

بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت‌الله مصباح

که سیدعباس موسوی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء ع a.moosavi@alzahra.ac.ir

سیدمحمد رضا موسوی / دانشجوی دکتری حقوق دانشگاه تهران mohammadrezamusavi@yahoo.com

دریافت: ۹۴/۹/۲۶ پذیرش: ۹۵/۷/۲۲

چکیده

نوشتار پیش‌رو درباره یکی از بحث‌های مهم فلسفه حق است و آن پرداختن به این پرسش است که آیا «حق» در کاربرد «حق داشتن» از نظر آیت‌الله مصباح، امری تکوینی است یا اعتباری؟ برای مثال وقتی گفته می‌شود «خداوند حق خلق دارد» یا «انسان حق حیات دارد»، آیا حق مورد نظر با قطع نظر از جعل جاعل دارای واقعیت نفس‌الامری و حاکی از واقع است یا امری اعتباری و قراردادی است؟ اگر حق نیز امری عینی و تکوینی باشد، در آن صورت حق‌ها از جمله امور عینی و نفس‌الامری بوده، کشف‌شدنی خواهند بود و برای پی بردن به حق‌ها باید به امور عینی و تکوینی مراجعه کرد؛ وگرنه مفهوم حق از قبیل مفاهیم اعتباری و قراردادی بوده، حاکی از واقع نیست که در این صورت حق‌ها متکی به اعتبار معتبرند. با توجه به اینکه آیت‌الله مصباح از شخصیت‌های برجسته و صاحب نظر در علوم انسانی بوده، نظرشان در مسئله حق تأثیرگذار است، نوشتار حاضر به بررسی نظر ایشان در این باره پرداخته و درصدد بیان این مدعاست که بر اساس مبانی آیت‌الله مصباح و معانی مختلف اعتباری چنین نیست که حق فقط ماهیتی اعتباری داشته باشد، بلکه می‌توان برای حق ماهیتی غیراعتباری نیز قایل شد.

کلیدواژه‌ها: حق، تکوینی، عینی، نفس‌الامر اعتباری، قراردادی، آیت‌الله مصباح.

مقدمه

درباره «حق» داشتن مسائل گوناگونی مطرح است؛ از معنا و ماهیت حق گرفته تا تلازم میان حق و تکلیف و انواع حق. به ظاهر کسی منکر اصل «حق» نیست؛ لذا در مباحث حقوقی، اخلاقی و ارزشی، اینکه حقوقی وجود دارد و افراد نسبت به یکدیگر حقوقی دارند فی‌الجمله مورد اتفاق همگان است و ظاهراً در این مسئله اختلاف‌نظری وجود ندارد. برای نمونه گفته می‌شود خداوند بر بندگان حق طاعت دارد؛ پدر بر فرزند یا فرزند بر پدر حقوقی دارد؛ زن بر شوهر و شوهر بر زن دارای حقوقی است؛ معلم بر متعلم خویش صاحب حق است یا افراد جامعه نسبت به یکدیگر حقی‌هایی دارند؛ افراد جامعه بر حاکمان و متقابلاً حاکمان و والیان بر مردم حقی‌هایی دارند، و نیز دولت‌ها بر یکدیگر حقوقی داشته و طبعاً هر یک نسبت به دیگری وظایفی دارند. نیز انسان‌ها حق حیات، حق انتخاب محل زندگی، حق مسکن، حق لباس و پوشش، حق مالکیت، حق ازدواج، حق کار و امثال آنها را دارند. این مثال‌ها از حقوقی هستند که فی‌الجمله مورد اتفاق نظر نظام‌های حقوقی‌اند؛ اما نخستین مسئله پس از معنای حق که دارای اهمیت است، ماهیت حق است که آیا «حق» امری تکوینی است و یا اعتباری؟ یعنی مفهوم حق آیا حاکی از واقع است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا حق‌ها (جدا از جعل جاعل و وضع واضح) دارای واقعیت نفس‌الامری‌اند یا نه؟ وقتی گفته می‌شود خداوند حق جعل حکم دارد و یا اینکه هر انسانی حق حیات دارد و یا اینکه حاکم بر مردم و یا مردم بر حاکم حقوقی دارند، آیا اینها مفاهیمی‌اند که اشاره به اموری تکوینی و نفس‌الامری دارند، مانند مفاهیم کروی بودن زمین و مرکب بودن آب از هیدروژن و اکسیژن. دو مثال اخیر اموری عینی و تکوینی‌اند و متوقف بر وضع واضح و جعل جاعل و اعتبارکننده نیستند؛ همان‌گونه که متوقف بر مدرک نیز نیستند؛ به گونه‌ای که اگر هیچ انسان و مدرکی در خارج وجود نداشته باشد باز زمین کروی، و آب مرکب از هیدروژن و اکسیژن خواهد بود. اگر حق نیز امر عینی و تکوینی باشد، در آن صورت حق‌ها از جمله امور عینی و نفس‌الامری بوده، کشف‌شدنی خواهند بود و برای پی بردن به حق‌ها باید به امور عینی و تکوینی مراجعه کرد. در غیر این صورت مفهوم حق از قبیل مفاهیم اعتباری و قراردادی است و حاکی از واقع نیست

که در این صورت حق‌ها کشف‌شدنی نیستند، بلکه اموری اعتباری‌اند که متکی به اعتبار معتبرند. به بیان دیگر، در صورت تکوینی دانستن حق، حق تکوینی، به حوزه هست‌ها مربوط می‌شود؛ اما در صورت اعتباری یا قراردادی دانستن آن، حق دیگر به حوزه هست‌ها مربوط نمی‌شود، به همین جهت حق اعتباری به اصل موجودیت انسان و موجودات دیگر مربوط نمی‌شود؛ هرچند وجود حق‌های اعتباری در تکامل زندگی انسان تأثیرگذار است و به همین جهت این حق‌ها را معتبر، برای موجودات و از جمله انسان، اعتبار و تشریح کرده است، و به تعبیری، حق‌های اعتباری، به حوزه «بایدها» مربوط می‌شوند.

در اینجا یادآوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که بحث مزبور درباره لفظ «حق» نیست؛ همان‌گونه که بحث در مفهوم «حق» نیز نیست؛ بلکه بحث در محکی مفهوم «حق» است که آیا محکی مفهوم «حق» امری عینی و تکوینی است یا امری اعتباری و قراردادی؟

حق

حق یکی از واژگانی است که در معانی گوناگونی به کار رفته است. کتاب‌های لغت، معانی پرشماری برای حق ذکر کرده‌اند که برخی از آنها، بدین قرارند: درستی، ثبوت، صدق، عدل و داد، وجوب، واقع، امتیاز، شایسته و سزاوار، امر مقتضی، راستی در گفتار، یقین بعد از شک، رشوه، مقابل باطل، احاطه و یقین (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۴؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰-۱۴۶۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵).

حق در اصطلاحات گوناگون نیز در معانی مختلفی به کار رفته است (نبویان، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۱؛ نبویان، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۸). آنچه در اینجا از اصطلاح حق مراد است، معنایی است که در بردارنده اصطلاح فقهی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی می‌شود. برای تعیین دقیق اصطلاح موردنظر، توجه به برخی نکات ضروری است:

۱. واژه حق در شکل جمع، با عنوان «حقوق» رواج دارد؛ اما از آنجاکه واژه «حقوق» مشترک لفظی است و در معانی دیگر نیز به کار می‌رود، باید کاربردهای آن مشخص شود تا موجب اشتباه نگردد:

الف) حقوق عبارت است از: مجموعه قواعد و مقرراتی که بر روابط افراد یک جامعه در زمان مشخص به کار برده می‌شود. به بیان دیگر، حقوق مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهایی است که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آن هستند و دولت ضمانت اجرای آن را به عهده دارد؛ مانند: حقوق ایران، حقوق مصر و حقوق عربستان (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱، ص ۱۲). «حقوق» در این معنا، جمع «حق» نیست، بلکه با آن همچون کلمه‌ای مفرد معامله می‌شود. حقوق در این معنا، با «قانون» مرادف دانسته شده است. برای نمونه به جای «حقوق اسلام» یا «حقوق روم» می‌توان گفت: «قانون اسلام» یا «قانون روم» (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۷-۲۸).

ب) گاه واژه «حقوق» جمع کلمه «حق» است؛ همان حقی که در این نوشتار مورد بحث است. در این حالت، واژه «حقوق» از نظر ادبی حالت جمع دارد و از نظر معنا نیز جمع است؛ ج) «حقوق» به معنای «علم حقوق» که منظور از آن «دانش حقوق» است و در مقابل سایر علوم و دانش‌ها به کار می‌رود؛ مانند علم روان‌شناسی و علم جامعه‌شناسی؛

۲. نکته دیگر، توجه به افتراق میان معنای حق در ترکیب «حق بودن» و معنای حق در ترکیب «حق داشتن» است. حق در ترکیب «حق بودن»، به معنای گوناگون در لغت و در اصطلاح فلسفی و عرفانی و اخلاقی به کار می‌رود؛ اما معنای حق در اصطلاح موردنظر معنای آن در ترکیب «حق داشتن» است.

آیت‌الله مصباح حق را معادل سلطه می‌دانند و بنا بر نظر ایشان در هر جا که گفته می‌شود حقی وجود دارد، نوعی سلطه در نظر گرفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۱؛ مصباح، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۶۲). همچنین بر پایه نظر ایشان در فرهنگ دینی، مفهوم و اصطلاح حق گسترده‌تر از مفهوم آن در اخلاق و حقوق است و علاوه بر اینکه هم حق اخلاقی و هم حق حقوقی را دربر می‌گیرد مصادیق دیگری را از جمله حق خدا بر انسان را نیز دربر دارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۹). بنابراین حق در اصطلاح مورد بحث، شامل حقوق خداوند بر انسان نیز می‌شود. پرسش‌هایی از این دست را در نظر بگیرید: «آیا خداوند حق خلق موجودات را دارد؟»، «آیا خداوند حق جعل احکام را دارد؟» و «آیا خداوند حق عذاب بندگان خود را دارد؟»، از آن

جهت که حق در این پرسش‌ها در کاربرد حق داشتن به کار رفته است، این بحث پیش می‌آید که این دسته حق‌ها آیا تکوینی‌اند یا اعتباری؟

اعتباری

«عَبْرَ» که ریشه اعتبار است، به معنای عبور کردن و گذشتن است. عبرت گرفتن را نیز از آن جهت که عبور از معرفت محسوس به معرفت غیر محسوس است «عبرت» می‌گویند. در قرآن کریم نیز عبرت و اعتبار به همین معنا به کار رفته است؛ زیرا انسان از قصص اقوام گذشته و مصایبی که بر آنها نازل شده، به بیزاری از دنیا و رجوع به خداوند منتقل می‌شود؛ چراکه آن مصایب را نسبت به خود نیز فرض می‌کند: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾ (نازعات: ۲۵). برای اعتبار در لغت معانی گوناگونی بیان شده است، مانند عبور کردن، اختیار و امتحان، اتعاض و پند گرفتن، فرض و تقدیر (و لذا امر اعتباری به معنای امری است که مبتنی بر فرض است)، تدبیر و نظر کردن، تکریم، تعظیم و احترام (مقری فیومی، ۲۰۰۱، ص ۳۹۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۶، ص ۸۸). برخی از کاربردهای مختلف و اصطلاحات گوناگون واژه اعتبار بدین شرح‌اند:

۱. در یک اصطلاح واژه اعتباری به معقولات ثانیه فلسفی که عرویشان در ذهن و اتصافشان در خارج است، اطلاق می‌شود؛ مانند مفاهیم وجوب و امکان (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳)؛
۲. در اصطلاح دیگر به مفاهیم منطقی‌ای که مصادیقشان وجود خارجی ندارند، «اعتباری» اطلاق می‌شود. در این اصطلاح مفاهیم منطقی در مقابل مفاهیم ماهوی و نیز مفاهیم فلسفی - که در این اصطلاح از مفاهیم حقیقی هستند - قرار دارند (همان؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۱۱۷)؛
۳. مفاهیم اخلاقی که از حقایق عینی و ذهنی حکایت نمی‌کند نیز اصطلاح دیگر اعتباری است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳)؛

۴. گاه اعتباری در مقابل اصیل در بحث اصالت وجود مطرح می‌شود. اصالت در آنجا به معنای آن است که شیء، بالذات و بدون واسطه در عروض متحقق بوده و منشأ آثار است و مراد

از اعتباری بودن آن است که شیء بالذات، متحقق نبوده و منشأ آثار نیست (همان؛ مصباح، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۱؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۱)؛

۵. به امری که وجود منحازی در خارج ندارد، اعتباری گفته می‌شود؛ در مقابل امری که در خارج دارای وجود منحاز است که به آن حقیقی گفته می‌شود؛ مانند مقوله اضافه که موجودیت آن به وجود دو طرف آن است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۸). شاید بتوان گفت به همین معنا در متون عرفانی به تمامی ممکنات، اعتباری گفته می‌شود و آنچه حقیقتاً در خارج موجود است وجود مسمی به حق است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸؛ پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۸). به بیان دیگر آنچه در قبال هستی صرف واقع می‌گردد همانند صورت مرآتی است که حیثیتی جز نشان صاحب صورت ندارد. بنابراین سراسر جهان امکان چه به طور محدودها در نظر گرفته شود و چه به نحو فیض منبسط ملاحظه شود در عرفان چیزی جز اعتبار نخواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۲۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۵). گاهی نیز در عرفان از ظهور یعنی اضافه اشراقیه به اعتبار تعبیر شده است (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۴۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۷ و ۲۷۷)؛

۶. موهوم یکی دیگر از معانی اعتباری است. طبق این استعمال، واژه اعتباری، به مفاهیمی اطلاق می‌شود که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارد و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند و به مفاهیم وهمی نیز معروف است؛ مانند مفهوم غول. مابه‌ازای این معانی در ظرف توهم وجود دارد و در عالم خارج هیچ مطابقی ندارند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۷؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳۷)؛

۷. یکی دیگر از کاربردهای اعتباری، معانی تصویری و تصدیقی است که در ظرف اجتماع به کار می‌رود و حیات اجتماعی انسان‌ها وابسته به آنهاست. این معانی با استعاره از مفاهیم حقیقی برای دستیابی به اغراض زندگی اجتماعی به دست می‌آیند؛ مانند اعتبار مفهوم ریاست برای رئیس یک قوم تا وقتی در هدایت آن قوم به منزله رأس در بدن است. به این کاربرد، اعتبار بالمعنی الاخص (دادن حد چیزی به چیز دیگر) نیز گفته می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص

بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت‌الله مصباح □ ۱۰۱

۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳)؛

۸. گاه اعتبار و جعل و وضع و قرارداد به یک معنا به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۷۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵).

مراد از اعتباری در بحث از «اعتباری یا تکوینی بودن حق» معنای اخیر است. به این معنا که اگر «حق»، برای تحقق خود نیازمند به جعل و وضع باشد در آن صورت امری اعتباری خواهد بود.

تکوینی

«تکوین» در لغت به معنای هست کردن، به هستی آوردن، به وجود آوردن، هستی دادن، آفریدن و احداث کردن آمده است (معین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۱۲۸؛ عمید، ۱۳۳۷، ص ۴۳۸) و در اصطلاح فلسفی به معنای «ایجاد شیء مسبوق به ماده و مدت مانند موالید و مرکبات از عناصر» است (سجادی، بی‌تا، ص ۱۵۹). در این پرسش که آیا حق تکوینی است یا اعتباری، تکوینی معنایی سلبی دارد؛ به این معنا که «حق» در صورتی تکوینی دانسته می‌شود که اعتباری نباشد. به دیگر سخن اگر «حق» امری تکوینی باشد، انسان می‌تواند از نظام تکوین حق داشتن را کشف کند و حق داشتن امری کشف‌شدنی خواهد بود.

ماهیت حق

آیا «حق»، وجودی تکوینی و واقعی و منحاز دارد یا وجودش فقط به اعتبار و جعل جاعل و وضع واضح است؟ آنچه در آثار آیت‌الله مصباح درباره ماهیت حق به صراحت بیان شده این است که حق در علم حقوق ماهیتی اعتباری دارد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۸الف، ج ۱، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۸ج، ص ۶۳). ایشان در توضیح به دو دسته مفاهیم حقیقی و اعتباری اشاره می‌کند و اینکه مفاهیمی همچون زمین و آسمان به موجودی عینی، خاص و خارجی اشاره دارند که همان مفاهیم حقیقی یا ماهوی‌اند؛ اما در مقابل، دسته دیگر، یک شیء خاص خارجی را نشان نمی‌دهند، بلکه قوامشان به اعتبارات عقلی و ذهنی است؛ مانند کلمه

«واجب». وقتی گفته می‌شود نماز واجب است که وجوب به یک موجود خارجی یا صفتی مربوط به موجودات خارج نظر ندارد و فقط عقل آن را درک می‌کند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳).

ادله و شواهد اعتباری بودن حق

آیت‌الله مصباح ادله‌ای را برای اثبات اعتباری بودن حق بیان می‌کند:

۱. حق فاقد تعریف حقیقی به معنای حد و رسم منطقی است؛ زیرا تعریف حقیقی اختصاص به ماهیت دارد که دارای جنس و فصل است و چون حق دارای ماهیت نیست و یک مفهوم اعتباری است، تعریفی که از آن ارائه می‌شود به منزله توضیح و تبیین این مفهوم است، نه تعریف حقیقی (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹، پاورقی)؛

۲. همان‌گونه که اشاره شد، وقتی مفهوم حق را تحلیل می‌کنیم، روشن می‌شود که به یک شیء عینی در خارج یا صفتی از یک موجود خارجی اشاره ندارد و قوامش به اعتبارات عقلی و ذهنی است که توسط عقل اعتبار یا انتزاع می‌شود. علامه طباطبائی نخستین فردی است که نحوه پیدایش مفاهیم اعتباری را به خوبی تبیین کرده است. ایشان با بیان مثالی این مفاهیم را توضیح می‌دهد؛ به این صورت که کلمه «رئیس» مفهومی اعتباری است و از «رأس» به معنای سر أخذ شده است. انسان نخست به نقش سر در بدن خود و مقام فرماندهی آن توجه می‌کند و سپس شبیه آن را در جامعه به کار می‌برد و برای هر شخصی که دارای مقام فرماندهی و «سر» بودن است، تعبیر «ریاست» را به کار می‌برد. بنابراین مفاهیم اعتباری از راه عاریه گرفتن و استعاره از امور عینی و حقیقی به دست می‌آیند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۹).

در مواردی که ما واژه «حق» را به کار می‌بریم یک نوع تسلط، احاطه، برتری و اعمال قدرت سراغ داریم. وقتی می‌گوییم فلانی حق دارد، برای او یک نوع سلطه یا امتیاز منظور می‌کنیم. بنابراین در اینجا مفهوم «سلطه» تقریباً با «حق» مساوی است... سلطه یک مصداق تکوینی دارد که ما آن را در خودمان می‌یابیم و آن

بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت‌الله مصباح □ ۱۰۳

تسلطی است که انسان بر اندام‌های خویش دارد. مفهوم اعتباری سلطه، براساس همین سلطه تکوینی ساخته و درک می‌شود. هر جا سلطه، قدرت و قاهریت نسبت به امری وجود داشته باشد، می‌توان به گونه‌ای مفهوم حق را اعتبار کرد و هر جا نتوان این‌گونه سلطه را اعتبار کرد، مفهوم حق به کار نمی‌رود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۱).

۳. یکی از ادله دیگر اعتباری بودن مفهوم حق این است که در آن حالت تسلسل وجود دارد؛ زیرا از خواص مفاهیم اعتباری، تسلسل‌پذیر بودن آنهاست. برای نمونه از مفهوم «مالکیت»، مفهوم دیگری به نام «حق» پیدا می‌شود و مالک حق دارد که در مملوک خویش تصرف کند. وقتی می‌گوییم «انسان حق دارد»، به دنبال آن حق واگذاری آن حق را داراست؛ یعنی چون آن حق اول را داراست، مالک حق دوم است. در اینجا حقی به حق دیگر تعلق و وابستگی پیدا می‌کند و این حالت تعلق و زایش مفهومی، نشانه اعتباری بودن مفهوم حق است (همان، ص ۱۲۹؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴).

علاوه بر این ادله، شواهد بسیاری نیز برای اعتباری بودن حق می‌توان از کلام ایشان برداشت کرد؛ مانند اینکه تا خداوند حقی را وضع نکند، هیچ حقی برای کسی وجود نخواهد داشت: «آنجایی که جعل و تشریح وجود دارد، جاعل و واضع آن خداست. تا او خلق نکند و امری را جعل و تشریح ننماید، هیچ حقی برای کسی ایجاد نمی‌شود» (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۴).

ایشان در جای دیگر حق استفاده از منابع طبیعی را نیز متوقف بر اراده تشریحی خداوند می‌داند:

از آنجاکه اراده تکوینی خداوند به تکامل انسان تعلق گرفته و تکامل انسان نیز متوقف بر فراهم شدن شرایطی است، پس اراده تکوینی خداوند مقتضی این است که آن شرایط فراهم شود. به عنوان مثال، تکامل انسان متوقف بر این است که بتواند از موجودات طبیعی دیگر، مانند گیاهان و حیوانات بهره‌بردار و از آنها تغذیه کند؛ لذا این اراده تکوینی الهی ایجاب می‌کند در اراده تشریحی خداوند و در شرع مقدس، برای استفاده از این‌گونه موجودات طبیعی، حقوقی برای انسان در نظر

گرفته شود؛ یعنی حق داشته باشد که در موجودات طبیعی تصرف کند و از آنچه در مسیر تکامل برایش سودمند است، بهره‌مند گردد و به‌طور کلی حق داشته باشد با تصرف در موجودات، شرایط تکامل خویش را فراهم آورد (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

شاهد دیگر اینکه ایشان مفاهیم حقوقی را سکه‌هایی دور و می‌داند که یک روی آنها امر و نهی و اعتبار است و روی دیگرشان مصالح و مفاسد واقعی (مصباح، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۹۷). به علاوه نقدهایی که ایشان به حقوق طبیعی وارد می‌کند، تأییدکننده همین دیدگاه است. قایلان به مکتب حقوق طبیعی معتقدند منشأ حقوق، طبیعت است و واقعیات نفس‌الامری حقوقی که منشأ اعتبار قانون می‌شوند موجود در طبیعت هستند و حقوقی که از طبیعت برمی‌خیزد مثل حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت اصل هستند که همه برنامه‌ها و قوانین باید در رعایت این حقوق کوشا باشند و هیچ‌کس حق سلب آنها را ندارد. به عبارت دیگر، طرف‌داران این مکتب حقوق را تکوینی می‌دانند (مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۸۸ ه، ج ۱، ص ۱۸۹).

آیت‌الله مصباح در مرحله نخست به تعریف حقوق طبیعی می‌پردازد. به نظر ایشان بهترین تعریف برای حق طبیعی این است: «حقی که مقتضای طبیعت و ماهیت یک موجود است و دوام و بقای آن طبیعت به این حق بستگی دارد و کسی نباید از آن جلوگیری کند» (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۸۸ ه، ج ۱، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۶۹). در مرحله بعد ایشان به نقد این نظریه می‌پردازد و سه نقد اصلی بر این نظریه وارد می‌داند:

اول اینکه برخی از تعاریفی که برای حقوق طبیعی بیان شده‌اند، مبهم‌اند و معنای محصلی ندارند و همین موجب سوءاستفاده و «مغالطه طبیعت‌گرایانه» می‌شود (مصباح، ۱۳۸۸ ه، ج ۱، ص ۱۸۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰)؛

نقد دوم متوجه این نکته است که بنا به تعریف یادشده، حقوق طبیعی مقتضای طبیعت است؛ حال آنکه اصولاً منطقی به نظر نمی‌رسد که موجودی به نام طبیعت وجود داشته باشد که حقوقی

بررسی تکوینی یا اعتباری بودن حق از دیدگاه آیت‌الله مصباح □ ۱۰۵

را به انسان عطا کند و این ادعایی غیرعلمی و اثبات‌ناپذیر است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۸)؛

نقد سوم به این مسئله اشاره می‌کند که حقوق طبیعی با تعریفی که طرف‌داران آن از آن ارائه می‌دهند خودبه‌خود نقض می‌شود؛ زیرا از کسی که ادعا می‌کند حقوق طبیعی فوق قانونی وجود دارند که هیچ‌کس نمی‌تواند آنها را محدود کند می‌توان پرسید که منظور شما چیست؟ اگر منظور شما این است که این حقوق واقعاً به صورت مطلق و بدون قید و شرط برای افراد ثابت‌اند، باید گفت که عملاً چنین چیزی امکان ندارد. برای مثال «آزادی» که گفته می‌شود از جمله حقوق طبیعی است، آیا می‌تواند مطلق باشد؟ روشن است که نظام اجتماعی هرگز چنین چیزی را بر نمی‌تابد. اگر همه حقوق مطلق باشند، وضع قانون لغو می‌شود و همه قوانینی که برای محدود کردن رفتار و فعالیت انسان‌ها وضع شده‌اند، نابجا و بی‌ثمر خواهند بود (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰۶). اگر منظور شما این نیست؛ بلکه قایلید که در مورد آنها نیز قوانینی وجود دارد که آن حقوق را محدود می‌کند، ادعای خود را نقض کرده‌اید (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۹؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱).

بررسی

با تأمل در ادله و شواهد یادشده، از نگاه آیت‌الله مصباح، همه حق‌ها ماهیتی اعتباری دارند؛ اما آیا با توجه به معانی دیگر اعتباری، می‌توان برای «حق» ماهیتی غیر اعتباری قایل شد؟ یا «حق» در همه معانی اعتباری بیان شده، ماهیتی اعتباری دارد؟ حق این است که با توجه به برخی از معانی بیان شده در خصوص اعتباری می‌توان برای «حق» ماهیتی غیر اعتباری در نظر گرفت. از این جهت می‌توان نکات زیر را بیان نمود:

۱. با توجه به معنای اول اعتباری - معقول ثانی فلسفی - می‌توان گفت تمامی حق‌ها اعتباری هستند، چون مفهوم حق همانند مفاهیم ماهوی دارای مابازای خارجی و عینی نیست. ادله‌ای که آیت‌الله مصباح برای اعتباری بودن همه حق‌ها بیان می‌کند ناظر به اعتباری در اصطلاح معقول

ثانی فلسفی است. شاهد این سخن آن است که استاد در نخستین دلیل خود برای اعتباری بودن «حق»، عدم امکان تعریف حدی و رسمی برای «حق» را بیان می‌کند (مصباح، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۹، پاورقی)؛ که اعتباری بودن مفهوم «حق» در مقابل مفاهیم ماهوی را به اثبات می‌رساند.

شاهد دیگر آن است که ایشان در تبیین مفاهیم حقیقی به مفاهیمی مانند زمین و آسمان که به موجودی عینی، خاص و خارجی اشاره دارد (مفاهیم ماهوی) مثال می‌زنند و در مقابل، برای تبیین مفاهیم اعتباری که یک شیء خاص خارجی را نشان نمی‌دهند، مفهومی مانند «واجب» را که به موجودی خارجی یا صفتی مربوط به موجودات خارج نظر ندارد و فقط عقل آن را درک می‌کند (مفاهیم فلسفی) مثال می‌آورد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۶۳). این خود گویای آن است که مراد ایشان از اعتباری دانستن همه حق‌ها، اعتباری در اصطلاح معقول ثانی فلسفی است.

۲. هیچ حقی را نمی‌توان به معنای دوم - مفاهیم منطقی - اعتباری دانست، چون اعتباری به این معنا به مفاهیم منطقی اختصاص دارد و مفاهیم منطقی صفت مفاهیم ذهنی هستند بر خلاف مفهوم حق داشتن که ناظر به امور عینی و خارجی است.

۳. «حق» را به معنای سوم و چهارم از معانی اعتباری، نمی‌توان اعتباری دانست.

۴. با توجه به معنای پنجم از اعتباری می‌توان تمامی «حق»ها را اعتباری دانست؛ چون هیچ حقی دارای وجود منحاز و مستقل نیست.

۵. با توجه به معنای ششم اعتباری، مسلماً «حق» اعتباری نیست؛ چون امری موهوم همانند مفهوم غول نیست.

۶. با توجه به اینکه یکی از معانی اعتبار آن است که انسان به خاطر اغراضی ویژه حد چیزی را به چیز دیگر اعطا کند - معنای هفتم - در این صورت اگر حق را به این معنا اعتباری بدانیم، لازمه‌اش این خواهد بود که برخی حق‌ها تکوینی باشند؛ زیرا اعطای حد چیزی به چیز دیگر متوقف بر این است که حدی که قرار است به چیز دیگر داده شود، پیش از اعتبار موجود باشد. بنابراین همان‌گونه که هر مجازی متوقف بر حقیقت و متأخر از آن است (مطهری، ۱۳۸۰، ص

(۳۹۵)، هر اعتباری (به معنای یادشده) نیز متوقف بر حدی حقیقی و متأخر از آن است. البته این سخن مشروط به آن است که «حق» را به این معنا اعتباری بدانیم، در صورتی که مقصود آیت‌الله مصباح از اعتباری بودن همه حق‌ها این معنا از اعتباری نیست.

۷. با توجه به معنای هشتم اعتباری - اعتبار به معنای وضع و جعل - عمده «حق»‌ها اعتباری هستند؛ یعنی نیاز به جعل و وضع دارند، ولی همه «حق»‌ها به این معنا اعتباری نیستند. توضیح مطلب اینکه مالکیت یا حقیقی است یا اعتباری. مالکیت حقیقی ناشی از گونه‌ای سلطه تکوینی است که در آن، هستی مملوک ناشی و برگرفته از وجود مالک است که اصطلاحاً به آن رابطه علت هستی‌بخش و معلول گفته می‌شود. در چنین ملکیتی مملوک حقیقتاً و تکویناً متعلق به مالک بوده، تمام هستی خود را وامدار اوست (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۹). این نوع از ملکیت اولاً قابل فسخ و لغو نیست، مانند مالکیت خداوند نسبت به همه موجودات (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۷)؛ ثانیاً مقتضی این است که مالک بتواند هرگونه تصرفی خواست در مملوک خود صورت دهد. برای نمونه خداوند می‌تواند جوان را پیر کند یا پیر را جوان؛ سالم را بیمار کند و یا بیمار را سالم و... (همان، ص ۱۹۸). این ملک و سلطه تکوینی به نظر آیت‌الله مصباح دارای دو فرد متفاوت است: الف) مالکیت خداوند نسبت به عالم، ب) مالکیت انسان نسبت به اراده خویش یا صور ذهنی و هر آنچه وجود تعلق به او دارد، که دومی نسبت به اولی بسیار ضعیف‌تر است (همان، ص ۲۹۸). ایشان مهم‌ترین لازمه ثبوت ملکیت حقیقی برای یک شیء را، ثبوت حق‌هایی برای مالک نسبت به مملوک خود می‌داند (همان، ج ۲، ص ۲۶۵)، مانند حق تصرف در آن؛ زیرا اساساً حق نوعی سلطه است که ملاک اعتبار آن نوعی مالکیت است (همان، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۹) و هر جا قرار باشد حقیقی برای کسی در مورد چیزی ثابت شود، مبتنی بر این است که نحوه‌ای مالکیت برای او نسبت به آن شیء یا آن شخص به وجود آید (همان، ص ۱۰۴).

بنابراین می‌توان گفت خداوند سبحان از آن جهت که علت حقیقی و علت موجوده عالم است، عالم (ماسوی الله) هستی خود را از خداوند سبحان گرفته و وجود عالم عین فقر و وابستگی به خداوند و اساساً قائم به اوست؛ به گونه‌ای که عالم به هیچ‌وجه مستقل از وجود

خداوند نیست. به همین جهت خداوند سبحان مالک حقیقی و تکوینی عالم است. در سلسله علل موجد، خداوند سبحان علت‌العلل است که در علیتش مستقل است و هیچ‌گونه وابستگی‌ای به موجود دیگر ندارد. به بیان دیگر، علیت خداوند مطلق است و هیچ‌گونه قید و واسطه‌ای ندارد و به همین دلیل، مالکیت تکوینی و حقیقی خداوند نیز نسبت به عالم، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی ندارد. بنابراین حق تکوینی خداوند نسبت به تصرف در عالم نیز هیچ‌گونه قیدی ندارد، و خداوند به‌گونه مطلق حق تکوینی در تصرف عالم دارد.

شاید بتوان گفت بالاترین مرتبه حق تکوینی به این معنا، به خداوند سبحان تعلق دارد و شاید یکی از معانی اینکه امام سجاده علیه السلام در رساله حقوق می‌فرماید حق خداوند اصل حقوق است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۴؛ صدوق، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۵۶۵؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۱، ص ۱۰۲؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۵؛ مشکینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۳۹) همین معنا باشد؛ زیرا استناد حق تکوینی به خداوند شایسته‌تر است تا حق اعتباری.

برای خداوند سبحان حق‌های دیگری نیز مطرح است، که می‌توان همه آنها را به این معنا حق تکوینی دانست. یکی حق خلق عالم است که پیش از خلق مطرح است. دوم حق جعل حقوق است. آیا این دو حق تکوینی‌اند یا اعتباری؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند سبحان، حق خلق عالم را دارد؟ و اگر حق خلق عالم را دارد، آیا این حق، اعتباری است یا تکوینی؟ مسلماً خداوند حق خلق عالم را دارد و نمی‌توان پذیرفت که خداوند چنین حقی ندارد. وقتی گفته می‌شود خداوند حق خلق عالم را دارد، در حقیقت معنایش این است که خداوند حق به‌کارگیری قدرت ذاتی و تکوینی خود را دارد و نسبت به آن دارای سلطه است. پس این حق نیز حقی تکوینی خواهد بود. پرسش دیگر این است که آیا خداوند حق جعل حقوق برای دیگران را دارد؟ و اگر حق جعل حقوق را دارد، این حق آیا حقی اعتباری است یا تکوینی؟ بی‌شک خداوند سبحان حق جعل حقوق را دارد؛ زیرا تنها اوست که آفریننده هستی است و تنها اوست که رب تکوینی عالم و مالک آن است. بنابراین تنها اوست که اصالتاً حق جعل حقوق را دارد؛ اما این حق نیز حقی تکوینی است، به جهت بطلان تسلسل. توضیح اینکه در حق‌های اعتباری، به اعتبارکننده‌ای نیاز است تا حقوق را

اعتبار کند. در این صورت پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا خداوند سبحان، حق اعتبار حقوق اعتباری را دارد یا نه؟ اگر خداوند حق اعتبار حقوق را نداشته باشد، نمی‌تواند حقی را اعتبار کند، در صورتی که چنین نیست و همان‌گونه که بیان شد خداوند به جهت مالکیت تکوینی‌ای که دارد تنها موجودی است که اصالتاً حق جعل و اعتبار حقوق را دارد؛ اما آیا حقی اعتبار حقوق برای خداوند حقی اعتباری است یا تکوینی؟ مدعا این است که این حق، تکوینی است و نمی‌تواند اعتباری باشد؛ زیرا در صورت اعتباری بودن حق اعتبار حقوق از سوی خداوند، باز پرسش ادامه یابد که با توجه به اینکه این حق اعتباری است، معتبر این حق کیست؟ و آیا آن معتبر، حق اعتبار آن حق را داشته است یا نه؟ و آن حق اعتبار، آیا اعتباری است یا تکوینی؟ اگر پاسخ این باشد که آن حق نیز اعتباری است، تسلسل پیش خواهد آمد. لذا به جهت باطل بودن تسلسل باید بپذیریم که حق جعل و اعتبار حقوق برای خداوند، حقی تکوینی است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸؛ بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۹).

شاهدی که تلازم میان ملکیت تکوینی و حق تکوینی را تأیید می‌کند، آن است که استاد در برهانی که برای منشائیت الهی حقوق بیان می‌کند، به واسطه مالکیت تکوینی و مطلق خداوند، به حق خداوند نسبت به جعل حقوق استناد می‌کند؛ و آن را از مواردی می‌داند که عقل به گونه مستقل درک می‌کند و این خود به معنای پذیرفتن حق تکوینی است؛ زیرا مراد از تکوینی در اینجا آن است که «حق»، نیاز به اعتبارکننده نداشته و عقل کاشف آن باشد. با دقت در این برهان نیز می‌یابیم که عقل با توجه به مالکیت تکوینی و مطلق خداوند، حق خداوند را در خصوص جعل حقوق کشف می‌کند نه اینکه برای خداوند حق را اعتبار نماید (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ دلیل دیگری که می‌توان برای اعتباری نبودن همه حق‌ها به این معنا بیان کرد، بطلان تسلسل است؛ چراکه در صورت اعتباری بودن حق‌ها، به اعتبارکننده نیاز است تا حق‌ها را اعتبار کند. در این صورت پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا اعتبارکننده حق‌ها، حق اعتبار حق‌ها را دارد یا نه؟ اگر حق اعتبار نداشته باشد، نمی‌تواند حقی را اعتبار کند. لاجرم باید پذیرفت اعتبارکننده حق‌ها، حق اعتبار دارد. اکنون پرسش این است که آیا حق اعتبار حق‌ها برای

اعتبارکننده، حقی اعتباری است یا تکوینی؟ اگر پاسخ داده شود این حق، تکوینی است، مطلوب ثابت می‌شود و اگر پاسخ داده شود حق اعتبار حق‌ها، حقی اعتباری است، باز پرسش ادامه می‌یابد. لاجرم به دلیل بطلان تسلسل در نهایت باید پذیرفت که حق اعتبار حق‌ها در آغاز و برای نخستین معتبر حقی تکوینی بوده است. با توجه به این ادله می‌توان گفت تکوینی بودن برخی حق‌ها با توجه به معنای اخیر اعتباری امری مسلم است.

نتیجه‌گیری

از نوشتار پیش‌رو مطالب ذیل را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. بنابر نظر آیت‌الله مصباح بی‌شک مفهوم «حق» از مفاهیم ماهوی نیست. بنابراین اگر تکوینی بودن حق را معادل ماهوی بودن آن بدانیم، هیچ حقی تکوینی نخواهد بود و به این معنا می‌توان گفت «حق» فقط ماهیتی اعتباری دارد؛
۲. اگر اعتباری به معنای قراردادی و جعلی یا اعطای حد چیزی به چیز دیگر دانسته شود و در مقابل تکوینی به معنای سلب این دو امر در نظر گرفته شود، می‌توان گفت برخی حق‌ها تکوینی و برخی دیگر اعتباری‌اند. در این صورت تکوینی بودن حق به این معناست که عقل آن را از عالم واقع و با توجه به رابطه‌ای که میان صاحب حق و مورد حق وجود دارد، درک می‌کند و برای کشف آن نیازی به جعل و قرارداد آن نیست؛
۳. با توجه به اینکه بر پایه نظر آیت‌الله مصباح لازمه مالکیت، حق تصرف است و با توجه به اینکه مالکیت بر دو قسم حقیقی و اعتباری است، بنابراین می‌توان گفت ایشان باید مالکیت تکوینی را مستلزم حق تکوینی و مالکیت اعتباری را مستلزم حق اعتباری می‌دانند. بنابراین مالکیت تکوینی مطلق خداوند مستلزم حقی تکوینی مطلق خداوند است؛
۴. تکوینی دانستن حقوق در مواردی که بیان شد، به معنای استغناء از حقوق اعتباری نیست؛ بلکه با توجه به پیچیدگی جوامع انسانی و روابط میان آنها، بی‌شک انسان در بخش عمده‌ای از حقوق بشر نیاز به حقوق اعتباری دارد.

منابع

- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، **تحف العقول عن آل الرسول ﷺ**، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، ط. الثالثة، بیروت، دارالفکر.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ط. الثانية، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- بهبهانی، وحید، ۱۴۱۵ق، **الفوائد الحائرية**، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، **شرح فصوص الحکم**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن ترکه، علی بن محمد، ۱۳۶۰، **تمهید القواعد**، با حواشی آقامحمد رضا قمشه ای و آقامیرزا محمود قمی، تصحیح سیدجمال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۱، **مقدمه عمومی علم حقوق**، ج پنجم، تهران، گنج دانش.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، **تحریر تمهید القواعد**، تهران، الزهراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، **الصّحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، ط. الثانية، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۱، **لغت نامه**، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، ۱۳۶۲، **المفردات فی غریب القرآن**، ج دوم، بی جا، مکتبة المرتضوية.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۱۷ق، **الالهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل**، ج چهارم، قم، مؤسسة الامام الصادق علیهما السلام.
- سجادی، سیدجعفر، بی تا، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآخذرا**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، **بحوث فی علم الأصول**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- ، ۱۴۰۵ق، **دروس فی علم الأصول**، قم، دارالمنتظر.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۳۰ق، **الخصال**، ج دوم، قم، جامعه مدرسین.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، **المعجم الفلسفی**، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۶ق، **نهاية الحکمة**، ط. الثاني عشر، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۸، **قرآن در اسلام**، ج سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، **بداية الحکمة**، قم، جامعه مدرسین.

۱۱۲ □ معرفت فلسفی سال چهاردهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۵

- عمید، حسن، ۱۳۳۷، فرهنگ عمید، تهران، مصور.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجره.
- قمشهای، آقامحمدرضا، ۱۳۷۸، مجموعه آثار حکیم صهبا، اصفهان، کانون پژوهش.
- قیصری، محمدداود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مشکینی، علی، ۱۴۲۴ق، تحریر المواعظ العددیه، ج هشتم، قم، الهادی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، در راه حق.
- ، ۱۳۷۳، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۷، سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۸، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۰، نظریه حقوقی اسلام، مردم و حکومت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۲، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۸الف، حقوق و سیاست در قرآن، ج چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۸ب، کاوش‌ها و چالش‌ها، ج چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۸ج، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۸د، اخلاق در قرآن، ج چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۸ه، نظریه سیاسی اسلام، ج چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۹۱، شرح نهایه الحکمه، ج سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۶.
- معین، محمد، ۱۳۶۰، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- مقری فیومی، احمدین محمد، ۲۰۰۱، مصباح المنیر، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ج سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
- نبویان، سیدمحمود، ۱۳۸۸، حق و چهار پرسش بنیادین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۹۰، تاریخچه و مفهوم حق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.