارد و قانونی سعادت‌آور به شمار می‌آید که با تکوین عالم و آدم هماهنگ باشد. در نتیجه قانون نه از انسان و نه از طبیعت که از آفریننده و خالق جهان برمی‌خیزد و او جز خدا نیست: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (فرقان: ۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۵۳). در مکتب شیعه قوانین حقوقی اعتبار ذاتی ندارد و اعتبار خود را از خداوند می‌گیرند. بر اساس بینش توحیدی، اصل حقوق به خداوند بازمی‌گردد؛ چراکه امور تشریحی و تکوینی هر دو مستند به اویند (کرمی، ۱۳۸۸، ص ۵۰). مبنای مشروعیت قاعده حقوقی در نظام شیعه انطباق با اراده الهی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۷۵) و حقوق فطری موهبتی است که از سوی خداوند برای تحقق کمال انسانی اعطا شده است (همان، ص ۹۱).

مراد از قانون طبیعی در اندیشه شیعه دریافت‌های عقل عملی بشر است که رفتار انسان در دستیابی به سعادت جاویدان را تنظیم می‌کند (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶). حقوق بنیادین انسان مقید به مقتضیات اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست و ریشه در اراده حکومت ندارد؛ بلکه منشأ آن فطرت است و دیدگاه شریعت نسبت به آنها ارشادی است (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۱۵). حق در نظام شیعی به معنای عینیت و واقعیت خارجی است و وضع قوانین بر اساس کشف مصالح و مفاسد صورت می‌گیرد (همان، ص ۱۸-۱۹).

تا اینجا مشخص شد که در نظام حقوق شیعی نیز حقوق طبیعی گزاره‌ای شناخته‌شده است و از آن با عنوان حقوق فطری یاد می‌شود. مطالعات اسلامی در زمینه حقوق طبیعی و حقوق بشر ناچار

به فطرت ختم می‌شود (جاوید، ۱۳۸۶، ص ۲۱). اغلب حقوق‌دانانی که در باب مبنای حقوق اسلام قلم‌فرسایی کرده‌اند، نه تنها فقه شیعه را پیرو حقوق فطری معرفی کرده‌اند، بلکه معتقدند نظریه حقوق فطری از سوی فقیهان مسلمان به متکلمان مسیحی منتقل شده است. کلمه فطرت به معنای ابداع و اختراع است و مراد از فطرت انسان، وضع طبیعی و دست‌نخورده اوست. درباره مفهوم حقوق فطری اختلاف است: گروهی آن را دستور عقل سلیم، برخی آن را برگرفته از فطرت انسان یا طبیعی و دیگری آن را قواعدی برتر از حکومت و غایت انسان ارزیابی می‌کنند (منصوری، ۱۳۸۰، ص ۴۹-۵۰). از آنجاکه دین اسلام خود را دین فطرت معرفی می‌کند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، این اعتقاد در اذهان فلاسفه مسلمان به ویژه اصحاب امامیه تقویت شده است که اسلام طرف‌دار حقوق فطری است. به اعتقاد آنان قوانین به طور کلی ناشی از اراده پروردگار جهان است که آن را از طریق وحی بر بندگان نازل می‌کند. مشیت الهی با طبیعت بشر سازگار و از همین رو قواعدش تغییرناپذیر و عام است و اختلاف زمان و مکان در آن راه ندارد؛ چنان‌که در حدیث نبوی نیز به آن اشاره شده است.^۱ بنا بر آنچه گفته شد، از رهگذر عقل است که نظریه حقوق فطری در اسلام به اثبات می‌رسد و آنچه با عنوان «مستقلات عقلیه» از آن یاد می‌شود، ارتباط وثیقی با حقوق طبیعی دارد. پس لازم است بحث مستقلات عقلیه بررسی شود و در خلال آن، نگاه متفکران مسلمان به حقوق طبیعی بیان گردد.

۶. حقوق طبیعی و مستقلات عقلیه

زمینه‌های حقوق فطری در مذهب امامیه با مفهوم مستقلات عقلیه شناخته می‌شود که مراد از آن مفاهیمی چون حسن عدالت و قبح و حرمت ظلم، لزوم پرداخت دین و رد ودیعه است (قربان‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰). عقل انسان قطع نظر از احکام شرع، به طور مستقیم نسبت به آنها حکم می‌کند. اعتقاد به حسن و قبح ذاتی اشیا و ملازمه میان حکم عقل و شرع حکایت از حقوق طبیعی در اندیشه شیعی دارد. قوانینی که از طریق حسن و قبح به دست می‌آید، در اصطلاح مستقلات عقلیه نامیده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۳۴). اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی اشیا و ملازمه میان حکم عقل و شرع، ارتباط نظام حقوق اسلامی با حقوق طبیعی را نشان می‌دهد. معتزله را باید بنیان‌گذار و مشهورترین طرف‌دار شیوه تفکر عقلی در استنباط احکام دانست. در میان مسلمانان تنها معتزله هستند که عقل را به عنوان چهارمین منبع مستقل حقوق پذیرفته‌اند. حنفیان، اشعریان،

۱. حَلَّالٌ مُحَمَّدٌ حَلَّالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

ظاهریان از مکاتب سنی و اخباریان در میان شیعیان، عقل را از منابع حقوق نمی‌دانند (قربان‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰-۱۵۱). کشف مصالح و مفاسد بر اساس عقل جمعی می‌تواند منشأ حقوق قرار گیرد. معتزلیان بر خلاف اشعریان از دیدگاهی دفاع می‌کنند که به اراده الهی وابسته نیست؛ بلکه مستقل از آن و ذاتی است (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۱۹). مشهور اصولیون معتقدند از آنجا که خداوند خیر مطلق و منبع فیض است، ممکن نیست امری کند که عقل قبیحش بشمارد و از همین رو ملازمه میان حکم عقل و شرع را نتیجه گرفته‌اند.^۱ حکم شارع در این موارد از باب تأکید است و جنبه ارشادی دارد. مستقلات عقلی در واقع اموری است بدیهی که عقل مستقل، قطع نظر از حکم شرع به آن امر می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۵۲، ص ۵۰) و در پاره‌ای موارد از آن با عنوان «عقل فطری» یاد می‌شود.

به این ترتیب در اندیشه حقوقی شیعه، قواعد فطری از جایگاهی رفیع برخوردارند و هیچ قراردادی نمی‌تواند آنها را نسخ کند. در نظام حقوق اسلامی قوانین از اراده الهی ناشی می‌شود و چون خداوند خود خالق طبیعت و فطرت است، تعارضی میان احکام الهی و قواعد طبیعی و فطری راه ندارد. هر قضیه‌ای که عقل بتواند آن را درک، و در استنباط حکم شرعی از آن استفاده کند، دلیل عقلی نامیده می‌شود. (ساکت، ۱۳۸۷، ص ۳۵۵).

۷. حقوق طبیعی در اندیشه فلاسفه شیعه

در میان فلاسفه و حکمای اسلامی، همواره اعتقاد به وجود قواعدی فطری و تغییر ناپذیر دیده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۵۲، ص ۲۸). در منابع حقوق اسلامی، متنی که بیشترین اشاره را به دلایل عقلی کرده است، مقاله‌ای از شیخ مفید است (ساکت، ۱۳۷۰، ص ۳۵۶). شاگرد او شیخ طوسی نیز در فصل پایانی از کتاب العده از دلیل عقلی سخن می‌گوید. محقق حلی در کتاب المعتمد و شهید اول در کتاب الذکری این مبحث را تکمیل می‌کنند و توسعه می‌دهند. در این بین، کسی که به روشن‌ترین صورت به مسائل عقلی اشاره می‌کند، ابن‌ادریس حلی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶ به بعد). در اندیشه محقق قمی، در همه امور حکمی از سوی خداوند صادر شده و این حکم نزد

۱. کَلِّمًا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ، حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ. در برخی نگاشته‌های پارسی و تازی، بخش دومی به این قاعده افزوده‌اند، به این صورت که «کَلِّمًا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ». این بخش دوم در کتاب‌های معتبر اصول فقه به چشم نمی‌خورد. گویا استدلال کسانی که بخش دوم را اضافه کرده‌اند، ملازمه میان حکم شرع و عقل (و عقل و شرع) بوده است. برخی برآن‌اند که هنوز خرد تا بدان جا راه نیافته است که همگی احکام شرع را در خوبی و بدی، زشتی و زیبایی و حرمت و حلال در یابد و به تأیید آن بنشینند. پس «کَلِّمًا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ» درست است و نه عکس آن. مستند این قاعده، دو روایت است: یکی از امام موسی کاظم علیه السلام در اصول کافی و دیگری از امام رضا علیه السلام در بحار الانوار مجلسی.

معصومان است (اگرچه بخشی از آن در دست ما قرار دارد). حال هر چه عقل نهی کند، خارج از احکام خداوند است و هر آنچه را عقل فرمان دهد، بی تردید خداوند نیز به آن فرمان داده است (منصوری، ۱۳۸۰، ص ۶۳). محقق قمی معتقد است که خداوند به زبان عقل به ما فرمان می‌دهد. پس فردی که از رهگذر عقل به وجود مبدأ و عالم پی می‌برد، به همین واسطه زشتی ظلم به ناتوان، خودداری از رد امانت و اموری از این دست را نیز درک می‌کند. روشن است که با این تحلیل، در نظام حقوق اسلامی قواعد فطری نیز از منابع حقوق به شمار می‌روند. فیلسوفان از ابن سینا گرفته تا صدرالمتألهین همگی بر این باورند که تنها قوه موجود در اکثریت افراد بشر همان قوای عقلانی است و شرایط فعال شدن آن نیز حضور در میان جمع اندکی از مردم است. به عقیده ابوریحان بیرونی، در میان این گروه کثیر از مردم آنچه جامعه‌ای واحد با قانون یک‌شکل را سامان می‌دهد، همان قانون الهی است؛ قانونی که از سوی یک پیامبر یا فرستاده الهی شناخته می‌شود (کروبین، ۲۰۱۴، ص ۳۹-۴۰).

از اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی این‌گونه برداشت می‌شود که مباحث حقوق طبیعی در میان حکمای قدیم بررسی شده است. او در نظریه خود، اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را تلفیق کرده و در نهایت نظریه سومی ارائه داده که از هر دوی آنها متمایز است. گفته می‌شود طوسی در نظریه خود به اندیشه‌های فارابی، ابن سینا و ابن مسکویه نیم‌نگاهی داشته و نظریه او به نوعی نماینده افکار حکمای ایرانی پیش از اوست. بیان روشنی از تقسیم حقوق به طبیعی و وضعی در مقدمه کتاب اخلاق ناصری چنین مطرح شده است:

و باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضای نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود... و اما آنچه مبدأ آن وضع بود... به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۰-۴۱).

از مطالعه در نظریه حکیم طوسی می‌توان نتیجه گرفت که مسائل فلسفه حقوق در ایران نیز همچون اروپا طرح و بررسی شده است؛ لیکن ضعف ما در پژوهش‌های علمی این اندیشه‌ها را به فراموشی سپرده است (جوان، ۱۳۲۶، ص ۱۱۲-۱۱۴). واژه فطرت در مکتب اسلام سابقه طولانی دارد که مهم‌ترین منبع آن قرآن است. در این کتاب اصول و فروع اسلام مطابق با فطرت عنوان

شده است. این موضوع را می‌توان در تفسیر المیزان نوشته علامه طباطبائی ملاحظه کرد. او معتقد است که انسان برای رسیدن به کمال و دست یافتن به غایت بشری لازم است از میان فرامینی که از منابع درونی و برونی ناشی می‌شود، قانونی را انتخاب کند که از احتجاجات فطری و واقعی او نشئت بگیرد و خواست‌های حقیقی او را پاسخ گوید. علامه طباطبائی معتقد است قوانین اسلام بر اساس مقتضای فطرت و تکوین خلقت شکل گرفته و از همین رو دین فطرت نامیده شده است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱۶، ص ۳۰۵).

در میان متفکران مسلمان فعلی ایرانی نیز برخی به مباحث حقوق طبیعی اشاره کرده‌اند. مصباح یزدی یکی از آنهاست. او معتقد است که حقوق طبیعی یا فطری از دیدگاه اسلام قابل قبول و بر اساس حکمت الهی و هدف‌گایی خلقت است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۸۹). ناگفته نماند که از نظر مصباح، لازمه پذیرش چنین حقی، پیروی از اوامر و نواهی الهی است؛ چراکه این اوامر و نواهی مبنای اصلی نظام حقوق اسلامی را شکل می‌دهند (همان، ص ۹۲).

جوادی‌آملی یکی دیگر از متفکران مسلمان است که حقوق طبیعی را بررسی می‌کند. او بر این باور است که احکام مذهبی ریشه فطری و الهی دارند و ساخته دست بشر نیستند و حقوق موضوعه در مرتبه پایین قرار می‌گیرد. به عقیده او در حکومت‌های فعلی قواعد مذهب اعم از مستقلات عقلی و وحی همگی در زمره حقوق فطری‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ص ۸).

در میان مسلمانان شیعه، کامل‌ترین بحث درباره حقوق طبیعی در نوشته‌های مرتضی مطهری به چشم می‌خورد. او اساس و مبنای حقوق طبیعی و فطری را خود طبیعت می‌داند؛ به این معنا که اگر انسان از حقوق خاصی برخوردار است که اسب و گوسفند و مرغ و ماهی از آنها بی‌بهره‌اند، ریشه‌اش طبیعت و خلقت و آفرینش است و اگر انسان‌ها همه در حقوق طبیعی مساوی‌اند و همه باید «آزاد» زندگی کنند، فرمانی است که در متن خلقت صادر شده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۸). مطهری معتقد است که حقوق طبیعی از مسیر خلقت معین می‌شود. دستگاه خلقت موجودات را به سوی کمال سوق می‌دهد و آنها را به وسایل و ابزارهایی مجهز می‌کند تا با تکیه بر آنها در طریق تکامل گام بردارند و استعدادهایشان به فعلیت درآید. در هر مخلوقی استعدادی نهاده است و آن استعداد باید به فعلیت برسد؛ مثلاً استعداد درس خواندن و علم‌آموزی در فرزند انسان هست، اما در فرزند گوسفند نیست. اگر انسان را از مدرسه محروم کنیم، از حقی محروم ساخته‌ایم؛ اما اگر بچه گوسفند را محروم کنیم، حقی از او سلب نکرده‌ایم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۹۷-۱۹۹).

نتیجه‌گیری

تمایز اصلی میان نظر فقهای مسلمان شیعه و فلاسفه حقوق طبیعی در آن است که به عقیده گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن نیست، بلکه به سبب دلالتی است که به احکام شرعی دارد. تحلیل علمای اصول امامیه بر این است که عقل کاشف از حکم شرع است و در نتیجه قواعد فطری، متکی به مذهب است. برخی حقوق‌دانان معاصر ایران همچون ناصر کاتوزیان این تمایز را امتیازی برای نظر فقهای شیعه به شمار آورده‌اند.

حقوق طبیعی در اندیشه فیلسوفان حقوق طبیعی از سقراط تا آکویناس و از هابز، لاک و روسو تا فینیس و هارت، از بزرگراه تعقل می‌گذرد و به فطرت می‌رسد. در اندیشه حقوق طبیعی، فطرت است که انسان را به تفکر وامی‌دارد و در نهایت قوه تعقل را به او می‌سپارد. به رغم آنکه شاید هر دو اندیشه مکتب حقوق طبیعی در غرب و اندیشه حقوق شیعی در اسلام متفاوت به نظر برسند، در نهایت هر دو از یک وجه مشترک سخن می‌گویند و آن تعقل بر پایه فطرت است؛ با این تفاوت که مسیر مکتب حقوق طبیعی مسیری از پایین به بالا و به عکس مسیر اندیشه شیعی از بالا به پایین است. حلقه اول و آخر این دو مسیر با هم جابه‌جا می‌شوند، حال آنکه نتیجه به‌دست‌آمده در هر دو مشترک است.

تمایز اصلی میان نظر فقهای مسلمان شیعه و فلاسفه حقوق طبیعی در آن است که به عقیده گروه اول اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی یا فطری بودن نیست، بلکه به سبب دلالتی است که به احکام شرعی دارد. تحلیل علمای اصول امامیه بر این است که عقل کاشف از حکم شرع و در نتیجه قواعد فطری متکی به مذهب است. برخی حقوق‌دانان معاصر ایران این تمایز را امتیازی برای نظر فقهای شیعه قلمداد کرده‌اند. گفته می‌شود حقوق فطری در اسلام پویاست و مستقلات عقلی، مفهومی نسبی دارند. مستقلات عقلی نمودار حقوق فطری در اسلام است و محتوای تغییرپذیری دارد. در حقیقت مسلمانان تا آنجا پیش رفته‌اند که احکام عقلی با احکامی غیر از احکام خدا معارضه کند و در صورتی که تعارض میان حکم عقل و شرع به وجود آمد، بدون شک حکم صائب از آن خداست. در نهایت باید یادآور شد که اگرچه میان مفهوم حق در نظام حقوق شیعی و مکاتب مشهور فلسفه حقوق اختلاف‌هایی به چشم می‌خورد، در نتیجه عملی هر دو نظام، شباهت‌های فراوانی را می‌توان سراغ گرفت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسلامی ندویشن، محمدعلی (۱۳۹۳). پیروزی آینده دموکراسی به ضمیمه مبادی حقوقی انسانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. الهامی، داود (بی‌تا). اسلام و حقوق طبیعی، مکتب اسلام. فروردین ۱۳۵۹، ۲۰(۱): ۵۳-۵۵.
۴. باقری، محمود (۱۳۸۸). مکاتب فلسفی در حقوق بین‌الملل. تهران: میزان.
۵. بخت‌آور، کمال‌الدین (۱۳۳۳). بحث در ماهیت دین و قانون. تهران: بنگاه مطبوعاتی پاینده.
۶. پاشا صالح، علی (۱۳۹۰). سرگذشت قانون (مباحثی از تاریخ حقوق، دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز). تهران: دانشگاه تهران. چاپ چهارم.
۷. پترسن، دنیس (۱۳۹۵). مکاتب معاصر فلسفه حقوق (بخش دوم کتاب راهنمایی بلک‌ول برای فلسفه حقوق). ترجمه محمد مهدی ذوالقدری. تهران: ترجمان علوم انسانی.
۸. تیت، مارک (۱۳۸۴). فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۹. جاوید، محمد جواد (۱۳۸۶). فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام، معارف اسلامی و حقوق. ۸ (۱): ۷-۳۲.
۱۰. جاویدی، مجتبی (۱۳۹۴). حق طبیعی یا حق پوزیتیویستی؛ بازتعریف مفهوم «حق» در حقوق اسلامی. پژوهشنامه حقوق اسلامی. ۱۶ (۲): ۱۱۵-۱۲۷.
۱۱. جعفری تبار، حسن (۱۳۸۸). فلسفه تفسیری حقوق، با دیباچه ناصر کاتوزیان. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۷). علم حقوق در گذر تاریخ: تاریخ حقوق مدنی و اتوئیوگرافی علمی. تهران: گنج دانش.
۱۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۴). مقدمه عمومی علم حقوق. تهران: گنج دانش.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۲). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام. تهران: گنج دانش. چاپ دوم.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱). درسنامه فلسفه حقوق. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام. چاپ دوم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). فلسفه حقوق بشر. ویرایش ابوالقاسم حسینی (ژرفا). قم: نشر اسراء. چاپ هفتم.

۱۷. جوان، موسی (۱۳۲۶). مبانی حقوق، جلد ۱. تهران: شرکت چاپ رنگین.
۱۸. چیننگو، آستین (۱۳۹۴). مبانی فلسفه حقوق. ترجمه هیبت‌الله نژدی منش. تهران: خرسندی.
۱۹. حسینی، سیدابراهیم (۱۳۸۵). نظام حقوق اسلامی (مبانی، منابع، ساختار و ویژگی‌ها)، معرفت. ۱۰۶: ۱۰-۲۳.
۲۰. حق سرشت، میثم (بی تا). واکاوی فلسفه حقوق از دیدگاه حقوق اسلام و حقوق طبیعی. بی تا.
۲۱. حلاق، وائل (۱۳۹۳). تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی. ترجمه محمد راسخ. تهران: نشر نی. چاپ سوم.
۲۲. خالد مسعود، محمد (۱۳۸۲). فلسفه حقوق اسلامی. ترجمه محمدرضا مظفری و فخرالدین اصغری آق مشهدی. قم: بوستان کتاب.
۲۳. داوید، رنه (۱۳۷۶). اسپینوزی، کامی ژوفره. درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر. تهران: دادگستر.
۲۴. دل وکیو، ژرژ (۱۳۳۶). تاریخ فلسفه حقوق. ترجمه جواد واحدی. بی تا.
۲۵. دوپاکیه، کلود (بی تا). تئوری کلی و فلسفه حقوق، ترجمه علی محمد طباطبائی ذوالمجد. تهران.
۲۶. دهقان‌سیمکانی، رحیم (۱۳۹۵). اخلاق مبتنی بر طبیعت: بررسی رهیافت هستی‌شناختی طباطبائی و فینیس، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم. ۱۷ (۳): ۷-۲۶.
۲۷. ساکت، محمدحسین (۱۳۸۷). حقوق‌شناسی (دیباجه‌ای بر دانش حقوق). تهران: نشر ثالث.
۲۸. ساکت، محمدحسین (۱۳۷۰). نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق. تهران: جهان معاصر.
۲۹. صانعی، پرویز (۱۳۸۹). حقوق و اجتماع (رابطه حقوق با عوامل اجتماعی و روانی). تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۳۰. ضیائی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۹۱). اسلام و حقوق بین‌الملل. تهران: گنج دانش. چاپ دهم.
۳۱. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰). قانون طبیعی. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۳۲. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۲). تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی، آیین حکمت. ۱۸: ۱۴۹-۱۷۶.
۳۳. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه حق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت.
۳۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰). تفسیر المیزان، جلد ۱۶. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی. چاپ چهارم.

۳۵. طباطبائی، سیدمحمدصادق (۱۳۸۵). ویژگی‌های بنیادین نظام حقوق اسلامی، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه تهران. ۱۸ (۲): ۱-۳۵.
۳۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱). اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی. چاپ هفتم.
۳۷. غزنوی جواد (۱۳۸۷). نظر هستی‌شناسانه به حقوق. قم: وحدت‌بخش.
۳۸. فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۹۱). حقوق بین‌الملل معاهدات. تهران: فرهنگ نشر نو. چاپ سوم. ویراست سوم.
۳۹. فاضلی، علی‌رضا (۱۳۹۴). خاستگاه وجودی حقوق طبیعی از نظر توماس آکویناس و حقوق فطری نزد فقهای امامیه، پژوهش‌های هستی‌شناختی. ۷: ۵۹-۸۱.
۴۰. قاری‌سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۳). حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم، درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش. چاپ چهارم.
۴۱. قاری‌سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۳). حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر دوم، جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش. چاپ سوم.
۴۲. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۰). حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ دوم.
۴۳. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۹۲). حقوق طبیعی و حقوق بشر، حقوق بشر. ۱ و ۲: ۴۱-۵۸.
۴۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۵۲). فلسفه حقوق، جلد اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۲). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوق ایران. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ سی و هفتم.
۴۶. کرمی، سعید (۱۳۸۸). تأملی بر اندیشه حقوقی اسلام. تهران: امیرکبیر.
۴۷. کلی، جان (۱۳۸۸). تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب. ترجمه محمد راسخ. تهران: طرح نو. چاپ دوم.
۴۸. گروسیوس، هوگو (۱۳۹۳). حقوق جنگ و صلح. ترجمه حسین پیران. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. جلد ۱۹. تهران: صدرا.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). یادداشت‌های استاد مطهری. جلد ۵. تهران: صدرا.

۵۱. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳). رساله حقوق. تهران: سرایی. چاپ دوم.
۵۲. منصوری، سیدمهدی (۱۳۸۰). حقوق، مبانی و فلسفه آن. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵۳. موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر. تهران: نشر کارنامه.
۵۴. موراوتز، توماس (۱۳۹۱). فلسفه حقوق: مبانی و کارکردها. ترجمه بهروز جندقی و اسماعیل نعمتی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.
۵۵. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق: از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. الف. ترجمه فاطمه آبیاری. تهران: رخداد نو.
۵۶. ویکس، ریموند (۱۳۸۹). فلسفه حقوق ب. ترجمه محمدباقر انصاری. تهران: جاودانه جنگل.
۵۷. هارت، هربرت لیونل آدولفونس (۱۳۹۳). مفهوم قانون. ترجمه محمد راسخ. تهران: نشر نی. چاپ چهارم.

58. Corbin, Henry (2014): *History of Islamic Philosophy*. Liadain Sherrard. New York: Routledge.

