

## Jurisprudential Attitude towards the Concept of Right; from the Beginning to Now

*Mahdi Rezaei<sup>1\*</sup>, Seyyed Mohsen Qaemi Kharq<sup>2</sup>*

1. Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
2. Ph.D Student, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

(Received: September 26, 2020; Accepted: March 9, 2021)

### Abstract

The challenges of understanding "right" indicate that "right" is a broad concept in a way that most abuses and misunderstandings in the historical and civil space have been influenced by this concept. The purpose of this article is to analyze the jurists' reading of the concept of right. It also seeks to study this concept in different religions and jurisprudential approaches in order to achieve the effect of the concept of right in the formation of religious state and its scope of authority over citizens' rights. The importance and the need to write this text is because of the fact that socio-political demands as well as the legitimacy of the formation and continuation of the religious government are effectively linked to the interpretation of the concept of right and the development of the concept of "freedom" and its change from "liberation and removal of internal vices" to "freedom from formal and informal obstacles". First, it is necessary to attempt to explain the concept of right as the basis of all citizenship rights in political jurisprudence. From the results of the present writing, which is written based on a descriptive-analytical method, it is possible to draw the principles and development of jurisprudential perceptions of the concept of right and its transformation (i.e. changing the tools and process of inferring right), including three theories of custom, production, obedience right and legal validity. Proving the "effective ratio of the concept of the right to build a state as well as the scope of competencies of the religious state in seizing the people" is another result of this article.

**Keywords:** Right, Jurisprudential Interpretations, Divine Command, Mu'tazilites, Rhetoric of Right.

---

\* Corresponding Author, Email: [msa\\_rezaei@yahoo.com](mailto:msa_rezaei@yahoo.com)

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۸، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱  
صفحات ۳۶۲-۳۴۱ (مقاله پژوهشی)

## نگرش فقهی به مفهوم حق؛ از آغاز تا کنون

مهدی رضایی<sup>۱\*</sup>، سید محسن قائمی خرق<sup>۲</sup>

۱. استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
۲. دانشجوی دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران  
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹)

### چکیده

چالش‌های ناظر بر فهم «حق»، نشان از این مطلب دارد که «حق» مفهومی مجمل است؛ به گونه‌ای که بیشترین سوءاستفاده‌ها و سوءبرداشت‌ها در فضای تاریخی و مدنی، متأثر از این مفهوم صورت پذیرفته است. مسئله این مقاله، تحلیل قرائت فقها از مفهوم حق و نیز بررسی این مفهوم در مذاهب و رویکردهای مختلف فقهی است تا بتوان به اثر مفهوم حق در تکوین دولت دینی و نیز گستره اختیارات آن نسبت به حق‌های شهروندان رسید. اهمیت و ضرورت این نوشته نیز از آن روست که مطالبات سیاسی-اجتماعی و نیز مشروعیت تشکیل و استمرار حکومت دینی ارتباط مؤثری با نوع برداشت از مفهوم حق و توسعه مفهوم «آزادی» و تغییر آن از معنای «رهایی و زدودن رذایل درونی» به «آزادی از موانع رسمی و غیررسمی بیرونی» دارد و ضروری است به عنوان مبنای همه حق‌های شهروندی در فقه سیاسی، نخست به تبیین مفهوم حق اهتمام داشت. از نتایج نوشته پیش‌رو که مبتنی بر روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است، می‌توان به مبانی و تکوین برداشت‌های فقهی از مفهوم حق و دگرذیسی در آن (به معنای تغییر در ابزارها و فرایند استنباط حق) دست یافت؛ از جمله چهار نظریه «العاده»، «تولید»، «حق الطاعة» و «اعتبار قانونی». همچنین اثبات «نسبت مؤثر مفهوم حق بر ساخت دولت و نیز حوزه صلاحیت‌های دولت دینی در تصرفات نسبت به مردم» از جمله دیگر نتایج این نوشته است.

### واژگان کلیدی

برداشت‌های فقهی، حق، فرمان الهی، لفظ‌گرایی حق، معتزله.

## ۱. مقدمه

مفهوم «حق»، برجسته‌ترین مفهوم در الهیات حقوق عمومی و فقه سیاسی است و از سویی، «مفهوم»، «گستره»، «منبع» و همچنین «تاریخ تکوین» این مفهوم، همیشه محل بحث بوده است. فراتر از این اختلاف‌ها، تحلیل مفهوم حق در رویکردهای مختلف، نشان از آن دارد که «حق»، به جای «ضابطه‌مندی»، امری «فرایندمدار» بوده است. به این معنا که تکوین معنایی از حق، امری جدید و قابل رصد در برهه خاصی از تاریخ حق نیست، بلکه معنایی است که تکوین آن را باید، فرایندگونه و محصول اختلاف‌هایی در خصوص مفهوم دانست که در نحله‌های گوناگون اسلام پدید آمده است.

جمله اخیر، می‌تواند پاسخی فرضیه‌گونه به مسئله تحقیق باشد؛ یعنی اینکه حق به مثابه یک مفهوم، چه معنایی در فقه سیاسی اسلام دارد؟ و نیز این برداشت‌ها و مؤلفه‌های آن، چه تأثیری بر فتاوا در حوزه فقه سیاسی داشته است؟

نویسنده در پی آن است که با تحلیل سیر تاریخی مفهوم حق در الهیات اعتزالی، اشعری و امامیه، به شناسایی ابعاد و ارکان مفهوم حق بپردازد و پس از آن نیز تأثیر این مفهوم و تفاوت قرائت از آن را بر تکوین دولت و حاکمیت بررسی کند. مقدمتاً به نظر می‌رسد، آنچه مفهوم مدرن حق را از مفهوم سنتی آن متمایز می‌سازد، مفهوم حق داشتن در برابر حق بودن (حق در معنای اخلاقی) نیست، زیرا هر دوی این معانی در الهیات سیاسی اسلام وجود داشته‌اند، بلکه نقش رو به فزونی عقل در ایجاد معنای دگر یافته حق و تنظیم روابط اجتماعی است.

همچنین موضوع این تحقیق، هم از حیث بررسی معنای حق و برداشت مذاهب گوناگون اسلامی از آن و تحلیل تأثیر مفهوم حق و چگونگی آن بر تکوین دولت، اثری نو و فاقد پیشینه است. به هر روی، ساختار این مقاله چنین خواهد بود که در ابتدا قرائت فقهای اسلامی از مفهوم حق را بازخوانی می‌کند و پس از آن، تاریخ نظریه‌های حق در اسلام و اقتضانات و آثار هریک از نظریات را تبیین و تحلیل خواهد کرد.

## ۲. قرائت فقها از مفهوم «حق»

به‌طور کلی، رویکرد غالب در فهم حق، مفهوم «اختصاص» است؛ اختصاصی که به‌طور

اجمال، پیش از تشکیل جامعه هم وجود داشته است و پس از تشکیل آن، به شکل‌های گوناگون و متنوعی ظاهر می‌شود که یکی از آنها حق است. فقها با تمایز قرار دادن میان دو مفهوم بنیادین «حق» و «حکم»، معانی و قرائت‌های متمایزی از حق ارائه کرده‌اند که در ذیل بیان می‌شود:

۱. رویکرد شیخ انصاری و محقق خوئی: در این رویکرد، حق به «سلطنت» معنا شده است. مشخصه این رویکرد این است که به امکان «وحدت من له الحق [دارنده حق] و من علیه الحق [متعهد و مکلف در برابر حق]» باور ندارد. در این معنا، حق عبارت از سلطنت بر فعل است اعم از اینکه به عین یا عقد یا شخص یا غیر آن تعلق گیرد (شیخ انصاری، ۱۴۱۰ق: ۲۰؛ خوئی، ۱۴۱۲ق: ۳۳۳).

۲. رویکرد محقق یزدی و مرحوم نائینی: در این مکتب، حق، مترادف معنای ملک و از ضعیف‌ترین مراتب ملکیت و تحت عنوان اختصاص فهم می‌شود (یزدی، بی‌تا: ۵۴).

۳. نظریه تعریف به اثر: براساس این نظریه که آخوند خراسانی (ره) را می‌توان از قائلان این نظریه دانست، «حق» امری کلی است که آثاری از جمله «سلطنت» را در بردارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۴).

۴. نظریه اشتراک لفظی حق: بنابر نظریه محقق اصفهانی، معنای شایعی در موارد استعمال «حق» وجود ندارد؛ همچنین حق، ذیل مفاهیم عامی همچون سلطنت و ملک نیز قرار ندارد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۴۴).

۵. نظریه اشتراک معنوی حق: بنابر مفهوم عرفی و مرتکز عقلایی، حق، معنایی واحد در تمامی موارد و مصادیق دارد. مطابق این نظر، آنچه متفاوت است، معنای حق نیست، بلکه متعلق حق بوده که در مصادیق گوناگون، متفاوت است (خمینی موسوی، بی‌تا، ج ۱: ۳۹).

۶. تعریف مبتنی بر مناظرات شارح: در این تعریف، حق به «حکم ثابت شرعی» معنا شده است؛ به عبارت دیگر، حق، امری است که شرع به استحقاق آن، حکم داده باشد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۲).

۷. تعریف به مصلحت: شیخ علی خفیف، در این نظریه، حق را به «مصلحتی که [شخص] شرعاً مستحق آن است» (زرقاء، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۲۳) معنا می‌کند. این نظریه به جای آنکه مصلحت را مبنایی برای تحدید اجرایی حق و مقیدانگاری آن قرار دهد، مصلحت را به عنوان «جنس» برای تعریف و تحدید مفهومی حق به کار می‌بندد.

۸. «تعریف حق به حصر و اختصاص»: زحیلی با تعریف حق به «الحق هو علاقۃ اختصاصی بین صاحب الحق و المصلحه التي يستفيدها منه» (زحیلی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۲۳)، آن را «رابطه اختصاصی میان صاحب حق و مصلحت» می‌داند و از آنجا که حق و مصلحت را به او عطف، بر هم معطوف ساخته است، نشان از همراهی عنصر دیگر؛ یعنی مصلحت در تعریف وی از حق است؛ چه آنکه اگر چنین چیزی مراد وی نباشد، اخذ واژه حق در تعریف حق، تعریف به دور خواهد بود.

برخی از نظریات مطرح شده، تعاریف شرح‌الاسمی‌اند که ابهام «ذات حق» را برطرف نمی‌کنند؛ از جمله تعریف حق به آثاری همچون اختصاص یا تعریف حق به سلطنت. برخی تعاریف نیز حق را به «ملک» و مراتبی از ملک تعریف کرده‌اند که چنین الگویی نیز نمی‌تواند تبیین‌کننده ویژگی‌های ممیز حق باشد؛ زیرا چنین تعریفی از قبیل «تعریف متباین در ذیل متباین» است؛ چه آنکه، ملک (-یت) تنها بر «اموال» تعلق می‌گیرد، ولی متعلق حق، «افعال» است و چنین نیست که حق جنبه خفیف‌تر ملکیت و قسمی از این مقسم باشد. افزون‌بر این، اگر تعریف حق به «ملک» پذیرفته شود، مفهوم ملک نیز چندان روشن نیست و به «نسبت میان مالک و مملوک» (نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۳۵) و یا «سلطه مالک بر مملوک یا علقه خاصی که منشأ سلطنت مذکور است» (یزدی، ۱۴۲۹ق، ابتدای بیع) معنا شده است. از این‌رو واژگان «سلطنت»، «ملکیت» و «حق» مدام در تعریف یکدیگر استفاده می‌شود.

«ماهیت اشتراک لفظی یا معنوی حق» نیز به جای آنکه ذات حق را بنمایاند، بیشتر ناظر بر معنای حق در مستعملات حق هستند.

نقد و تحلیلی که گذشت، می‌تواند نشانی بر نایافتگی مفهوم ذاتی حق از نوع حد و رسم منطقی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴). به عبارت دیگر، تعریف اصطلاحی آن از راه

حدگذاری و تحدید ماهوی ممکن نیست، بلکه نیازمند تنبیه است. این از آن‌روست که حق به معنای مصطلح از مفاهیم اعتباری است که هیچ‌گونه قوامی در خارج ندارد، مگر به لحاظ مناسبات؛ چه اگر حق، عرض فلسفی (وجودی حقیقی) بود، باید مطابقی در اعیان خارجی یا حیثیتی از وجود خارجی داشته باشد. حال آنکه وقتی کسی دارای حق می‌گردد، با زمانی که دارای حق نبوده است، هیچ تفاوتی به لحاظ وجودی نمی‌کند (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۳).

بر همین اساس، ضرورت دارد که به‌جای تأکید بر دستیابی به مفهوم حق، به ابعاد و اقتضائات برداشت مذاهب مختلف اسلامی از حق پرداخت.

### ۳. تاریخ اختلاف در «ذات حق»

بازخوانی و تحلیل تاریخ نظریات حق، افزون‌بر آنکه چندان پیشینه‌ای در نوشته‌های موجود ندارد، در ذهن آدمی «قبض و بسط نظری حق» در الهیات را صورت‌بندی می‌کند. هر یک از ملل کلامی-فقهی اسلام، رویکرد و رویه‌ای را در ترسیم نظام «حق‌ها» برگزیده‌اند. برخی حق را «مجموع شرعی» پنداشته و برخی دیگر با پذیرش گزاره «حق، مجموع و مرتکز عرف و عقلاست» در استنباط «انواع حقوقِ مجموع عقل» و «ملازمه میان حکم عقل و شرع» دچار اختلاف شده‌اند.

نویسنده در ذیل به تبیین و تحلیل این تنازع در نظام حق‌ها و آثار اجتناب‌ناپذیر این تنازع در نظم حقوق اساسی و فقه سیاسی می‌پردازد که برخی به تصریح باورمندان این رویکردها و برخی دیگر نتیجه تحلیلی نویسنده در پی مطالعه باورهاست.

#### ۳.۱. نظریه حق در اندیشه اشاعره

چارچوب مفهومی حق در اندیشه اشاعره را در سه سنت «کسب»، «شرع» و «تصویب در اجتهاد» می‌توان ره‌گیری کرد. در سنت اول، اشاعره، راه را برای گریز از مسئولیت‌های فردی-اجتماعی ملازم با «حق» (تلازم حق و تکلیف) می‌گشاید. اندیشه اشعری، از آن‌روی که نمی‌پسندد فراگیری قاعده «خالقیت خداوند» نقض شود و هم به این دلیل که ساحت

قدسی خداوند نسبت به افعال شرّ آدمی ننگین نباشد، خلق فعل از انسان را انکار می‌کند و بر این اساس، نظریه کسب را مبتنی می‌کند. در این نظریه، خالق فعل اختیاری، خداوند بوده و انسان کسب‌کننده آن است (الاشعری، ۱۹۵۲م: ۴۱-۴۰؛ حلبی، ۱۳۸۹: ۹۴).

نظریه کسب، با طرح این باور که انسان در برابر خداوند هیچ حقی ندارد و او می‌تواند در آخرت فارغ از عملکرد انسان و بدون هیچ ملاکی با او رفتار کند (الاشعری، بی‌تا: ۵۹)، روابط انسانی را از محتوای «مسئولیت‌پذیری اجتماعی و سیاسی» تهی و بر «حق صرف» مبتنی می‌سازد. در حقیقت و به تصریح برخی همچون احمد امین مصری، نظریه اشعری، در موضوع جبر هیچ‌گونه تغییری نداده، بلکه [صرفاً] تعبیر جدیدی از آن است» (امین، بی‌تا، ج ۳: ۵۷). با این وصف، گزاره‌هایی همچون «پادشاهان به منزله سایه خدا» و «شورش علیه حاکم؛ به مثابه شورش علیه خدا»، از نتایج عملی اصل مذکور خواهد بود. این تفکر با «اثبات حق در معنای بر حق بودن برای حاکم»، حق به معنای حق داشتن را از شهروندان در فضای سیاسی سلب می‌کند (ابن‌قتیبه، ۱۳۸۰ق: ۶۵).

ایمان متن‌محور، بر حق‌های منصوص شرعی تأکید می‌کند؛ برای نمونه اشاعره با تفاوت نهادن میان احکام نظری (هست‌ها و نیست‌ها) و عملی عقل (بایدها و نبایدها)، اثبات «حق حکمروایی برای امام و حاکم» با پشتوانه معرفتی عقل را نمی‌پذیرد؛ حتی آنجایی که «عقل جمعی» در پی تأسیس دولت است تا از رهگذر تأسیس دولت، «حقوق جمعی-حسبی» تحقق یابد، چنین تأسیسی را در صورت جواز شارع امکان‌پذیر می‌داند. همچنان‌که «حق بر نظام سیاسی-اجتماعی مناسب و عادلانه» بر مبنای معیارهای شریعت سنجیده می‌شود و عقل از تعیین اینکه کدام عمل حکومت، خوب و کدام فعل، بد است، کاملاً ناتوان به‌شمار می‌آید (الاشعری، بی‌تا: ۴۸).

نکته اخیر بدان‌معناست که در الهیات سیاسی اشعری، سوای «تعیین مفهوم حق»، «مقتضی و موانع رویه‌ای حق» نیز در دست‌نخبگان قرار می‌گیرد. «نخبه‌گرایی در ساحت حق‌ها» به‌دلیل «ممنوعیت عقل از ورود به ساحت حق‌ها» اصلی اجتناب‌ناپذیر در میان اصول سیاسی اشاعره است. از همین روست که مبتنی بر آیه «هیچ‌کس نمی‌تواند بر کار او

خرده بگیرد؛ ولی در کارهای آنها، جای سؤال و ایراد است» (انبیاء/ ۲۳)، همان گونه که انسان هیچ حق اعتراضی به خداوند ندارد، به نظام مبتنی بر شریعت او نیز حق اعتراض نخواهد داشت و حکمرانان نیز از وظیفه پاسخگویی در برابر آنها مبرا هستند؛ ثانیاً، اگرچه برخی عالمان اشعری مذهب، از جمله امام الحرمین، ماوردی و غزالی حق اعلام نارضایتی علیه نظام سیاسی (در فرض تشخیص خروج حکومت از مدار شریعت توسط نخبگان) را نظر داده‌اند (قیانچی، ۱۳۷۲: ۱۹۳)، اما شیوه اعمال این حق نیز محدود به امر و نهی با دست، زبان و قلب است و جز در مواردی استثنایی، دست بردن به شمشیر و شورش مسلحانه روا نیست (الاشعری، ۱۴۱۸ق: ۱۹).

مسئله کفر و ایمان به‌ویژه تکفیر و اثرگذاری آن بر تعریف حق در الهیات سیاسی اشعری نیز امری شایان توجه است. الهیات اشعری، از سویی در تقابل با «رویکرد اعتزالی»، ایمان را پیش فرض اساسی حق قرار می‌دهد و از سوی دیگر، در تعریف ایمان و تعیین مرز آن با کفر، تساهل می‌ورزد. بر همین اساس، «صرف ایمان قلبی» برای مسلمان شدن و بهره‌مندی از حقوق کافی بوده و در اسلام فرد و بهره‌مندی او از حق، نیازی به اقرار زبانی و عمل به ارکان نیست. موافق با اندیشه پیش‌رو، تعداد دارندگان حق گسترش می‌یابد. همچنین، مرتکب گناه کبیره، تا زمانی که به حلیت گناه کبیره باور نداشته باشد، حقوق سیاسی-اجتماعی خود را از دست نمی‌دهد.

همچنین ممنوعیت به‌کارگیری ابزارهای عقلی تولید حق، مانند استحسان و قیاس در فقه حنفی، استصلاح در مذهب مالکی، استدلال در مذهب شافعی و سد ذرایع در مذهب حنبلی، و تحفظ بر «نص»، در کنار اندیشه «تصویب در اجتهاد و تغییر حکم الهی با فتوای مجتهد» (صابری، ۱۳۸۱: ۶۲۴)، زمینه را برای چندصدایی و نظریه‌پردازی سیاسی و حق‌گرایی از میان می‌برد. همچنان‌که مجاری «تولید حق» را در نظام حقوقی، یکسان می‌کند و از «کثرت‌گرایی حقوقی» فاصله می‌گیرد.

در نهایت، بر مبنای «تقدم نقل بر عقل در الهیات اشعری»، باید گفت که در صورت تعارض «حق مستند به استنتاج عقلی» با «تکلیف مستند به نص» یا تعارض «حق برآمده از



عقل و حق برآمده از نص» تکلیف و حق ناشی از نص برتری خواهد داشت؛ بی‌آنکه لزوماً حق تقدم داشته باشد. همچنین ملاک دوم در معرفت به ذات حق در الهیات سیاسی اشعری، ناتوانی عامه از تشخیص، تبیین و تعیین زمینه اجرای حق بود. ملاک‌های بالا، نشان از نوعی قبض مفهومی حق در الهیات سیاسی اشعری دارد. این خصلت، حتی بر رگه‌ها و روزنه‌های «بسط تئوریک حق در الهیات اشعری»، از جمله تساهل در تعریف ایمان، برتری دارد.

### ۲.۳. مفهوم حق در رویکرد اعتزالی

آنچه این رویکرد را از رویکردهای رقیب متمایز می‌سازد، مدد جدی عقل در زدودن پرده خرافه و جهل از حق است. در آرای این رویکرد، اگرچه در ابتدا با پذیرش دوگانگی «شریعت نبوی» (احکام) و «شریعت عقلی» (عقاید و اخلاق)، همراهی عقل و شریعت الهی در جهت سعادت بشری مطرح بود ولی از سده سوم هجری، اندک‌اندک، «عقل» به‌منابۀ یک منبع مستقل، شناسایی شد. در نتیجه، شریعت به‌سوی محوری عقلانی چرخش کرده و امر قدسی، در این منظومه ناپیدا شد (صبحی، ۱۴۰۵: ۱۰۹). از این‌روی اگرچه سابقاً، آثاری از کثرت‌گرایی حقوقی را می‌توان یافت، در رویکرد جدید، زمینه‌ای برای عبور از حقوق دینی به «حق در معنای مدرن آن» فراهم می‌شود.

در معتزله، در صورت پذیرش مرجعیت عقل در فهم «حق»، از آن‌روی که درک حسن و قبح از بدیهیات عقلی است (تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۴: ۲۸۲)، «حقوق مشترکی» به حکم عقل ایجاد خواهد شد که در آن پیروان شرایع آسمانی و حتی بی‌دینان، در برخورداری‌ها تفاوتی نخواهند داشت.

در نظام اعتزالی، حق‌ها به «ذاتی»، «اقتضائی» و «عارضی» تقسیم می‌شوند (تفتازانی، ۱۹۸۹م، ج ۴: ۲۹۰)؛ توضیح آنکه در دسته اول، حق‌ها بالذات، به‌صورت دائمی و ثابت، آثاری را برای دارنده حق در بردارند؛ مانند حق بر عدل و تمرد در برابر ظلم؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است. به تعبیری این حقوق از آن حیث که همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی است، دارای ثبوت واقعی است و زوال و تغییر در آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۱۱۹). در دسته دوم، حق‌ها تنها اقتضای «حق شدن» دارند؛ به این معنا که علت تامه

«حق» نیستند و به صورت موقت و غیربنیادین، از سوی عقلا حق دانسته می‌شوند؛ مانند حق دانستن آزادی‌های کمالی و غیرضروری (: تحسینات). دسته عارضی نیز، در میانه‌ای از «حق» و «عدم حق» قرار دارند که بسته به احوال و شرایط گوناگون، یکی از آن دو عارض خواهد شد. در نظر معتزله، حق به‌شمار رفتن یک امر، متأثر از عوامل زیر است:

- کمال و نقص امور برای نفس انسان [نظیر حق بر تعلم]؛

- سازگاری با نفس آدمی [نظیر حق بر منظره پاک و سالم]؛

- برخورداری از مدح و حکم عقلا به استحقاق فرد یا اجتماع (حکیم، ۱۹۷۹م: ۲۶۹)؛

- وجود مصالح فردی-جمعی در امر محتمل‌الحق.

درک اعتزالی، اگرچه مبتنی بر «فهم عقلانی حق» است، تا حد زیادی میان «ارزش‌های در سطح پیشنهاد اخلاقی» و «ارزش‌های در سطح حق» تمایز قائل می‌شود و چالش «تورم در تقاضاهای تحت عنوان حق» (Golding, 1978: 4) را مرتفع می‌سازد.

از خصایص مفهوم اعتزالی حق، می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد، از جمله: درج «حکومت و ضرورت وجود یا حذف آن از اجتماع» در زمره «حق‌های» بشری (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۲۰: ۲۸۱)، «وانهادن شیوه‌های اعمال حق به عقل و مصلحت مردم» و پذیرش تأثیرگذاری شرایط زمان و مکان بر تحول اجرای حق‌ها (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۲۰: ۲۳۲)، و پذیرش «خطا و اختلاف آرا» در قالب حق (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۲۰: ۲۵۰).

همچنین مطابق گزاره «منزله بین المنزلتین» (منطق فازی مذهب اعتزالی)، فرد عاصی نه از دین خارج می‌شود، و نه چنین است که این گناهان به ایمان او مضر نباشد، بلکه گناهکار نه مؤمن است و نه کافر؛ و نمی‌توان به صرف انجام گناه، شخص را از حقوق فردی و اجتماعی‌اش محروم کرد. همچنین نظر به اختیار کامل آدمی (نظریه تفویض و رد نظریه کسب و جبر) عرصه «حق و آزادی» برای وی بسیار گسترده‌تر خواهد بود. این اصل به‌همراه مرجعیت عقل اعتزالی، زمینه حضور فعال فرد را در عرصه سیاسی و حکمرانی فراهم خواهد کرد.

رویکردهای معتزله به امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان در دو حق زیر نمایان دانست:

- «خروج» (مبارزه مثبت) [قیام بالسیف] (شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۶۹)؛

- حق بر «جدایی از حکومت و تحریم آن و روی آوردی به زهد (ابن مرتضی، ۱۳۸۰: ۲۸۲). البته برخی نیز رویکردی با عنوان «حق بر اصلاح‌گری بدل از رویکرد انقلابی‌گری» طرح کرده‌اند. گروه اخیر، خود را از جامعه و سیاست اجتماعی نگسسته و در عرصه جامعه به فعالیت پرداختند و رویکرد اصلاح‌گرانه را در ارتباط یا انقطاع از حکومت برگزیدند. گزینش هریک از این رویکردها، در زمره «حقوق» افراد در برابر حکومت بوده و به مجموعه امت بسط یافته [و] یا باید بسط یابد (کربن، ۱۳۷۷: ۱۵۰).

«قیح تکلیف بمالایطاق»، نیز بخش دیگری از تئوری حق اعتزالی را تشکیل می‌دهد و براساس آن، محدوده فراتر از توان «انسان»، ذیل عنوان حق، فهم می‌شود؛ بدین معنا که مکلف، در این مرتبه نسبت به تکلیف در مقابل خداوند، حق مخالفت دارد. در مقابل، قاضی عضد/یجی (اشعری مسلک)، تکلیف مالایطاق را جایز دانسته و در نتیجه آنکه باور به قیح تکلیف مالایطاق ندارد، دایره حق‌ها را محدود کرده است (جرجانی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۲۰۰).

رویکرد اعتزالی را نمی‌توان نظیر یا قسمی از «حق در آموزه ساخت‌گرایی اجتماعی» دانست؛ چه آنکه معتزله، دو شرط مهم را برای حق‌انگاری یک امر مدنظر دارد؛ نخست آنکه، نقش انحصاری برای اراده آزاد و عقل در اعتبارسازی حق قائل نیست؛ به تعبیری «حق» را برخلاف ساخت‌گرایان (O'Neill, 1989: 206)، به «معقولیت» فرو نمی‌کاهد و ضروری می‌داند که «متعلق حق» دارای مطابق خارجی باشد. دیگر آنکه، عقلا، حق را فارغ از تک‌تک دیدگاه‌های فراگیر در جامعه می‌پذیرند. بنابراین میان «معقولیت» و «عقلایی» بودن تفاوت مناقشه‌ناپذیری وجود دارد و امر عقلایی از مصلحت‌سنجی در زندگی عمومی حکایت می‌کند.

به نظر می‌رسد، معتزله چندان نمی‌تواند «عقل بماهو عقل» را در تکوین حق، ادعا کند، زیرا عقل اعتزالی، پیشتر، برای فهم خیرهای نخستین، شناختی از مفاهیم خاص خیر در

شریعت نبوی دارد و تحت تأثیر آن، حق را فهم می‌کند. بنابراین فهم اعتزالی از حق را می‌توان برآمده از «عقل مقید» دانست که «مستلزم تعهد به خیر جماعت‌هایی خواهد بود که هویت شما در درون آن ساخته شده است» (Bell, 1993: 94).

گسترهٔ حق‌ها در اندیشهٔ اعتزالی نیز دچار قبض و بسط هستند؛ نظیر امر به معروف و نهی از منکر که از سویی به توسعهٔ حق و از سویی به تحدید حق در اثر ممنوعیت ورود به حوزهٔ خصوصی دیگران منجر می‌شود؛ نظیر آنچه در تبعید بشاربن برد توسط واصل بن عطا (جاحظ، ۱۴۰۹ق: ۳۷) و جریان محنت (تفتیش عقاید راسخ بر خلق قرآن) از سوی معتزله رخ داده است. وقایع اخیر، نوعی رویگردانی در ارکان حق قلمداد می‌شود؛ معتزله، آنگاه که به‌عنوان یک جریان فکری نمود داشت، دولت را جز با رضایت عموم مؤمنان میسر نمی‌دانست و باور به حق بر خطا و حقایق متعدد بود، ولی در دولت مأمون تا واثق عباسی، به نوع انحصارگرایانه (مونیستی) و نه کثرت‌گرایانه، نزدیک شد.

تحول اخیر مذهب اعتزالی، بدون آنکه به احتمال خطا در فهم نصوص دینی یا قواعد زندگی اجتماعی توجه داشته باشد، همواره تمایل دارد که فهم خود از دین یا اجتماع را فهم نهایی دانسته و تمام ابزارها و نهادهای رسمی و غیررسمی دولت را برای تحقق و دفاع از آن به‌کار بندند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۹).

#### ۴. ساختار حداقلی و حداکثری حق‌ها

برای تشخیص حق و تکلیف (حکم تکلیفی) رویکردهای مختلفی در کلام و فقه امامیه مطرح شده است که در ذیل، تبیین خواهد شد.

##### ۴.۱. استعاره «عبد و مولی»

این استعاره که نظریهٔ «حق الطاعة» در اصول فقه را معرفی می‌کند، بر پایهٔ اصل کلامی توسعه و گسترش «توحید عبادی» قرار دارد. این استعاره، در موارد احتمال تکلیف غیرمقارن با علم اجمالی، یا به تعبیر دیگر در شبهات بدوی مطرح می‌شود (حائری، ۱۳۷۸: ۱۳۶). بر این اساس، «تکالیف مظنون» که ناشی از شک در شمول یکی از جوانب دوگانه

«حق یا حکم تکلیفی» بر مورد مشکوک است، در زمره تکالیف قطعی قرار می‌گیرد (محقق حلی، ۱۴۰۳ق: ۲۰۲؛ نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۲۸). درون این پاسخ، به خوبی، می‌توان آثار و اقتضائات «تأکید بر شخصیت عبد و مولی» را بر استنباط حق ملاحظه کرد؛ در حقیقت، پذیرش اصالت تکلیف در موارد محتمل، نشان از اهتمام این استعاره بر «حرمت مولی» و «اطاعت حداکثری شخصیت عبد» دارد.

این شخصیت‌گرایی در عبد و مولی، با ساخت «حقوق عمومی مدرن» و «رابطه شهروند-ملت» همراستاست. در حقیقت، گسترش مرزهای اطاعت از مولی در نظریه حق الطاعة، به اطاعت از دولت و ساختارهای دولتی منجر می‌شود که نتیجه آن را می‌توان در گستره محدود حقوق سیاسی-اجتماعی در نظام حقوقی مبتنی بر شخصیت عبد و مولی و نیز دولت وضعی دانست. البته بدان معنا نخواهد بود که نظریه حق الطاعة، به هیچ روی مفهوم حق را نمی‌پذیرد؛ بلکه این نظریه، حقوق مختلفی را برای مردم درون حاکمیت پیش‌بینی کرده است؛ از جمله شناسایی حق امت نسبت به وضع قوانین در حوزه منطقه الفراع (شهید صدر، ۱۴۲۹ق: ۱۹). ولی این حق‌ها به وسعتی که در رویکرد اصالة الاباحه وجود ندارد، نخواهد بود.

در حقیقت، این نظریه اصولی خود را بر پایه یک بداهت عقلی قرار می‌دهد؛ به این صورت که «با عقل عملی خود در می‌یابیم، مولویت خداوند متعال، در تکالیف مقطوع و مظنون و مشکوک و موهوم می‌باشد. بنابراین حتی در موارد عدم علم نیز اگر که ترخیص و اجازه او و رضایتش را در از دست دادن تکالیف واقعی به خاطر شک به دست نیاوریم، باز حق طاعت برای مولی ثابت می‌باشد. به این طریق قاعده قبح عقاب بلا بیان اساسی نخواهد داشت، چراکه چنین عقابی بر حق می‌باشد [چون منعیت و آثار آن، بیان محسوب می‌شوند، لذا واژه «بلا بیان» مصداق نیافته است و «بیان» موجود است] و عقاب بر حق هم قبیح نمی‌باشد» (صدر، ۱۴۰۵ق: ۳۷؛ اسلامی، ۱۳۸۵: ۷۵).

در نظام قضایی مبتنی بر این تفکر نیز قاضی در سکوت یا اجمال قانون، رفتار خروج‌کنندگان علیه حاکمیت را به جای آنکه با برداشتی «حق‌گرا»، به نافرمانی مدنی

مسالمت‌آمیز تفسیر کند، چنین افرادی را بر مبنای «اصالة الحظر: اصل بر محدودیت و ممنوعیت» محکوم می‌سازد.

همچنین، حق الطاعة، ترازوی برای تشخیص زمان بازگشت از حق مبتنی بر قواعد ثانوی است؛ توضیح آنکه گاهی به استناد قواعد ثانوی، ترخیص و حقی به صورت موقت برای شهروندان ایجاد می‌شود که حق الطاعة حکم می‌کند، این حق‌ها پیوسته بازنگری شود تا مبدا هتک فرمان اولیه مولا رخ دهد، زیرا ترخیص مبتنی بر قواعد ثانوی، نمی‌تواند به صورت دائمی اصالة الحظر را به اصالة الاباحه تبدیل کند.

برخی فقها با روی‌آوری به «نظریه توقف و احتیاط در عمل»، پیرو نظریه قبل به‌شمار می‌روند (عبدالساتر، ۱۴۲۶ق، ج ۱۱: ۵۶). در واقع، وظیفه عملی در مواردی که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیا یا اقتضای حسن و قبح آنها را درک کند، آن است که همانند کار ممنوع، با آن رفتار کند و همان‌گونه که آن را ترک می‌کند، این موارد مشتبه را نیز ترک نماید.

#### ۴.۲. اقتضای «کرامت بشر»

بشر در جایگاه «مهمان» برای ترک محتمل‌التکلیف نیازمند ترخیص و جواز «میزبان» نیست. در این مطلب، تفاوتی میان اینکه احتمال تکلیف، ناشی از اجمال، فقدان یا تعارض نص و یا ناشی از شک در بقای تکالیف تاریخی و قدیمی در زمان کنونی باشد، وجود ندارد (محقق حلی، ۱۴۰۳ق: ۲۰۲). بر این اساس، در تردید میان حق و تکلیف، به‌جای آنکه ذمه مکلف، مشغول شود، تکالیف تنها به موارد «منصوص شارع» محدود شده و در سایر موارد با توسل به «قبح عقاب بلا بیان» و اصل براءت، فرد، در ترک تکلیف، ذی‌حق شناخته می‌شود، زیرا عقل در آنجا که بیانی نرسیده باشد، تکلیف و مؤاخذه را قبیح می‌داند» (بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۲۳۹؛ علم‌الهدی، ۱۳۴۸: ۳۴۲). به هر روی، ریشه‌های معنای مدرن حق، در گفتمان دینی، عمدتاً در همین نوع نگاه قرار می‌یابد که بنابر آن، چالش دولت با وسعت مفهوم حق، کمتر شده و حتی فراتر از آن، حق در این معنا به تکوین مفهوم دولت کمک می‌کند. از این رو، اندیشه‌های این‌چنینی مفهوم حق را دچار تحول و دگردیسی کرده و

نسبت قابل توجهی با ساخت دولت در فقه سیاسی می‌یابد. در حالی که باور به اندیشه‌هایی مانند «عبد در حوزه خصوصی» و تسری آن به حوزه نظریه‌پردازی هیات سیاسی با عنوان «فرمانبردار در حوزه سیاسی» (ر.ک: میرزای قمی، ۱۳۴۸: ۳۷۷) نشان از سازمان اقتدارگرایانه «نص» در «مهندسی حق» دارد که راه را برای اقتدارگرایی «دولت دینی» گسترده می‌سازد.

#### ۴.۳. اعتبار قانونی

نظریه اعتبار قانونی، رویکردی در میان «قیح عقاب بلا بیان» و «حق الطاعه» تحلیل می‌شود. این منطق اصولی، تحلیل مشروعیت حق و تکلیف را به عقل می‌سپارد؛ در حقیقت، «حق و تکلیف محتمل» و «قطعیت یکی از این دو در جایی که هم احتمال حق بودن و هم تکلیف بودن امری می‌رود» مبتنی بر یک سیر منطقی است (الهی، ۱۳۹۵: ۲۱۴). بنابر این دیدگاه، نه قاعده بر اصالت اباحه است و نه بر «حظر و تکلیف»، بلکه بسته به تحلیل «عقلایی» ارزش محتمل و احتمال دارد؛ بر این اساس، راهی میانه در تولید حق گشوده می‌شود.

توضیح آنکه، این ضابطه نه سعی بر آن دارد که احتمالات تکلیفی ولو با ارزش احتمالی کم را خالی از حجت تلقی کند و نه آنکه تنها به حجیت قطع باور داشته باشد. نظریه اعتبار قانونی بر این باور است اگر ارزش «احتمال» و «محتمل» هر دو قوی و دارای اهمیت بود، خاصیت بشری و تکوینی انسان - که ارتکاز عقلایی نیز بر همین اساس است - این حالت را جانشین علم قرار می‌دهد. اگر احتمال نیز قوی بود، اما ارزش محتمل پایین، احتمال قوی ارزش کم محتمل را جبران می‌کند و شخص برانگیخته می‌شود و همچون علم با آن رفتار می‌کند. همچنین اگر ارزش محتمل، بالا و دارای اهمیت بود، اما ارزش احتمال ضعیف، شخص به انجام آن مانند علم وادار می‌شود. امر شارع به احتیاط در برخی موارد مانند دماء به اعلام اهمیت محتمل برمی‌گردد. «در نتیجه با نبود قوت محتمل و اهمیت آن - ولو به وسیله ایجاب خطاب ثانوی - و ضعف ارزش احتمال، هیچ دلیلی برای انجام یا ترک در چنین حالتی به نحو الزام وجود ندارد؛ بنابراین حدود موضوع حکم جزایی نزد عقل نظری و ارتکاز عقلایی روشن است که بر این اساس احتیاط عقلی در

شباهت بدوی برای تکالیف الزامی روا نیست؛ مگر آنکه اهمیت محتمل بالا باشد» (الهی، ۱۳۹۵: ۲۱۴).

## ۵. نتیجه

قرائت‌های فقهی از حق، چنانکه در بررسی تعاریف حق در ابتدای تحقیق روشن شد، نمی‌توانند ذات حق را نمایان کنند و می‌توان آنها را صرفاً در حد تعاریف شرح‌الاسمی دانست. از سویی تاریخ تئوری حق نیز رویکردهای مختلفی را در فهم حق مطرح می‌سازد که می‌توان عمده آنها را مذهب اشعری و اعتزالی و پس از آن، در نظریه حق الطاعه، اصالة‌الاباحه و اعتبار قانونی دانست. هریک از این نظریه‌ها، حق را بر چارچوب و مبانی متعددی استوار می‌سازد که مجموع آنها را می‌توان در خردگریزی مفهوم حق یا در مقابل پذیرش حجیت و استقلال حکم عقل به «ثبوت حق» دانست. این محور، مهم‌ترین تنازع در ذات حق است که در طول تاریخ تئوری حق، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. نتیجه رویکرد نخست، تضییق مفهوم حق و اثر رویکرد دوم، توسعه وجودی حق به‌شمار می‌رود. در حقیقت، طبق نظریه «العاده» در مذهب اشعری، «بنابر عادت الهی»، امری، حق به‌شمار خواهد رفت؛ مانند سوزانده شدن توسط آتش، که ممکن است زمانی اراده خداوند به نفی این امر و تبدیل آن به «تکلیف» تعلق گیرد. اما معتزله از نظریه «تولید» یاری می‌گیرند و به استناد تأثیر قوه تفکر بشری، حق را فهم می‌کنند.

منزلت و جایگاه انسان در عالم آفرینش نیز بسته به برداشت متکلم و اصولی از آن، بر روی تئوری حق تأثیر بسزایی دارد؛ آنجایی که انسان در منزلت مهمان در این عالم قرار داشته باشد، دایره حق‌ها و گستره حق وسعت بیشتری خواهد داشت تا تفکری که انسان را عبد معنا می‌کند و هتک حرمت مولا را در تکلیف‌گرایی مبنا قرار می‌دهد.

به هر روی، تحولات مربوط به مفهوم حق و بسترهای اندیشه هریک از مذاهب و رویکردهای فقهی گویای آن است که براساس «مفهوم عقلی حق»، دولت امکان تحقق و گستره صلاحیت فزاینده‌ای خواهد داشت؛ همچنین برای استنباط حق، نیازی به تصریح آن



در متون دینی و حتی نصوص حکومتی وجود ندارد. اما در بستر اندیشه‌ای که حق را وابسته به نص می‌داند، سازمان اقتدارگرایانه‌ای از دولت پدید خواهد آمد که به استناد نص می‌تواند دایره حق‌ها را محدود و منحصر به حقوق منصوص قرار دهد.

رهیافت‌های دیگری نیز در تحلیل رویکرد فقها نسبت به مفهوم حق وجود دارد که می‌تواند موضوع نوشتارهای دیگری قرار گیرد؛ از جمله امکان ارجاع محدودیت‌های عقل [در تکوین حق] به عقل فردی و توانایی عقل اجتماعی در فهم ذات حق؛ بررسی «جواز خلو» واقعه از حکم (تکلیفی) و در نتیجه نیل به تئوری حق؛ تأثیر مقاصد (مصلح) شریعت در تحلیل حق؛ به این معنا که شریعت، به دلیل «اصالة الحق» و «عدم امکان خطاب به تمامی حق‌ها»، صرفاً به ذکر مقاصد شریعت بسنده کرده و استنباط و تشخیص «حق‌ها» را ذیل این غایات و به دست عقل نهاده است.

## کتابنامه

– قرآن کریم

۱. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۸۰). *امامت و سیاست*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۳۸۰). *طبقات المعتزلة*. لا ط، بیروت: دارمکتبه الحیاء.
۳. اسلامی، رضا (۱۳۸۵). *نظریه حق الطاعة*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بی چا.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۸ق). *الابانه عن اصول الديانه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، لا ط.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۵۲). *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع*، لا ط، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶)، *رساله إلى أهل النغر*، نسخه الکترونیکی: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com).
۷. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق). *حاشیه المکاسب*. تحقیق شیخ عباس محمد آل سیب، قم: مطبعه العلمیه.
۸. الهی خراسانی، علی (۱۳۹۵). *نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت گرایمی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. امین، احمد (۱۴۲۶). *ضحی الاسلام*، لا ط، لا ت، بیروت: دارالکتاب العربی،
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ق). *کتاب المکاسب*. تحقیق سید محمد کلانتر، بیروت: منشورات مؤسسه النور للمطبوعات.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۳۸۷). *فرائد الأصول*، چ نهم، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶ق). *حاشیه کتاب المکاسب*، تصحیح سید مهدی شمس الدین، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائریه*، لا ط، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۴. تفتازانی، سعد الدین (۱۹۸۹). *شرح المقاصد*، قم: انتشارات شریف رضی.

۱۵. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۰۹ق). *البيان والتبيين*، ارومیه: کتابخانه ارومیه.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۳). *شرح المواقف ایچی، سیالکوتی و چلبی*، لا ط، قم: شریف رضی.
۱۷. حائری، علی اکبر (۱۳۷۸). «بررسی نظریه حق الطاعة»، *مجله فقه اهل بیت (ع)*، دوره ۳، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۲۵-۴۰.
۱۸. حکیم، سیدمحسن (۱۳۷۱). *نهج الفقاهه*، لا ط، النجف: المطبعة العلمیه.
۱۹. حلبی، علی اصغر (۱۳۸۹). *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، لا ط، تهران: اساطیر.
۲۰. زحیلی، وهبه (۱۴۲۱ق). *اصول الفقه الاسلامی*، چ دوم، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۱. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۸۷). *الملل و النحل، الطبعة الاولى*، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق). *دروس فی علم الاصول*، بی‌جا: دار المنتظر.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۶). *مباحث اصول*. *تقرير كاظم الحسيني الحائري*، بی‌جا: بی‌نا.
۲۴. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۹ق). *الاسلام يقود الحياه، المدرسه الاسلاميه، رسالتنا*، ط الثاني، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهيد الصدر.
۲۵. صابری، حسین (۱۳۸۱). *عقل و استنباط فقهی*، چ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۲۶. صبحی، احمد محمود (۱۴۰۵ق). *دراسته فلسفیه لآرا الفرق الاسلامیه فی اصول الدین*، لا ط، بیروت: دارالنهضة العربیه.
۲۷. ضیاءالدین الریس، محمد (۱۹۶۰). *النظریات السياسیه الاسلامیه*، لا ط، قاهره: بی‌جا.
۲۸. عبدالساتر، حسن (۱۴۲۶ق). *بحوث فی علم الاصول، الطبعة الاولى*، بیروت: دار الاسلامیه.

۲۹. علم الهدی، مرتضی (۱۴۲۶). *امالی*، لا ط، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۳۰. علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۴۸). *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. عماره، محمد (۱۹۸۴). *المعتزله و الثوره، الطبعة الاولى*، بیروت: مؤسسه العربیة للدراسات.
۳۲. فیرحی، داود (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، چ دوم، تهران: سمت.
۳۳. قاضی، عبدالجبار (۱۹۶۲). *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، لا ط، قاهره: نشره الشركه العربیة.
۳۴. القپانچی، السید صدرالدین (۱۳۷۲). «نظریه الثوره عند المذاهب الاسلامیة»، رساله *التقرب*، دوره ۲، ش ۳، ص ۹۰-۷۵.
۳۵. قمی، میرزا (۱۳۸۴). «ارشادنامه»، تحقیق: حسن قاضی طباطبایی، *مجله علوم انسانی دانشگاه تبریز*، دوره ۴، ش ۳، ص ۱۴۰-۱۱۵.
۳۶. کرین، هانری (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۳۷. لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۸). «نظریه حق الطاعه»، *پژوهش های اصولی*، دوره ۵، ش ۱، ص ۴۵-۱۵.
۳۸. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). *معارج الاصول*. قم: نشر آل البيت.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
۴۰. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲ق). *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، بیروت: دار الهادی.
۴۱. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۱۷ق). *فوائد الاصول*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. نجفی خوانساری، موسی (۱۴۱۸ق). *تقریرات مرحوم نائینی*، چ اول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۳. یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۲۹ق). *حاشیه بر مکاسب*، چ دوم، قم: مؤسسه طیبه لاحیاء التراث.

44. Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
45. Golding, Mark (1978). "The Concept of Rights: A Historical Sketch", in *Bioethics and Human rights*, ed by E.L. Bandman & B. Bandamn, Boston: Little, Brown & Company, ch.4.
46. O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

### References

- The Holy Quran (in Arabic).
1. Abd al-Satr, Hassan (2005). *Bohorh Fi Elm Al-osol*, Beirut: Dar al-Islamiyah. (in Arabic)
  2. Akhund Khorasani, Muhammad kazem. (1406). *Hashiye Ketab Al-makaseb*, Tehran: Ministry of Islamic Affairs. (in Arabic)
  3. Alam al-Huda, Mortaza (1970). *Al-Zaria ela Osol Al-Sharia*, Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
  4. Alam al-Huda, Mortaza (2005). *Amali*. Cairo: Darahiyah Al-Kitab Al-Arabiya. (in Arabic)
  5. Al-Qapanchi. Seyyes Sadr al-Din (1994). "Theory of Torah in Islamic Religions", *Treatise on Approximation*, Vol.2, No. 3, pp.75-90. (in Arabic)
  6. Amara, Muhammad (1984). *Al-amara va Al-thora*, Beirut: Arab Institute for Education. (in Arabic)
  7. Amin, Ahamad (2005). *Zoha al-islam*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. (in Arabic)
  8. Ansari, Mortaza (1989). *Kitab al-Makasib*, Investigation by Mohammad Kalantar, Beirut: Publications of the Institute of Publications. (in Arabic)
  9. Ansari, Mortaza (2009). *Fraed ol-ososl*, Qom: Islamic Thought Association. (in Arabic)
  10. Ash'ari, Abu al-Hassan (1952). *Al-lomaa fi al-rad ala Ahle al-zeigh va al-beda*, Beirut: Catholic Press. (in Arabic)
  11. Ash'ari, Abu al-Hassan (1997). *Al-Abaneh on the principles of religion*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. (in Arabic)
  12. Ash'ari, Abu al-Hassan (2005). *Al-resala ela Ahle Al-thagher*, electronic version: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com). (in Arabic)
  13. Behbahani, Muhammad Baqir (1995). *Al-Fawaid Al-Hayriya*, Qom: Islamic Thought Association. (in Arabic)
  14. Bell, Danial (1993). *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
  15. Carbon, Henry (1998). *History of Islamic Philosophy*, Translated by Seyyed Javad Tabatabai, Tehran: Kavir. (in Persian)
  16. Elahi Khorasani, Ali (2015). *Theory of legal validity in the transition from personalityism*, Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
  17. Farihi, Davood (2003). *Political system and government in Islam*, Tehran:

- Samat. (in Persian).
18. Golding, Mark (1978). The Concept of Rights: A Historical Sketch ", in *Bioethics and Human rights*, ed by E.L. Bandman & B.Bandamn, Boston: Little, Brown & Company . (in English)
  19. Ghazi, Abd al-Jabbar (1962). Al-Mughni in the chapters of monotheism and justice. Cairo: Publication of the Arab Company. (in Arabic).
  20. Haeri, ali akbar (2000). "A Study of the Theory of the Right of Obedience", *Journal of the Jurisprudence of the Ahl al-Bayt* (Vol.3, No. 17, pp.25-40. (in Persian)
  21. Hakim, Seyyed mohsen (1993). *Nahj Al-Feghaha*, Najaf: Al-elmiye. (in Arabic)
  22. Halabi, Ali asghar (2011). *History of theology in Iran and the Islamic world*, Tehran: Myths. (in Persian)
  23. Ibn Mortaza, A (2001). *Tabaghat of Mu'tazilites*, Beirut: Dar al-Kitab al-Hayat. (in Arabic)
  24. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim (2001). *Imamate and politics*, Translated by Nasser Tabatabai, Tehran: Phoenix. (in Arabic)
  25. Isfahani, Muhammad hossein (1997). *Hashiya ala Al-makaseb*, Investigation of Sheikh Abbas Muhammad Al-Saba'a, Qom: Scientific Press. (in Arabic)
  26. Islami, Reza (2006). *Theory of the right of obedience*, Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)
  27. Jahez, Amr Ibn Bahr (1986). *Al-bayan Va Al-tabin*, Urmia: Urmia Library. (in Arabic)
  28. Jorjani, Ali Ibn Muhammad (1995). *Sharh Al-mavaghef of Iji, Sialkoti and Chalabi*, Qom, Sharif Razi. (in Arabic)
  29. Larijani, Muhammad sodegh (2010). "Theory of obedience", *principled research*, Vol.5, No.1, pp.15-45. (in Persian)
  30. Mohaqeq Heli, Jaafar bin Hassan (1983). *Maarij al-Osul*, Qom: Al-Bayt Publishing. (in Arabic)
  31. Mohaqeq Heli, Jaafar bin Hassan (1985). *Al-moatabar fi Sharhe Al-mokhtasar*, Qom: Sayyid al-Shuhada Institute. (in Arabic).
  32. Mousavikhoei, Seyyed Abu al-Ghasem (1992). *Misbah al-Faqih Hafi al-Ma'alam*. (in Arabic).
  33. Naini, Mirza muhammad hossein (1997). *Favaed Al-osol*, Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
  34. Najafikhansari, Moses (1998). *Discussions of the Naini*, Qom: Islamic Publishing Foundation. (in Arabic)
  35. O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, New York: Cambridge University Press. (in English)
  36. Qomi, Mirza (2006). "Ershadnameh, Research: Hassan Ghazi Tabatabai", *Journal of Humanities*, University of Tabriz, Vol.4, No. 3, pp.115-140. (in Persian)
  37. Saberi, Hossein (2003). *Reason and jurisprudential inference*, Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation. (in Arabic)
  38. Sadr, Seyyed Muhammad bagher (2008). *Al-Islam Yaqud Al-Hayah*, Islamic

- School, Qom: Our Mission. (in Arabic)
39. Sadr, Seyyed Muhammad bagher. (1998). *Topics of Principles of Islamic jurisprudence*, Report by Kazem Al-Husseini Al-Haeri. (in Persian)
  40. Sadr, Seyyed Muhammad bagher (1985). *Doros Fi Elm Al-ososl*, Dar Al-Montazer. (in Arabic)
  41. Shahrestani, Muhammad bin Abdul Karim (2009). *Al-melal Va al-nehel*, Cairo: Egyptian Enlightenment School. (in Arabic)
  42. Subhi, Ahmad (1985) . Philosophical law on the views of Islamic sects in the principles of religion, Beirut: Arab Islamic sect.
  43. Taftazani, Saad al-Din (1989). *The description of the destinations*, Qom: Sharif Razi Publications. (in Arabic)
  44. Yazdi, seyed Muhammad Kazem (2008). *Hashiye makaseb*, Qom: Institute for Heritage Revival. (in Arabic)
  45. Zohili, vahabe (2000). *Principles of Islamic jurisprudence*, Beirut: Dar al-Fikr al-Maaser. (in Arabic)
  46. Zia-ud-Din al-Rays, M. (1960). *Islamic Political Theories*, Cairo. (in Arabic)