Legal Research, Vol 28, Issue 112, 2025: 205-226 Print ISSN: 1024-0772 Online ISSN: 3060-5911

Journal of Legal Research
https://lawresearchmagazine.sbu.ac.ir/

Orginal Article

A Critical Approach to the Criteria Justifying the Right to be Wrong with an Emphasis on the Analytical Foundations of the Philosophy of Right

Mahdi Zare[1], Hamed Nikoonahad[2]

Highlights

- Most scholars have relied on two theories of choice and utility to analyze the concept of right, each of which faces serious challenges in the conceptual analysis of "right."
- The foundations of the schools of utility and will are not solid in the analysis of right over wrong.
- The idea of the right to be wrong cannot find a justified place as a "right" in the contemporary human rights system due to the lack of a justifying theory.

ABSTRACT

Introduction

This study adopts a critical–analytical approach to examine one of the most controversial issues in the philosophy of right and contemporary human-rights theory—namely, the possibility and justification of the so-called *"right to do/be wrong."* This notion refers to an individual's entitlement to engage in actions that may be regarded as morally or socially wrong, while the legal or political system nonetheless refrains from prohibiting or punishing them. The main research question is whether legal justification processes in modern human rights are capable of justifying this right?

Methods

The article begins by tracing the historical and philosophical roots of the concept of *right.* Prior to the Renaissance, rights were defined through an inseparable connection with moral norms, and the legitimacy of law was contingent on its conformity with ethical criteria. After the Renaissance, however, the conceptual distinction between *being right* and *having a right* emerged, Accordingly, the possibility of enacting laws arose that, although not morally justified, were considered rights based on the will of the legislator or the public interest. From this development, the idea of "right to do wrong"emerged. To analyze this idea, reference has been made to the two fundamental schools of philosophy of law - utilitarianism and voluntarism - in order to establish a criterion for justifying the right to be imposed.

Results and Discussions

In the school of utilitarianism, the foundation of law is based on the principle of profit or the greatest public happiness. From the perspective of Bentham and his followers, law and right are justified when they create

How to Cite: Zare, Mahdi, Nikoonahad, Hamed, "A Critical Approach to the Criteria Justifying the Right to be Wrong with an Emphasis on the Analytical Foundations of the Philosophy of Right", Legal Research, Vol. 28, No. 112, 2025, pp:205-226.

DOI: https://doi.org/10.48308/jlr.2024.234136.2635 Received: 13/12/2023-Accepted: 12/05/2024

1. Ph.D., Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran
Corresponding Author Email: mahdi.zare@ut.ac.ir
2. Assistant Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

the greatest benefit for the greatest number of people. However, the article shows that this approach fails to explain right over wrong, because "profit" is a relative and individual concept and cannot be a comprehensive basis for human rights. On the other hand, utilitarianism, by focusing excessively on material pleasure, ignores spiritual and moral values such as altruism or sacrifice, and therefore does not have the comprehensiveness necessary to justify this right. Voluntarism, rooted in Kantian moral philosophy, conceives of rights as expressions of individual will and autonomy. Under this view, a person holds a right only when able to exercise or waive it by choice. However, this theory also exhibits critical deficiencies when used to justify the right to do wrong. It applies only to those capable of free will, whereas children and the mentally incapacitated are also recognized as rights-bearers Furthermore, in cases such as the right to life, which is obligatory, the concept of will cannot play an explanatory role. Therefore, both schools of thought are weak in their theoretical and moral explanation of right over wrong. To further evaluate these shortcomings, the paper turns to Western thinkers' discussions of related themes—the separation of law and morality, the state's role in cultural formation, and civil disobedience. In the first debate, the *separation of law from morality* is analyzed as the primary foundation for recognizing a right to do wrong. Legal positivists such as Bentham, Austin, and Waldron argue that moral obligations cannot serve as criteria for legislation**.** Law is formed solely on the basis of social contract and practical interests. From this perspective, it is legally permissible for an individual to act in ways that morality deems wrong. In contrast, philosophers such as Cicero, Augustine, Ripert, and Simmonds uphold an intrinsic link between law and morality, insisting that "an unjust law is not law." They warn that severing moral principles from legal validity leads to the collapse of justice and human dignity. On this reading, lawmakers have no right to enact rules contrary to moral fundamentals, and the acceptance of a right to do wrong effectively dissolves the ethical boundaries essential to a just legal order. The second axis of discussion concerns the role of the state in cultural formation. The first view, which emphasizes the neutrality of the state, believes that the state should not interfere in cultural and moral affairs, because this leads to cultural tyranny and the restriction of individual freedoms. This approach considers the right to be wrong as a natural consequence of respect for human autonomy. In contrast, the second approach emphasizes the responsibility of the state in the cultural guidance of society. Thinkers such as Plato, Hobbes, and, in certain respects, Adam Smith, maintain that in order to preserve order, social cohesion, and public virtue, the state must exercise some degree of cultural oversight. From this angle, absolute neutrality toward moral error fails to secure liberty and instead erodes the ethical foundations of community life. The author concludes that the government, as an institution arising from the public will, must play a guiding and cultural engineering role within the framework of fixed moral principles and not allow the right to be wrong to lead to public obscenity.The third issue examined is the relationship between the right to do wrong and civil disobedience. Civil disobedience is defined as a conscious, non-violent breach of unjust laws. If a right to do wrong were accepted, acts of civil disobedience might be interpreted as legitimate exercises of that right. Theorists such as Ronald Dworkin view civil disobedience as a moral form of protest permissible when normal political channels for reform have been exhausted. Critics, however, stress the ethical duty to obey the law, arguing that political legitimacy requires universal compliance with enacted norms, even when they conflict with individual conviction. Synthesizing these views, the paper concludes that civil disobedience can be morally defensible only within a specific ethical framework that challenges injustice; it cannot be justified as an unconditional manifestation of a right to do wrong.

Conclusion

In its final analysis, the article asserts that the existing philosophical foundations for legitimizing the "right to do wrong" are conceptually and normatively fragile. Both the will-based and utility-based theories of right suffer from analytical and moral deficiencies and thus fail to offer a persuasive basis for recognizing such a right. Moreover, the persistent lack of consensus among western theorists on the interrelation of law and morality, the cultural obligations of the state, and the limits of individual liberty underscores that the right to do wrong has yet to secure a stable theoretical position within the corpus of human-rights thought. In fact, accepting such a right without relying on a moral and rational basis causes a disconnect between rights and justice and may lead to a decline in moral standards and social laxity. Finally, it is emphasized that if the right to be wrong is to be accepted within the framework of human rights, new reasons and foundations must be presented to justify it; foundations that can simultaneously balance individual freedom and moral responsibility. Until such a foundation is formed, the "right to be wrong" cannot be recognized as a legitimate and sustainable right in the contemporary human rights system.

KeyWords: Right, Right to be Wrong, Being Right, Having Right, Human Rights**.**

فصلنامه تحقیقات حقوقی
https://lawresearchmagazine.sbu.ac.ir/

مقاله علمی-پژوهشی

نگرش نقادانه به ملاک‌های موجّه‌ساز حق بر ناحق با تأکید بر مبانی تحلیلی فلسفه حق

مهدی زارع[۱]، حامد نیکونهاد[۲]

نکات برجسته

- عمده اندیشمندان برای تحلیل مفهوم حق به دو نظریه انتخاب و منفعت استناد نموده‌اند که هرکدام از آن نظریه‌ها با چالش‌های جدی در تحلیل مفهومی «حق» مواجه‌اند.
- مبانی مکاتب منفعت انگار و اراده انگار در تحلیل حق بر ناحق از استحکام برخوردار نیست.
- ایده حق بر ناحق به دلیل فقدان نظریه موجه‌ساز نمی‌تواند در منظومه حقوق بشر معاصر جایگاه موجهی به‌مثابه یک «حق» بیابد.

چکیده

امروزه «حق بر خطا / حق بر ناحق بودن» یکی از دستاوردهای حقوق بشر مدرن محسوب‌می‌شود. برای موجه‌سازی آن به‌عنوان یک «حق»، سعی شده است که از مبانی تحلیلی «حق» در فلسفه حق، استمداد شود و در جهت پایه‌گذاری آن، از مبانی دو مکتب منفعت‌گرایی و اراده‌گرایی بهره‌گیری شده است. این پژوهش با رویکردی انتقادی- تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا در حقوق بشر معاصر، فرایندهای موجه‌ساز حقوقی، ظرفیت توجیه «حق بر ناحق بودن» را دارا هستند؟ در جریان پژوهش و با نگاه نقادانه، ابتدا مشخص می‌شود که دو مکتب فوق در تعریف مصداقی خود نه‌تنها از جامعیت برخوردار نیستند، بلکه با چالش‌های جدی در تحلیل مفهوم حق مواجه‌اند. ازاین‌رو بر اساس فرایندهای موجه‌ساز حقوقی معاصر، نمی‌توان این حق را توجیه محتوایی نمود. پس‌ازآن با بررسی آثار اندیشمندان غرب در موضوعات مرتبط با حق بر خطا مانند «جدایی اخلاق از حقوق»، «نقش دولت در فرهنگ‌سازی» و «نافرمانی مدنی»، اختلاف‌نظر عمیقی مشاهده می‌شود که نشان از نبود توجیهات کافی برای استقرار نظری این حق در منظومه ادبیات حقوق بشر دارد. بنابراین عدم وحدت اجمالی آرا در دکترین حقوقی نیز می‌تواند دلیل دیگری بر مواجه بودن حق فوق با چالش جدی نظری محسوب شود. این پژوهش تشریح می‌نماید دلایلی که براساس آن حق بر خطا توجیه حقوقی یافته‌است، از استحکام چندانی برخوردار نیستند و اگر قرار است حقی به این عنوان در دنیای حقوق بشری مقبول افتد، نیازمند دلایل دیگری برای توجیه حقوقی خود است.

کلید واژگان: حق، حق بر خطا بودن، حق بودن، حق داشتن، حقوق بشر.

استناد به این مقاله: زارع، مهدی، نیکونهاد، حامد،«نگرش نقادانه به ملاک‌های موجّه‌ساز حق بر ناحق با تأکید بر مبانی تحلیلی فلسفه حق»، فصلنامه تحقیقات حقوقی، دوره ۲۸، شماره ۱۱۲، دی ۱۴۰۴، صص:۲۰۵-۲۲۶.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳ DOI: https://doi.org/10.48308/jlr.2024.234136.2635

۱. دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
ایمیل نویسنده مسئول: mahdi.zare@ut.ac.ir
۲. استادیار، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

مقدمه

انسان برای توجیه و ارزیابی رفتارها در زندگی اجتماعی به‌دنبال ملاک‌هایی برای تحلیل و ارزیابی حق‌هاست تا بر پایه آن بتواند ایجاد نظم عمومی کند و آزادی هم‌نوعان خویش را تضمین نماید. ازاین‌رو در طول تاریخ حقوقی بشر، حاکمیت‌های بشری به‌دنبال بیان استدلالاتی در راستای موجه‌سازی رفتارها بوده‌اند تا برحق بودنِ عملکردها را توجیه، و مسیر مناسبی را برای دستیابی به منافع در جامعه هموار کنند.

قبل از رنسانس، استفاده از معیارهای مندرج در نظام اخلاقی در توجیه «حق»، مهم‌ترین عنصر در ایجاد مفهوم آن تلقی می‌شد و فقط از این فرایند، وفاق عمومی بر حقانیت و گردن‌نهی به قانون به‌دست می‌آمد. اما پس‌از رنسانس مفهوم حق مانند بسیاری از مفاهیم دیگر با استحاله ماهوی مواجه شد. با تشکیک بر لزوم مطابقت قانون با معیارهای مندرج در نظام اخلاقی متعارف، میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» تفکیک بنیادینی حاصل شد. براین‌اساس، این امکان پدید آمد که قانونی در جامعه وضع گردد که نتوان آن را با معیارهای اخلاقی موجه نمود، اما قانون‌گذار حق داشته‌باشد به‌منظور تأمین منفعت افراد، آن قانون را وضع کند؛ ازاین‌رو مفهوم «حق‌برناحق بودن» یا «حق‌برخطا بودن» پدیدار شد.

نظریات متعددی بر پایه مکاتب فلسفی اخلاق شکل گرفتند تا ماهیت حق را تحلیل نمایند؛ اما در این میان، دو مکتب منفعت‌گرایی و اراده‌گرایی از طرف‌داران بیشتری برخوردار شد و در زمینه حق‌برخطا بودن نیز تلاش شد تا با مبانی این دو مکتب به توجیه این حق پرداخته شود. به نظر می‌رسد اشکالاتی بی‌پاسخ در مبانی مکاتب فوق رخ می‌نماید که وجاهت «حق‌برخطا» را با چالش جدّی مواجه می‌کند. این نوشتار با رویکردی انتقادی به‌دنبال پاسخی برای این پرسش است که آیا در حقوق بشر معاصر، فرایندهای موجه‌ساز حقوقی، ظرفیت توجیه «حق‌برناحق بودن» را دارا هستند؟

درمورد پیشینه موضوع پژوهش قابل‌ذکر است که‌کتب و مقالات و پایان‌نامه‌هایی مرتبط با این موضوع منتشر شده است که به‌لحاظ کانون بحث و شیوه استدلال و نحوه نسبت‌سنجی، با نوشتار حاضر تفاوت دارند. از جمله می‌توان به کتاب *فلسفه حق* از محمدحسین طالبی اشاره کرد که فقط به بررسی فلسفه حق پرداخته‌است و ارتباط آن با حق‌برخطا را متعرّض نشده است. پایان‌نامه‌ای با عنوان «حق‌برخطا بودن در نظام بین‌المللی حقوق بشر و رابطه آن با امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر» به قلم اکبر میدانی در سال ۱۳۸۸ نگاشته شده است که بیانی توصیفی از این حق دارد و فاقد رویکرد انتقادی به این موضوع است. مقاله دیگری با عنوان «نظریه حق» به قلم محمد راسخ، مندرج در مجلد دوم از کتاب *حق و مصلحت* نشر نی به‌نگارش درآمده که با جنبه توصیفی به مبانی حق پرداخته است. لذا به مفهوم حق‌برخطا بودن با رویکرد انتقادی به فلسفه حق و نیز بیان آرای اندیشمندان حقوقی در موضوعات مرتبط با حق بر خطا بودن، تحقیق جامعی صورت نگرفته است.

برای تحلیل مفهومی حق بر خطا ابتدا نیازمند طرح و بیان ادبیات مشترکی جهت شفاف‌سازی این مفهوم هستیم. مضاف بر این نکته، چون ادله موجه‌ساز حق بر خطا براساس نظریه حق سامان‌دهی شده است؛ لذا به بررسی ماهیت حق در فلسفه حق ناگزیریم. ضمن آنکه انتقاداتی که اندیشمندان حقوقی بر این ادله موجه‌ساز وارد نموده‌اند، به‌جهت اعتبار دکترین حقوقی نیازمند طرح می‌یابیم. لذا ساختار این مقاله در سه بخش تنظیم شده است: ۱. مفهوم و مبنای حق‌برخطا بودن، ۲. ماهیت حق در فلسفه حق، ۳. رویکرد متعارض برخی اندیشمندان‌غربی بر مبانی‌حق‌برخطا بودن.

۱. مفهوم و مبنای «حق‌برخطا بودن»

در میان تمام موجودات، موجودی که رفتار خود را باتوجه‌به منفعت خود برمی‌گزیند و براساس اختیار خود عمل می‌کند، فقط انسان است. انسان‌ها با تمسک به‌گوهری درونی به‌نام عقل، در راستای نیل به اهداف، امیال و اغراض خود، برنامه‌های حیاتشان را پی‌ریزی می‌نمایند تا تجسم عینی آرمان‌ها و تخیلات خود در خارج را رقم زنند. گزینش‌هایی که در راه نیل به مطلوب برای هر انسانی رقم می‌خورد، باتوجه‌به مبانی پذیرفته‌شده فکری هر انسانی متفاوت است و چه‌بسا دو انسان که در شرایط اقلیمی و اجتماعی یا تاریخی همسانی زندگی می‌کنند، چیدمان گزینش رفتاری هر یک با دیگری متفاوت و چه‌بسا متضاد باشد؛ این تفاوت‌ها حکایت از پدیده‌ای به نام اختیار در نهاد انسان دارد.

انسان به‌عنوان تنها موجود صاحب‌اختیار، حق‌گزینش کردار «خوب» یا «بد» را داراست؛ چراکه با گوهر عقل خود، می‌تواند برای نیل به سعادت خود برنامه‌ریزی کند و پیامدهای منفی ناشی از انتخاب «بد» در جریان زندگی خود را رفع نماید. تفاوت مهم انسان با دیگر موجودات را این دانسته‌اند که انسان می‌تواند و باید یک فاعل اخلاقی باشد؛[۱] یعنی انسان می‌تواند و باید موجودی باشد که بر سرنوشت خود حاکم است و چگونگی زیستنش را خود طراحی و اجرا می‌کند؛ این فاعلیت هنجاری انسان از چنان قداستی برخوردار است که در مدار تاریخ، همواره به‌عنوان حق، محرز و به‌عنوان امری بدیهی برای انسان تلقی و مورد حمایت قرار گرفته است؛ «حق‌برخطا» از این زاویه، قابلیت طرح در زندگی اجتماعی انسان را خواهد داشت. به‌صورت کلی می‌توان بیان کرد که با گذار از طبیعت‌گرایی حقوقی به اثبات‌گرایی حقوقی و بالتبع چرخش مفهومی حق، بسیاری از ممنوعیت‌هایی که تا پیش از این در شناسایی مفهوم قرارداد و پیمان بود برطرف شد و قدرت دولت به‌عنوان رکن موجه‌ساز حق مورد توجه قرار گرفت.[۲]

از منظر فلسفه سیاست هم حکومت اساساً به‌منظور راهبرد عادلانه روابط بین افراد در جامعه تشکیل‌می‌شود که تأمین حقوق و آزادی‌های افراد جزئی از آن است و عملی شدن این خواست از نظر بسیاری از نظریه‌پردازان عدالت، شرط تبعیت سیاسی شهروندان از حکومت است؛ از نتایج نظریه فوق که به نظریه «حاکمیت حق» مشهور است، «حق‌برخطا» است؛ بدین معنا که اگر مفهوم حق داشتن را جدی بگیریم، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقیِ انتخاب صاحب حق سؤال کنیم؛ در این تعبیر از حق، صاحب حق ممکن است در اجرای حق، راه درست اخلاقی را در پیش گیرد و ممکن است به بیراهه غیراخلاقی کشیده شود. از این ویژگی حق، با عنوان «حق‌برناحق» یا «حق‌برخطا» نام برده می‌شود.[۳] همان‌طور که در مفهوم حق نیز نهفته است، حق نیز مانند دیگر امور هنجاری باید ویژگی‌های سه‌گانه «عقلانیت»، «جهان‌شمولی» و «کرامت‌مداری» را تأمین نماید تا به‌عنوان یک حق شناخته شود و آنچه می‌تواند حق را از سایر هنجارها جدا نماید، این است که درخصوص عمل آدمی به‌منزله زمینه و ظرف، ایفای نقش می‌نماید؛ در قلمرو حق از محتوای عمل صاحب‌حق پرسش نمی‌شود و با آن کاری نیست؛ حق در پی تضمین برخی از ادعاهای فرد است.[۴]

تأمل در ادبیات و ریشه‌های معرفتیِ گفتمان مخالف حقوق بشر به‌خوبی نشان خواهد داد که بسیاری از مخالفت‌ها در عدم تفکیک دقیق بین مفهوم حق در حوزه هست‌انگار و باید انگار ریشه دارد؛ حق وصفی را با فعل ربطی «بودن» و

---

[۱]. راسخ، محمد، «نظریه حق»، *فصلنامه باروری و ناباروری*، دوره ۱۰، شماره ۴، ۱۳۸۸، ص۳۰۶.

[۲]. رحمت‌الهی، حسین و احسان آقامحمد آقایی، ***حقوق طبیعی و حقوق موضوعه و آثار آن بر ساختار قدرت و حقوق عمومی***، تهران: مجد، ۱۳۹۷، ص۴۶-۴۷.

[۳]. راسخ، محمد، ***حق و مصلحت***، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۵.

[۴]. راسخ، محمد، مائده تسخیری، علیرضا اسکندری و فائزه عامری، «امر اخلاقی و حق»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۲۲، شماره ۸۷، ۱۳۹۸، ص ۳۷.

حق‌هنجاری را با فعل «داشتن» به کار می‌بریم؛ به نظر می‌رسد محوری‌ترین ایده لیبرالیسم در عرصه اخلاق اجتماعی و در نتیجه حقوق بشر، تفکیک بین این دو مفهوم است و مبنای اخلاقی بردباری و تسامح، در تفکیک بین این دو مفهوم از حق ریشه دارد.[1] در برابر تلقی هست‌مدار که با فعل «حق بودن» مطرح می‌شود، مفهوم «حق داشتن» از حق عنوان می‌شود که پایه آن بر مبنای نسبیت‌گرایی در اخلاق بنا نهاده شده است. براساس این نوع نگرش اخلاقی، اخلاق باید براساس یکی از مکاتب منفعت‌گرا یا انتخاب درزمینه تحلیل حق سنجیده شود. ازاین‌رو هر آنچه انسان از آن کسب‌منفعت‌مادی می‌نماید و یا به‌اختیار خود آن را برمی‌گزیند، برای‌وی «حق» تلقی‌می‌شود، حتی اگر در سایر مکاتب اخلاقی یا عرف، اقدام یا تصمیم گزینش‌شده وی، به‌عنوان ارزش یا خوب قلمداد نگردد و اقدام آن را ضدارزش و بد تلقی نمایند. درواقع ملاک در ارزش یا ضدارزش بودن هر عمل یا تصمیمی، منفعت انسان است که با اختیار خود می‌تواند «انسان استعلایی» را محقق نماید.[2] در معنای اول بعد حقیقت‌مدار حق مورد توجه است؛ بدین گونه که پس از اثبات حقانیت هر امری، موجودیت حقیقی آن بلافاصله اثبات می‌شود؛ اما در نوع دوم حق، ممکن است قرین معیار خاص اخلاقی یا حقیقی نباشد، بلکه جنبه اعتبار حقوقی صرف آن ملاک نظر قرار گیرد. به‌عبارت‌دیگر، حق در مفهوم اخیر تداعی‌کننده این موضوع است که اقدام براساس حق، مورد حمایت قضایی و سیاسی است؛[3] اگرچه ممکن است از دید علم اخلاق، صلاحیت ماهوی یا حسن اخلاقی در ورای آن عمل وجود نداشته باشد.

قبل از رنسانس، برحق بودن یک اقدام یا تصمیم مستلزم آن بود که اقدام یا تصمیم موردبحث، از منظر اخلاقی و براساس اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص مورد تأیید باشد. به‌عنوان نمونه، چنانچه فردی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که کمک به یک فرد واقعاً نیازمند، عملی اخلاقی به‌حساب می‌آید و به‌هنگام مواجهه با این پرسش، که آیا به یک فرد واقعاً نیازمند کمک کند یا نه، اگر تصمیم به‌کمک گرفت و مطابق آن تصمیم عمل نمود، تصمیم او «اخلاقی» و عمل وی «حقانی» به‌معنای حق بودن تلقی‌می‌گردد.[4]

در معنای «حق داشتن»، اقدامات یا تحقق تصمیمات انسان، لزوماً به‌معنای انجام عملی «خوب» یا «بد» نیست، بلکه خواست و اراده فعلی انسان «ارزش‌ساز» می‌شود. برای نمونه، اگر فردی می‌خواهد تصمیم بگیرد که آیا به فرد واقعاً نیازمند کمک کند یا خیر، به وی بگوییم که شما حق کمک‌کردن به هرکسی را دارید؛ این گزاره جواز بدین معناست که تصمیم او بر کمک نمودن یا امساک از کمک‌رسانی، به‌صرف‌آنکه تصمیم اوست، از حمایت و تضمین حقوقی برخوردار است؛ در این صورت به‌نحو پیشینی، تضمینی برای مطابقت تصمیم یا اقدام وی با اصول محتوایی نظام اخلاقی حاکم بر جامعه وجود نخواهد داشت؛ به‌بیان حقوقی، او از جهت فلسفه و مبنای حق‌برخطا، حق دارد که به نیازمندان کمک نکند و مجاز است که بر انجام تصمیم خود پافشاری نماید و کسی نیز نمی‌تواند متعرّض این حق وی شود.[5] لذا اگر فردی به دیگری بگوید «من حق دارم که فلان کار را انجام دهم»، این بدان معنا نیست که انجام دادن این کار اشتباه نیست، بلکه

---

[1]. قاری‌سید فاطمی، سید محمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۴، شماره ۳۳-۳۴، ۱۳۸۰، ص۲۱۱.

[2]. برای مطالعات بیشتر رجوع شود به: راسخ، محمد، ***حق و مصلحت***، جلد ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱؛ راسخ، محمد، ***حق و مصلحت***، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

[3]. راسخ، ***حق و مصلحت***، جلد ۱، پیشین، ص۱۸۴.

[4]. بالوی، مهدی و مهناز بیات کمیتکی، ***دولت حق بنیاد***، جلد ۱، تهران: مجد، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹.

[5]. قاری سیدفاطمی، سید محمد، «حقوق بشر در جهان معاصر»، *روزنامه اعتماد ملی*، شماره ۹۸۹، مورخه ۱۳۸۸/۵/۱۸، ۱۳۸۸، ص ۲۷.

او ادعا می‌کند که دیگری وظیفه دارد در این کار دخالت نکند.[1]

والدرون در توجیه حق‌برخطا پرسشی مطرح می‌نماید؛ بدین قرار که اگر فردی اموال خود را کاملاً در جهت قمار خرج نماید تا درآمدش را برای خرید مشروبات‌الکلی صرف کند و از بخشیدن به خیریه‌ها امتناع ورزد، آیا میان دو تصمیم به ظاهر متفاوت تعارض وجود دارد؟ درواقع آنگاه که فردی در مورد این رفتار می‌گوید: «کسب درآمد از راه قمار و صرف آن برای مشروب‌خواری اشتباه است» و می‌افزاید: «اما شما حق انجام قمار و مشروب‌خواری را دارید»، آیا او عدم‌اطمینان یا تردید خود را بین دو موضع مخالف ابراز می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در پایان می‌تواند هر دو نگرش را با هم جمع نمایند و به صحّت هر دو گزاره یقین نماید؟ یا آیا پیوستگی این دو حکم در حقیقت بیانگر یک موضع منسجم برای افرادی است که با دید منطقی و رویکرد اخلاقی قضاوت می‌کنند.[2] بر این اساس، جرمی والدرون بحث اخلاق را از مقوله قانون اصولاً جدا می‌داند و براساس نظر او ممکن است افراد دارای حق‌های قانونی باشند که اخلاق متعارف نسبت به آنها مواجهه بی‌طرفی را لحاظ نماید؛ این همان توجیه حق‌برخطا در حقوق‌بشر مدرن است.[3] متفکرانی همچون بنتام و آستین نیز با جداکردن حیطه اخلاق و حقوق بر این عقیده‌اند که ضمانت اجرای اخلاق، افکار عمومی یا خداوند است و اجبار قانونی نمی‌تواند افراد را ملزم به رعایت اخلاق نماید؛ تا جایی که بنتام به صراحت بیان می‌کند که بدون مفهوم مجازات، هیچ درکی از حق و تکلیف نمی‌توان داشت.[4] براین‌اساس می‌توان گفت اگرچه ممکن است یک تصمیم یا اقدامی در جامعه از جهت معیارهای اخلاقی متعارف، ارزش یا حتی ضدارزش تلقی شود، اما الزام قانونی برای هنجارهای اخلاقی متصور نیست و انسان‌ها حق انجام اقدام منافی با اخلاق را خواهند داشت؛ به‌عبارت حقوقی می‌توان برای انسان حق‌برخطا را مفروض داشت.

ممکن است این پرسش مطرح شود که با تفصیل فوق، احقاق این حق بر امکان انجام خطا دلالت نمی‌نماید، بلکه دیگران آن رفتار اجتماعی را برخطا می‌دانند.[5] در پاسخ باید بدین نکته اشاره نمود که اگرچه فرد با انجام خطا در معرض قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، این واکنش اخلاقی در جامعه، تنها بخشی از اثرهای پذیرش این حق است؛ چراکه براساس مبانی پذیرش این حق، اخلاق نسبت به محتوای حق، مسلک بی‌طرفی را برمی‌گزینند و ضمانت اجرای قهری برای برخورد با رفتارهایی که عفت عمومی یا هنجارهای مستحکم اخلاقی را زیر پا می‌گذارد، دیگر وجود ندارد و حقوق کارکرد صیانت از هنجارهای اخلاقی را از دست می‌دهد. تکیه والدرون، بنتام و سایرین بر تفکیک حقوق از اخلاق به سبب نقض ضمانت اجرای قانونی است. همچنین با جدایی حقوق از اخلاق، امکان قانونی کردن گزاره‌های اخلاقی بسیار چالش‌برانگیز است؛ زیرا از یک نظر گزاره‌های اخلاقی از وسعت زیادی برخوردارند و به‌معنای دقیق حقوقی، نمی‌توان همه مصادیق آن را در قوانین احصا نمود و از سوی دیگر اگرچه در جوامع سکولار تعریف مشابهی از گزاره‌های اخلاقی وجود ندارد تا امکان قانونی کردن یک عرصه مشخص در اخلاق میسر گردد، بدون شک اصول ثابتی در اخلاق وجود دارد که همگان بر پذیرش آن متفق‌اند و با عدم پذیرش اصول ثابت و بنیادین اخلاق یا به تعبیر هارت «محتوای حداقلی حقوق

---

1. Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, 1994, P 275.
2. Waldron, Jeremy. *A Right to Do Wrong*, The University of Chicago Press, 1981, PP 21-22.
3. Ibid, P 24.

۴. بن، استنلی، *ایساک*، ***مجموعه مقالات فلسفه حقوق***، ترجمه بهروز جندقی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶، ص۴۶۶.

۵. نکته‌ای که در زمینه قضاوت دیگران نسبت به رفتار فردی که رفتار برخطا را در جامعه انجام می‌دهد باید درنظر داشت، این است که منظور ما از قضاوت دیگران صرفاً قضاوت‌هایی است که با پشتوانه اصول اخلاقی انجام می‌گیرد؛ بدین معنا که رفتار فرد چون با هنجارهای اخلاقی آن جامعه مغایر است، دیگران رفتار آن فرد را مورد قضاوت صحیح یا نادرست قرار می‌دهند، لذا قضاوت براساس سلایق فردی موضوعاً از بحث ما خارج است.

طبیعی»،[1] حقوق به‌حالت بی‌قید و افسارگسیخته تبدیل می‌شود که هر روز می‌تواند تکالیف مغایر با هنجارهای اخلاقی را بر مردم تحمیل نماید.

لذا در دنیای محض حقوقی نیز حق‌برخطا می‌تواند جنبه قانونی یابد؛ به این‌گونه که قانون افرادی را مجاز شمارد که به‌صورت قانونی عمل غیرقانونی انجام دهند و قانون را نقض نمایند و امروزه در حقوق موضوعه این جنبه از حق‌برخطا محقق شده است؛ مهم‌ترین نمونه آن را در نظام‌های حقوقی اثبات‌گرایان می‌توان مشاهده نمود که تفکیک حقوق از اخلاق جزو مبانی تقنین آنان شمرده می‌شود.

گفتنی است که با قانونی شدن حق‌برخطا در نظام حقوقی، این امر منحصر به‌حق آموزش نمی‌گردد، بلکه همان‌طور که بیان شد، در تمام عرصه‌های زندگی انسان ورود خواهد کرد و امکان تخصیص در حوزه مشخص بدون مخصِص وجود ندارد. برای نمونه با پذیرش تفکیک حقوق از اخلاق، رفتارها و اقدامات روزمره فرد در محیط اجتماع می‌تواند مغایر عفت عمومی انجام گیرد و به‌دلیل ورود نیافتن نص دقیق خاص قانونی بر ممنوعیت آن عمل، امکان صیانت از هنجارهای اخلاقی توسط حکومت وجود ندارد.

۲. سنجش کفایت نظریات حق در توجیه حق‌برناحق

مفهوم «حق» در علم حقوق، اخلاق و سیاست کاربرد وسیعی دارد و منشأ همه حقوق قانونی، اخلاقی و سیاسی قواعدی است که پیکره این علوم را تشکیل می‌دهد؛ برای نمونه حق امنیت جسمی از قاعده کیفری ممنوعیت ایراد ضرب‌وجرح به‌دست می‌آید؛ با این وصف، هیچ‌حقی را نمی‌توان بر اساس قاعده مربوط توجیه‌کرد؛ زیرا خود این قواعد براساس منطق و مبنایی وضع‌شده‌اند که در فلسفه هریک از این علوم از آن به «نظریه حق» تعبیر می‌شود.[2] حق‌برخطا به‌جهت عدم بداهت و برخلاف بسیاری از نسل‌های سه‌گانه حق‌ها، نیازمند نظریه موجه‌ساز است. به‌عبارت‌دیگر، حتی در مکاتب حقوقی مانند اثبات‌گرایی که در فرایند تقنین، قوانین طبیعت یا هنجارهای اخلاقی نقش اساسی در وضع قوانین ندارند، همواره بر وجود الگویی برای به رسمیت شناختن حق‌ها تأکید می‌شود و پس از امکان توجیه مفهوم آن حق بر پایه الگوی منتخب، آن حق در نظام حقوقی وارد می‌شود. کوتاه‌سخن آنکه گاهی این الگو می‌تواند بر پایه منفعت عمومی مردم و گاه اراده عمومی مردم شکل‌دهی شود و از طریق نظام نمایندگی یکی از دو الگوی فوق اعمال گردند. در توجیه پذیرش حق برخطا نیز به‌صورت ویژه استدلالی در حوزه «فلسفه حق» مختص به این حق عنوان نشده و سعی شده است تا از مبانی دو مکتب فایده‌گرایی و انتخاب که به‌صورت عام «حق» را توجیه می‌کنند استفاده گردد. لذا قبل از ورود به‌نقد حق‌برخطا، ابتدا به‌صورت مختصر سست بودن استدلال بر عمومات نظریه توجیه‌ساز حق، و سپس حق‌برخطا بررسی می‌شود.

فیلسوفان حقوق در محتوای‌مفهومی واژه «حق» اتفاق‌نظر ندارند و براساس مکاتب فلسفی اخلاق به تحلیل مفهومی حق پرداخته‌اند. برخی از آنها مانند جوزف رَز به پیروی از جرمی‌بنتام، حق را حاوی نوعی سود دانسته‌اند. به همین دلیل، این نظریه در حوزه معنای حق، به نظریه منفعت[3] معروف شده است؛ در کنار این نظریه، تئوری دیگری برای موجه‌سازی حق عنوان شده است که در آرای فیلسوفان حقوق غرب درباره مفهوم حق رایج شده و به‌عنوان نظریه انتخاب[4] شهرت

---

[1]. مراجعه شود به: هارت، هربرت، ***مفهوم قانون***، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰، صص ۲۹۶-۳۰۲.

[2]. والدرون، جرمی، «فلسفه حق»، ترجمه محمدرضا ظفری، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۱۸، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹.

[3]. Interest / Benefit theory.

[4]. Choice theory

یافته‌است. این نظریه در حوزه فلسفه حقوق آنگلوساکسون، به هربرت هارت نسبت داده می‌شود و تاکنون فیلسوفان زیادی به آن گرایش پیدا کرده‌اند.[۱] این دو نظریه درصدد پاسخ‌گویی به این‌اند که اگر حق‌ها بتوانند در ساختارها و اشکال متفاوتی سازمان‌دهی شوند، معیار و مبنای موجه‌سازی حق‌ها چیست؟ و به سبب کدام ویژگی‌ها، قوانین باید ایجاد شود؟[2] همان‌طور که ذکر شد، حق برخطا نیز براساس پاسخ‌های تحول‌خواه به این پرسش‌ها، به‌عنوان یک «حق» مطرح و مورد پذیرفته شد. باید دید آیا ستون‌هایی که این نظریات حق به‌عنوان دلیل موجه‌ساز از آن استفاده می‌نماید، از استحکام و اتقان کافی برخوردارند؟ پس از نگاه اجمالی به نظریات این مکاتب، چالش‌های بیان‌شده در نقد این نظریات موجه‌ساز بیان می‌گردد.

۲.۱. مکتب منفعت‌گرایی

براساس این نظریه، فقط در صورتی فرد «ب» در برابر فرد «الف» مکلف است و فرد «الف» در قبال تکلیف او صاحب‌حق تلقی می‌شود که هدف از تحمیل تکلیف، سود رسانیدن به او یا افزایش آن باشد.[۳] بنیادین‌ترین اصل این مکتب را، که توسط بنتام مطرح شد، می‌توان اصل سود یا اصل بیشترین سعادت عنوان نمود؛ او معتقد است که این اصل همواره و همه‌جا بر رفتارهای همه‌افراد، اعم از رفتارهای‌فردی یا جمعی تأثیرگذار است؛ البته اهمیت اصل‌سود برای بنتام در فراهم آوردن حداکثر خوشبختی ممکن برای همه مردم است.[۴] اشکالات متعددی بر این نظریه توسط اندیشمندان وارد شده است که تا حدودی شمول این نظریه در تحلیل ماهیت حق را دچار تردید نموده‌است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱. تبیین سودانگارانه از حق می‌تواند با شمول گسترده خود از اقتدار حق‌ها در تنظیم روابط اجتماعی بکاهد ولی می‌توان‌گفت، تنها سودهای‌خاص و محدودی توسط قانون‌گذار موردحمایت و تضمین قرار گرفته و در چارچوب رابطه حق و تکلیف به رسمیت شناخته می‌شود؛ این نوع تعبیر از حق مبنای مناسب‌تری برای تحلیل حقوق اقتصادی اجتماعی است[۵] و برای توجیه حقوق مدنی و سیاسی نمی‌تواند مبنا قرار گیرد.

۲. اگر بخواهیم با معیارهایی که تعالیم اسلام به جهانیان عرضه کرده است، نظریه مزبور را ارزیابی کنیم، باید بگوییم واژه «حق» در این نظریه، جامع افراد یعنی دربرگیرنده همه مصادیق حق نیست؛ زیرا برای نمونه یکی از کسانی که قطعاً صاحب حق است، خداوند متعال است. او که به‌دلیل واجب‌الوجود بودن ذات مقدسش دارای درجات نامحدود کمال است، نیازی به هیچ سود و منفعتی ندارد، درحالی‌که دارای حقوق بسیاری‌است.[۶]

۳. براساس نظر بنتام، هرگونه قانونی موجب ایجاد هم‌زمان حق و تکلیف می‌گردد؛ در نتیجه هرجا قانونی باشد حق نیز وجود خواهد داشت؛ زیرا در آنجا منفعتی به صاحب حق می‌رسد. اشکالی که وارد است اینکه منفعت وضع قانون در برخی موارد به یکایک افراد به‌صورت مجزا و جداگانه نمی‌رسد، بلکه به‌صورت دسته‌جمعی می‌رسد. به‌بیان‌دیگر، سود به افراد غیرمعیّن می‌رسد؛ در این موارد اگر مکلف در انجام تکلیف خود کوتاهی کند،

---

[۱]. طالبی، محمدحسین، «منشأ و خاستگاه حق بشر»، *مجله معرفت فلسفی*، دوره ۴، شماره ۴، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴.

[2]. Jones, Peter. *Rights*, Macmillan Education UK, 1994, P 26.

[۳]. والدرون، پیشین، ص ۱۵۴.

[۴]. سبحانی‌نیا، محمدتقی، «بررسی معیارهای هفت‌گانه جرمی بنتام با تکیه‌بر آموزه‌های اسلامی»، *مجله معرفت اخلاقی*، دوره ۱، شماره ۲، ۱۳۸۹، ص ۳۱.

[۵]. قاری‌سیدفاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، پیشین، ص ۳۰.

[۶]. طالبی، پیشین، ص ۱۹۵.

هیچ‌کس نمی‌تواند ادعای حق کند، زیرا هیچ‌یک از افراد به‌طور مشخص صاحب حق نیست؛ برای مثال پرداخت مالیات به دولت امری است که منفعت آن نصیب جامعه می‌شود و اگر کسی مالیات نپردازد، افراد جامعه که از مالیات او نفع می‌برند نمی‌توانند به‌عنوان صاحب‌حق از او طلب ادای تکلیف کنند؛ پس در این‌گونه موارد قانونی مانند قانون مالیات وجود دارد، اما هیچ حق و به‌تبع هیچ صاحب‌حقی وجود ندارد؛ زیرا منفعت به افراد غیرمعین می‌رسد و هیچ فردی به‌عینه صاحب حق نیست؛ دولت را نیز در این‌گونه موارد نمی‌توان صاحب حق عنوان نمود، زیرا دولت صاحب منفعت نیست.[۱]

۴. این نظریه مستلزم نوعی هرج‌ومرج اخلاقی است؛ بدین گونه که اگر انسان در هر موقعیت جزئی به‌منظور تأمین منافع شخصی خود به اصول‌کلی متمسک‌شود، این خطر را در پی دارد که دیگران نیز ممکن‌است در مواقع دیگر، با تمسک به همان اصول، علیه خود وی به اصل منفعت‌جویی استناد کنند؛ به تعبیر دیگر تمسک به این نظریه ممکن است به خلاف مقصود بینجامد و نوعی هرج‌ومرج اخلاقی را در جامعه حاکم کند.[۲]

۵. از اشکالات دیگر، توجه مکتب منفعت‌گرایی مخصوصاً بنتام به فهم مادی از معنای لذت است. آنها تمام تمرکز خود از منفعت را ناشی از انگیزه لذت‌طلبی مادی در بشریت معطوف می‌نمایند؛ درحالی‌که انسان‌ها بسیاری از اموری را که برخوردار از لذت نیستند، نیز دارای ارزش می‌دانند؛ برای نمونه حس نوع‌دوستی و فداکاری از لذت‌هایی است که جنبه لذت روحی آن سبب انجام آن می‌شود و انسان‌ها این‌گونه امور را برای کسب لذت مادی انجام نمی‌دهند؛ چراکه در اکثر موارد ممکن است که رنج و محنت مادی را نیز به‌همراه داشته باشد.[۳]

۲.۲. مکتب اراده

مدافعان این نظریه آن را بدین صورت شرح می‌دهند که شخص «ب» در صورتی در برابر شخص «الف» مکلف به انجام تکلیفی می‌شود که شخص «الف» اختیار استیفای آن حق را داشته‌باشد و بتواند شخص «ب» را ملزم بر انجام تکلیف یا از آن صرف‌نظر کند؛ ازاین‌رو طبق این تحلیل، گفت‌وگو از حق «الف» به‌هیچ‌وجه به‌معنای سخن گفتن از تکلیف «ب» به‌شکل صیغه مجهول نیست. بلکه در مورد «الف»، سخن از اقتدار یا سلطه‌ای است که از این لحاظ بر «ب» پیدا می‌کند، درواقع «الف» زمانی داری حق است که بتواند بگوید تکلیف «ب» باید لازم‌الاجرا شود.[۴] این نظریه به‌صورت کلی بر الگوی نظام‌مند قانونی تأکید می‌نماید. براساس این نظریه که بیشتر از مبانی اخلاق متافیزیکی کانت سرچشمه می‌گیرد، مشروعیت قانون از نظام حق‌هایی نشئت می‌گیرد که بر محور اراده و اختیار انسان شکل‌گرفته‌اند.[۵] این نظریه نیز در توجیه حق با چالش‌هایی مواجه است:

۱. نظریه انتخاب به‌صورت ضمنی می‌فهماند که مبحث حق اختیار، بیشتر در حقوق مدنی کاربرد دارد، اما در حقوق جزا استفاده چندانی نخواهد داشت؛ چراکه فقط در حقوق مدنی افراد از اختیار کافی در مورد اعمال‌تکالیف توسط دیگران برخوردارند.[6]

---

۱. طالبی، محمدحسین، ***درآمدی بر فلسفه حق***، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳، ص ۵۴.

۲. مک‌اینتایر، اَلِسدر، ***تاریخچه فلسفه اخلاق***، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: حکمت، ۱۳۷۹، ص ۴۵۲.

۳. کاپلستون، فردریک چارلز، ***تاریخ فلسفه***، جلد ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳، ص۳۲.

۴. والدرون، پیشین، ص ۱۵۲.

5. Simonds, N. E. *Law and Morality*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, P 134.

6. Jones, Op. Cit., P 32.

۲. به نظر می‌رسد این تعریف از واژه «حق» نیز نمی‌تواند جامع همه مصادیق حق باشد. به‌بیان‌دیگر، حقوق واجب‌الاستیفا مانند «حق‌حیات» در این تعریف نمی‌گنجند.[۱]

۳. اشکال وارد دیگر بر جامع نبودن این تعریف بدین‌گونه است که کودکان و افراد ناتوان و بیهوش که در اعمال اراده آزاد، ناتوان‌اند، نظریه انتخاب و اعمال اراده نمی‌تواند ماهیت محق بودن این گروه‌ها را تبیین و توجیه کند.[۲] البته عده‌ای از اندیشمندان با استدلال بر وجود ولیّ برای افراد ناتوان از استیفای حق خود، سعی بر مرتفع کردن این اشکال نموده‌اند.[۳] لکن به نظر می‌رسد که این اشکال به قوت خود پابرجاست؛ زیرا در نظریه اختیار، خود فرد باید بنا به اراده خود حق را برگزیند، نه با رعایت منفعت فرد، استیفای حق شود. توضیح آنکه اگر سرپرست بنا به رعایت مصلحت محجور، حق وی را استیفا نماید، بدین‌گونه که منفعت شخصی یا حالی او را در نظر گیرد، این نوع گزینش حق با نظریه منفعت سازگاری بیشتری دارد، ضمن اینکه اعمال اراده توسط نماینده را می‌توان به‌غیر انسان‌ها نیز تسری داد؛ چراکه حیوانات و جمادات نیز از توانایی تفویض اختیار به انسان‌ها ناتوان‌اند، ولی انسان‌ها می‌توانند در مورد آنها اعمال اختیار نمایند؛ حال آنکه در نظریه اختیار، وجود اراده اصلی به‌عنوان پیش‌فرض این نظریه، مفروض گرفته می‌شود.

۴. تحلیل مفهوم حق در چارچوب نظریه انتخاب، بی‌تردید با فضای آزادی‌محورانه حقوق مدنی سیاسی سازگارتر است. لذا این مکتب درزمینه موجه‌سازی حقوق اقتصادی و اجتماعی، نیازمند استمداد از مکتب منفعت‌گرایی است تا ماهیت حق را توجیه نماید.[۴]

باتوجه‌به اشکالات مذکور، می‌توان گفت که هرکدام از دو نظریه با چالش‌های جدی در تحلیل مفهومی «حق» مواجه‌اند. ازآنجاکه اشکالات مذکور دلالت بر نقصان جدّی آنها می‌نماید، لذا آنها نمی‌توانند به‌عنوان توجیه‌کننده مفهوم «حق‌برخطا» به کار روند و نیازمند استدلال‌هایی دیگر برای تحلیل مفهومی این حق خواهیم بود؛ زیرا پایه‌های توجیهی «حق‌برخطا» بر نظریات فوق استقرار یافته و با لغزان بودن این دو نظریه، عملاً حق‌برخطا را نمی‌توان به‌عنوان یک «حق» توجیه حقوقی نمود.

به‌عبارت‌دیگر خلاصه اشکالات را می‌توان در مثالی مورد ارزیابی قرار داد. فردی در مسابقات شانس مبلغ زیادی را برنده می‌شود و آن مبلغ را به‌جای پرداخت در امور عام‌المنفعه یا عقلایی، در تفریحات ناشایست هزینه می‌کند و کسی حق اعتراض به او را ندارد. اما این را که کسی حق اعتراض به انتخاب آن فرد ندارد، نمی‌توانیم دلیلی بر اثبات حق‌برخطا بدانیم؛ چراکه عموماً انتخاب‌های افراد محصور نیست، بلکه ممکن است فرد با رعایت مصالح مهم‌تر اخلاقی، راهی را که عرف نامناسب می‌داند، انتخاب کند؛ مانند آنکه خطر بزرگ‌تری وی را تهدید نماید، یا تعهدی را که به دیگری داده است نقض نماید یا حقوق مهم‌تری را نقض نماید؛ بنابراین دلایلی که والدرون برای توجیه حق‌برخطا بیان کرده است، کافی نیست و نیازمند دلایل دیگری برای تشریح نظریه خود است.[۵]

---

[۱]. طالبی، «منشأ و خاستگاه حق بشر»، پیشین، ص ۱۹۵.

[2]. قاری سید فاطمی، سید محمد، ***حقوق بشر در جهان معاصر***، تهران: شهر دانش، ۱۳۸۸، ص ۲۸.

[3]. Gewirth, Alan. *Rights, Encyclopedia of Ethics*, Volume 3, New York & London: Lawrence Becker & Charlotte Becker, 2001, P 1509.

[۴]. قاری سیدفاطمی، پیشین، ص ۳۰.

[5]. Bolinger, Renee Jorgensen. "Revisiting the Right to Do Wrong", *Australasian Journal of Philosophy,* Volume 95, Issue 1, 2016, PP 53.

۳. حق‌برناحق در سنجه نظرگاه اندیشه‌وران غربی

همان‌طور که گذشت، دو نظریه اراده و منفعت از اتقان کافی در جهت توجیه حقوقی ماهیت حق و از جمله حق‌برخطا برخوردار نبودند، لذا در ادامه به دکترین حقوقی برخی از اندیشمندان مراجعه و نظرات منتقدانه آنان در تحلیل حق‌برخطا بررسی می‌شود. ازآنجاکه در آثار اندیشمندان دوره رنسانس، نامی از «حق‌برخطا» مشاهده نمی‌شود و ظاهراً اصطلاح فوق در آثار والدرون مطرح‌شده، لذا برای بررسی نظر اندیشمندان باید به موضوعات متأثّر از حق‌برخطا، که در آثار اندیشمندان به آن پرداخته شده است، رجوع شود. موضوعاتی مانند «جدایی اخلاق از حقوق»، «نقش دولت در فرهنگ‌سازی» و «نافرمانی مدنی» در این راستا قابل‌بحث‌اند.

قبل از بیان نظرات انتقادی برخی از اندیشمندان، شایسته ذکر است که اگرچه در حوزه‌های مختلفی که بیان می‌شود اندیشمندان در زمینه برخی از ثمرات حق برخطا تشکیک نموده‌اند، در حوزه آموزش و آزادی وجدان همان‌طور که اسناد حقوق بشری نیز بر آن تأکید می‌ورزند، این حق باید محترم شمرده شود؛ زیرا فرایند اندیشیدن و یافتن راه صحیح بدون شناخت و تحلیل راه‌های خطا به‌دست نمی‌آید. اگر فرد در مسیر آموزش، افکار خطا را مورد بررسی قرار ندهد، بدیهی است که در فرایند زندگی خود نیز به‌هنگام مواجه با رفتارهای خطا از قدرت تصمیم‌گیری متناسب برخوردار نخواهد بود و نمی‌تواند راه درست را در زندگی خود انتخاب نماید. اما نباید این نکته مغفول واقع شود که مدافعان حق برخطا -اعم از آنان که پس از والدرون بر این عنوان تصریح نموده‌اند یا کسانی که مبانی این حق را پذیرفته‌اند-، حق‌برخطا را در محدوده حق بر آموزش تجویز نکرده‌اند و همان‌طور که در ادامه بیان خواهد شد، ثمرات بسیاری را در عرصه عمومی اجتماع برای آن برشمرده‌اند. این توسعه حق‌برخطا در عرصه‌های مختلف مهم‌ترین چالش انتقادی است که در حوزه پذیرش این حق وارد می‌گردد.

نکته دیگری که قبل از ورود به نظرات اندیشمندان قابل‌ذکر است، توجه به این مطلب است که اگرچه یکی از ثمرات حق‌برخطا در حوزه آموزش می‌تواند توجه به ایجاد مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع منتهی گردد، این نکته نیز نباید مورد غفلت واقع شود که دستیابی به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز نباید به‌عنوان ابزاری در راستای نفی ضمانت اجرای هنجارهای اخلاقی در جامعه مورد عمل قرار گیرد. برای نمونه، اگر در جامعه‌ای وجود تکثرگرایی فرض شود و بر آن پایه نظام‌های اخلاقی مغایر نیز طرح گردد و به‌سبب وجود تعارضات در هنجارهای اخلاقی، تضمین جهت صیانت از حداقل‌های بنیادین اخلاقی نیز نفی شود، بدیهی است که آن جامعه به‌سمت بی‌بندوباری در وضع قوانین پیش خواهد رفت و هیچ‌گاه از یک الگوی واحد در تقنین نمی‌تواند متابعت نماید. به‌عبارت دیگر، باید بیان کرد که خاستگاه نظام اخلاق متعارف، لزوماً اصول کلی اخلاقی نیست، اما همان‌طور که برخی از اثبات‌گرایان بیان کرده‌اند، شایسته است که برای طراحی نظام حقوقی، حداقل‌های بنیادین در اخلاق فرض شود و همچنین نباید از این نکته نیز غفلت ورزید که هر نظام اخلاقی متعارف دارای مبنایی است؛ اگرچه آن مبنا ممکن است با اصول کلی اخلاق هم‌خوان نباشد.

۳.۱. چالش تفکیک حقوق از اخلاق

همان‌طورکه گذشت، با تفکیک حقوق از اخلاق اجازه وضع قانون‌ناعادلانه یا خطا در جامعه تجویز می‌یابد و اجازه داده می‌شود که نظام نمایندگی باتوجه‌به مصلحت‌ها و منافعی که اختیار می‌کند، قانونی را وضع نماید که هم‌خوان با مفهوم حق داشتن باشد. اما اگر حقوق را نتوان از معیارهای اخلاقی تفکیک نمود و در وضع قوانین تبعیت از معیارهای‌ثابت اخلاقی ضرورت داشته باشد، قانون‌گذار حق‌برخطا ندارد؛ بدین‌معنا که قانون‌گذار ملزم به رعایت اصول‌اخلاقی در وضع

قانون است؛ به‌عبارت‌دیگر قانون ناعادلانه قانون نیست.

شاید بتوان شروع ایجاد شکاف در نوع رابطه اخلاق و حقوق را به تعاریف مختلف از اخلاق و حقوق ارجاع داد؛ به‌این‌گونه که حقوق را مجموعه قواعد الزام‌آور کلی می‌دانند که به‌منظور ایجاد نظم و عدالت بر یک جامعه حکومت می‌کند و از طرف دولت تضمین می‌شود؛ لکن قواعد اخلاقی تکیه‌بر وجدان شخص دارد و اعتبار این قواعد از درون تضمین می‌شود و ضمانت‌اجرای دولتی نیز نمی‌توان برای آن متصور شد.[1] با این نوع نگرش، برخی نتیجه می‌گیرند که در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست؛ ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی سریع آن هنجارها، پایبندی به یک نظام اخلاقی واحد در جهان را به یک امر محال تبدیل نموده است.[2] اما مکتب حقوق طبیعی به‌هیچ‌وجه این نظر را برنمی‌تابد و ادعا می‌کند که واقعیت‌های اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل گرفتن اعتبار حقوقی قضایا ندارند، بلکه محتوای اخلاقی و عدالت جایگاه ویژه‌ای را در ساحت اعتبار حقوقی به خود اختصاص داده است.[3] آگوستین‌قدیس نیز با اشاره به مفهوم «قانون ناعادلانه قانون نیست» بر وجود این معنا تأکید می‌کند.[4]

براساس خوانش حقوق طبیعی، رابطه اخلاق و حقوق از مبنایی فراتر از اراده قانون‌گذار بشری و قرارداد اجتماع انسجام یافته است و همه انسان‌ها صرف‌نظر از هر ویژگی یا خصوصیتی و در همه زمان‌ها و مکان‌ها استحقاق بهره‌مندی از آن را دارند.[5] طرف‌داران مکتب حقوق طبیعی جدید و قدیم به‌دنبال فراهم آوردن پایه‌ای اخلاقی برای حقوق‌اند و معتقدند که قوانین و مقررات حقوقی باید با اصول و معیارهای‌اخلاقی سازگار باشند.[6] سالموند بر این اندیشه است که امتیازات قانونی و اخلاقی به‌صورت لفظ‌به‌لفظ منطبق‌برهم‌اند و پیوندی ناگسستنی دارند؛ او ضمن مقابله با تئوری فرمانِ آستین، مدعی بود که تحلیل قوانین در قالب فرمان‌ها مفهوم حق را بی‌قیدوبند می‌سازد.[7] ریپر نیز از کسانی است که اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن قرار می‌دهد؛ وی سخت بر این باور است که اخلاق را نباید فقط یکی از مبانی ایجاد حقوق برشمرد، بلکه اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق و نیرویی فعال است که حقوق را هدایت می‌نماید و توانایی از بین بردن قواعدش را دارد.[8]

ریپر بیان می‌کند که مهارت حکمرانان در این است که از نیروهای اخلاقی به سود خود استفاده کنند؛ زیرا قانونی که با آرمان‌های اخلاقی مردم همساز باشد به آسانی اجرا می‌شود، احترام به چنین قانونی بر پایه اجرای ارادی و دلخواه تکلیف است و شهروندان رعایت آن را از وظایف خود می‌شمرند و به کسی که نافرمانی کند به دیده تجاوز می‌نگرند؛ برعکس، قانونی که با آرمان‌اخلاقی برخورد کند جز به‌طور ناقص اجرا نمی‌شود، مگر اینکه روزی بتواند با همه دشواری‌هایی که در

---

[1]. کاتوزیان، ناصر، «اخلاق و حقوق»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۲، شماره ۱ و ۲، ۱۳۸۶، ص ۸۵.

[2]. Hart, H. L. A. *The Concept of Law*, Oxford University Press, 2012, P 171.

[3]. ابدالی، مهرزاد، «تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی»، *مجله مدرس علوم انسانی–پژوهش‌های حقوق تطبیقی*، دوره ۱۴، شماره ۲، ۱۳۸۹، ص ۵.

[4]. Aquinas, Thomas. *The Treatise on Law*, Edited by: R. J. Henle, University of Notre Dame Press, 1983, P 324.

[5]. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، «مبانی توجیهی–اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۵، شماره ۳۵–۳۶، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰.

[6]. دورکین، رونالد، «نافرمانی مدنی»، ترجمه محمد راسخ، *مجله کیان*، شماره ۵۱، ۱۳۷۹، ص ۲۶.

[7]. هارت، هربرت، «پوزیتیویسم و جدایی حقوق از اخلاق»، ترجمه سیدقاسم زمانی، *نشریه اطلاعات سیاسی– اقتصادی*، شماره ۱۶۵ و ۱۶۶، ۱۳۸۰، ص ۷۹.

[8]. کاتوزیان، ناصر، ***فلسفه حقوق***، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۷۲.

راه اجرای آن وجود دارد، آرمان اخلاقی را منحرف و دگرگون سازد و خود به‌عنوان ترجمان آرمان دیگری جلوه‌گر شود؛ او بیان می‌کند که اخلاق فقط در تهیه قاعده حقوقی دخالت نمی‌کند، بلکه در اجرا و تفسیر این قاعده نیز اثر دارد؛ دادرس بیش از همه نسبت به رعایت قانون اخلاقی حساس است؛ حتی در مواردی که قانون‌گذار متوجه نبوده است که اجرای قاعده‌حقوقی در پاره‌ای موارد منجر به تجاوز به اخلاق می‌شود، دادرس احترام به قانون اخلاقی را بر آن قاعده حقوقی تحمیل می‌کند.[1]

سیسرو معتقد است که قانون حقیقی همانا عقل سلیمی است که در مطابقت با طبیعت باشد؛ قانونی که جهان‌شمول، تغییرناپذیر و جاوید است؛ براساس این تحلیل، می‌توان ادعا کرد که از دیدگاه سیسرو حقوقی فراتر از اراده قانون‌گذار بشری و فراتر از توافق قراردادی وجود دارد و ریشه آن نه در اراده قانون‌گذار جمعی یا توافق عمومی، بلکه در طبیعت انسانی است؛ این اصول جهان‌شمول اخلاقی و عقل مدار هدایت‌گر هنجارهای حقوقی است.[2] سیمونس نیز وظیفه حقوق را نهادینه کردن ارزش‌های اخلاقی در جامعه می‌داند و معتقد است که حقوق باید بکوشد تا افراد را به‌سمت اهداف و زندگی باارزش سوق دهد.[3] براین‌اساس، حقوق به‌عنوان ابزاری در خدمت اخلاق قرارمی‌گیرد تا جامعه را سرشار از معیارهای درست اخلاقی نماید.

براساس آرای فوق، منطبق نبودن قانون با اخلاق، منجر به بی‌قیدوبند شدن حقوق می‌گردد که این نوع افسارگسیختگی در وضع قوانین ممکن است به به‌بردگی‌کشیدن کرامت ذاتی انسان بینجامد. لذا به‌منظور حفظ کرامت انسانی، وضع قوانین باید با معیارهای ثابت اخلاقی سنجیده شود. قانون‌گذار نیز نمی‌تواند به بهانه تفکیک میان حقوق از اخلاق و وضع قوانین غیراخلاقی، عملاً حق‌برخطا را در جامعه تثبیت نماید. اگر نظام‌حقوقی بخواهد نسبت به ارزش‌های ثابت اخلاقی یا هنجارهای اجتماعی کاملاً بی‌طرف باشد، چگونه خواهد توانست نظام منسجم حقوقی را به‌گونه‌ای ایجاد نماید که نیازمندی‌های شهروند را از نظر تأمین آرامش و آسایش توأمان برآورده نماید. قانون اگر با ارکان نظام اخلاقی چون عدالت هم‌خوان نباشد، بی‌تردید نمی‌تواند منفعت عمومی اجتماع را رقم زند، بلکه به نام مصلحت عمومی، ویژه‌خواری را در جامعه نهادینه می‌سازد؛ لذا نگرش پوزیتیویستی که در برابر این نگرش است باید پاسخ‌های بنیادینی به این تعارضات ارائه نماید.

۳.۲. دولت فرهنگ‌ساز

دولت‌هایی که به بی‌طرفی دولت در فرهنگ معتقدند، بر این باورند که اگر دولت حق مهندسی فرهنگ براساس معیارهای ثابتی را داشته باشد، بدون شک از انتشار فرهنگ‌های متعارض با اصول پذیرفته‌شده خود ممانعت به عمل خواهد آورد و حق‌برخطا را در جامعه به‌شدت محدود یا معلق می‌نماید و به‌گونه‌ای که فرایند مهندسی فرهنگ براساس اصول ثابت اخلاقی را در دستور کار خود قرار می‌دهد. این نگرش فکری برای موجه‌سازی نظر خود به دلایلی مانند احترام به خود آیینی فرد، رعایت برابری افراد، عدم امکان یا دشوار بودن شناخت خیر و درنتیجه مشروعیت قراردادی قدرت بیان شده است؛ براین‌اساس، پذیرش یکی از برداشت‌های متضاد و متکثر خیر به‌عنوان بنیاد نظام سیاسی به‌دلیل عدم رضایت همه شهروندان و لزوم احترام به سلایق همگان، مخدوش خواهد بود و دولت به‌منظور تحقق اجماع شهروندان نباید آموزه‌های

---

[1]. Ripert, Georges. *La règle morale dans les obligations civiles*, Anthologie du droit, 1949, P 272.

[2]. قاری سید فاطمی، پیشین، ص ۱۲۴.

[3]. Simonds, Op. Cit., P 34.

فراگیر متنارع‌فیه را به‌عنوان مبنای مشروعیت نظام سیاسی لحاظ کند.[۱]

در تحلیل این دغدغه باید این نکته را بیان کرد که دولت‌ها به‌منظور ایجاد و برقراری امنیت روانی افراد جامعه مسئولیت دارند. اگر رفتار برخی از افراد جامعه منجر به تضییع حقوق دیگران گردد، بالطبع دولت با مداخله مقتدرانه خود از حقوق در حال تعرض، صیانت می‌نماید. لکن این مداخله دولت در انتخاب ارزش‌ها و هنجارها انتخاب شخصی نیست تا تلقی حضور دیکتاتوری در فرهنگ ایجاد شود، بلکه دولت در چارچوب اصول بنیادین و قطعی اخلاق در این راستا اعمال وظیفه می‌نماید.

افلاطون که طرحی‌آرمان‌گرایانه در تدبیر مدینه فاضله خود ارائه می‌داد، بر این فکر بود که دولت باید زندگی مردم را در چارچوب یک نظام سخت و انعطاف‌ناپذیر فرهنگی نسجم نماید؛ او افرادی را که متناسب با فرهنگ پذیرفته‌شده جامعه زندگی نمی‌کردند، محکوم به طرد می‌نمود و در کتاب جمهوریت خود برای فعالیت متفکران و هنرمندان قوانین سختی وضع کرده است؛ به‌گونه‌ای که گاه متخلفان را به مجازات تبعید محکوم می‌نماید.[2] لاک تعیین حدود امور مربوط به حکومت مدنی از امور مربوط به دین، و مشخص کردن قلمرو فعالیت هرکدام را ضروری می‌داند؛ از دیدگاه وی تجاوز هر یک از این دو به حریم دیگری، باعث ایجاد مشکلاتی می‌شود و عاقلانه است که میان آنها تمایز گذارده شود؛ او معتقد است که وظیفه دولت صرفاً حوزه امنیتِ مالکیتِ انسان‌ها در امور مربوط به زندگی دنیوی را دربرمی‌گیرد و قانون تنها تأمین امنیت و سلامت جامعه و حفظ جان و مال همه افراد را تضمین می‌نماید و ملاک قانون‌گذاری تنها خیر عمومی است.[۳] اما هابز برخلاف لاک[۴] معتقد است که اگر دولت نباشد، هرج‌ومرج و جنگ همه‌چیز را ویران می‌کند، پس وجود صلح و امنیت درگرو وجود دولت، و رشد و تعالی فرهنگ نیز درگرو صلح است، پس می‌توان دولت را رکن اصلی و زمینه‌ساز فرهنگ دانست؛ او نظارت و بلکه حاکمیت مستقیم دولت بر فرهنگ را ضروری می‌شمارد و حق سانسور و وارسی و نیز سیاست‌گذاری فرهنگی را در ردیف حق وضع‌قانون و حق رسیدگی به دعاوی و حق اعلان‌جنگ، از حقوق دولت قلمداد می‌کند.[۵]

آدام اسمیت نیز که از پیشگامان مکتب سرمایه‌داری است و به‌شدت با دخالت دولت در اقتصاد مخالفت می‌کرد، مداخله ضمنی دولت در فرهنگ را جایز می‌دانست؛ او فرهنگ را جزو خدمات عمومی به‌حساب می‌آورد که دخالت دولت در آن زیانی و مزاحمتی را در جریان زندگی به وجود نمی‌آورد؛ او معتقد بود که قدرت حکومت ممکن است و می‌تواند درمورد فرهنگ یا اموری که برای عموم مردم، مفید است و زیانی ندارد اقدام‌کند، لکن در خارج از این قلمرو محدود و مشخص، نقش‌حکومت فقط پشتیبانی و حمایت از افراد است.[۶]

به‌طورکلی می‌توان بیان کرد که در دوران متأخر که نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری هم به‌لحاظ پیدایش و رشد سوسیالیسم، که واکنشی در برابر بی‌بندوباری‌های سیستم رقابت آزاد بود، و هم به‌لحاظ مسائل انسانی دخالت یا نظارت

---

۱. رحمت‌الهی، حسین و امید شیرزاد، ***کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی***، تهران: مجد، ۱۳۹۱، صص۱۲۸-۱۳۰.

2. ایور، مک، ***جامعه و حکومت***، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴، ص ۳۷۶.

3. locke, John, *Locke on Toleration*, Cambridge University Press, 2010, P 7-19.

به نقل از: شریعت، فرشاد و امید قهفرخی، «جان لاک و مسئله خوشبختی»، *مجله غرب شناسی بنیادی*، دوره ۶، شماره۱، ۱۳۹۴، ص ۹۳.

۴. برای بازخوانی نظرات لاک رجوع شود به: کیوان‌فر شهرام، ***مبانی تفسیر قانون***، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۹.

۵. جونزتامس، ویلیام، ***خداوندان اندیشه سیاسی***، جلد ۲، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴.

۶. لاسکی، هارولد جی، ***سیر آزادی در اروپا***، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران: مجید، ۱۳۸۲، ص ۳۰.

دولت را در امور اقتصادی جایز دانستند، دخالت دولت در امور فرهنگی را جدی‌تر مورد توجه قرار دادند و دخالت و نظارت دولت را در امر فرهنگ ضروری و لازم دانسته و بلکه آن را یک وظیفه و مسئولیت برای دولت به‌شمار آورده‌اند؛ به‌طوری‌که بعد از جنگ جهانی دوم موضوع فرهنگ و توسعه فرهنگی و نقش دولت در این مورد به‌منزله هدفی ملی و بین‌المللی مطرح گردید و بحث‌های فراوانی را برانگیخته است.[1]

با توجه‌به مطالب فوق بسیاری از اندیشمندان به انجام مهندسی فرهنگ براساس هنجارهای ثابت معتقدند و دولت باید با اقداماتی که سیاست‌های فرهنگی را مختل می‌کنند، برخورد جدی نداشته باشد و انجام خطا در جامعه را مدیریت کند. به‌عبارت‌دیگر، براساس این نگرش دایره تعهد اخلاقی فرد از معیار رضایت وی فراتر می‌رود و با اتخاذ راهبرد تعاون‌اخلاقی، زمینه ارتقای فضیلت و کاهش رذیلت در جامعه فراهم می‌گردد و دولت می‌تواند به‌مثابه نهادی برآمده از اراده عمومی و از طریق توان بالقوه خود چون اقتدار و منابع عمومی زمینه‌ساز یا مباشر این هدف واقع شود.[2]

۳.۳. نافرمانی مدنی؛ بی‌اخلاقی قانونی؟

اگر در نظام حقوقی حق‌برخطا مورد پذیرش قرار نگیرد، افراد معترض به قانون را نمی‌توان با استناد به نافرمانی مدنی مبرا از مسئولیت دانست؛ زیرا از لحاظ اخلاقی یا حقوقی عملکرد آنان، با اخلاق متعارف یا قوانین موضوعه در جامعه مطابق نیست یا در تعارض است و لذا استحقاق مجازات دارند. لذا پذیرش حق بر خطا بودن تأثیر زیادی بر نافرمانی مدنی دارد؛ تاجایی‌که می‌توان نافرمانی مدنی را از مهم‌ترین نتایج اعتقاد به حق بر خطا عنوان نمود. البته منظور از نافرمانی مدنی، حق اعتراض نسبت به برخی از قوانین موجود در نظام حقوقی نیست؛ زیرا هر فردی نسبت به قوانین موجود می‌تواند اعتراض داشته باشد. آنچه میان نافرمانی مدنی و حق‌برخطا قرابت ایجاد می‌نماید، بی‌احترامی به قوانین در حیطه اجراست. ازآنجاکه وضع هر قانون مدافعان و مخالفانی را به‌دنبال دارد، فرد یا افرادی می‌توانند با نافرمانی مدنی از انجام برخی از قوانین سر باز زنند، همین استناد در حق‌برخطا نیز قابل تمسک است. بدین‌گونه که برای نمونه، برخی افراد باتوجه‌به جدایی حیطه اخلاق از حقوق، هنجارهای اخلاقی را، که عموم افراد جامعه برای آنها ارزش یا قداست خاصی قائل‌اند، مورد تعدی رفتاری یا گفتاری قرار دهند و به‌نوعی در خلأ قانونی که براساس حق بر خطا شکل گرفته است، به بی‌اخلاقی قانونی اقدام کنند. بدیهی است که نظام حقوقی اگر بر پایه آن اندیشه شکل‌دهی شود، امکان ارتکاب چنین رفتاری را به آنان خواهد داد. گفتنی است که ریشه نافرمانی مدنی را شاید بتوان به نمایشنامه آنتیگونه، نوشته سوفوکل، نمایشنامه‌نویس یونانی، در قرن پنجم قبل از میلاد استناد داد. براساس این داستان، کرئون پس از فرمانروایی، نیکوس (خواهرزاده وی) را به‌دلیل مخالفت شکست می‌دهد و دستور می‌دهد تا جسد او طعمه درندگان شود؛ اما خواهر نیکوس از فرمان شاه سرپیچی می‌کند و نعش برادر را به‌دلیل احساس تکلیف دینی دفن می‌کند و شاه که به تمرّد او از قانون اعتراض می‌کند، آنتیگونه بیان می‌کند که تنها قانونی شایسته اطاعت است که موافق قانون الهی باشد.[3]

دورکین از کسانی است که نافرمانی مدنی را از اعتراضات انقلابی جدا می‌نماید؛ او معتقد است که اعتبار قانون از صحت آن جداست و منبع مشروعیت اقتدار سیاسی، رأی مردم و دمکراسی است؛ براین‌اساس، مردم می‌توانند در مواردی که

---

[1]. عباسی حسینی، ابراهیم، «نقش دولت در فرهنگ»، *نشریه مشکات*، شماره ۳۵، ۱۳۷۱، ص ۶۰.

[2]. رحمت‌الهی و شیرزاد، پیشین، ص ۴۴.

[3]. سوفوکلس، ***آنتیگونه***، ترجمه نجف دریابندری، تهران: آگاه، ۱۳۵۵، ص۳۸.

مفاد قانون با وجدان آنها در تعارض است، باتوجه‌به اعتقاداتشان قانون‌شکنی نمایند؛ البته وی معتقد است که قبل از نافرمانی مدنی، تمامی راه‌های عادی سیاسی باید توسط شهروندان پیموده شود و در صورت عدم‌تغییر سیاست‌های مورد اعتراض، نافرمانی مدنی باید انجام شود.[۱]

اما در برابر، استدلال‌هایی برای بیان عدم ضرورت نقض قانون، در جهت اعتراض به دولت وجود دارد. یکی از مهم‌ترین استدلال‌ها مبتنی‌بر وظیفه اخلاقی افراد در اطاعت از قانون است. برخی از منتقدان نافرمانی مدنی معتقدند که اعتبار این وظیفه، خود برای نشان دادن توجیه‌ناپذیر بودن نافرمانی مدنی کافی است. درحالی‌که این ادعا درست نیست؛ چراکه وظیفه اخلاقی افراد در اطاعت از قانون باید در حد اعلای خود باشد؛ بدین‌گونه که هرگاه این وظیفه در تضاد با وظیفه اخلاقی دیگری قرار گرفت، اطاعت از قانون ارجح قلمداد شده باشد؛ تنها یک نکته قابل‌پذیرش وجود دارد و آن اینکه انسان ناچار به اطاعت از قانون است. استدلال دیگری که در مقابل نافرمانی‌مدنی ارائه شده است این است که مردم ناچارند به تعهد خود پایبند باشند.[۲]

جوزف‌رز[۳] معتقد است که بیشتر نظریه‌پردازان نافرمانی مدنی را حق تلقی می‌نمایند نه اقدامی که صرفاً در بعضی موارد می‌تواند جایز شمرده شود. وی معتقد است که دلیل اصلی حق شمردن نافرمانی مدنی، ایجاد محدودیت‌های شکلی برای وضع آن است؛ زیرا نگران شیوه اجرای این حق‌اند.[۴] بنابراین حتی کسانی که قائل به‌حق بودن نافرمانی مدنی‌اند، از اینکه این حق به‌عنوان ابزاری در جهت اغتشاش در جامعه شود، نگران‌اند.

بر مبنای استدلال اندیشمندان اخیر، فرد فرد اعضای جامعه ملزم به رعایت قوانین معتبر جامعه‌اند؛ چراکه قانونی که توسط نهادهای مشروع وضع شده است، باید محترم شمرده شود و فرد نمی‌تواند براساس اعتقاد خود، اقدام به قانون‌شکنی و ارتکاب خطا در جامعه نماید. در مقام قضاوت بین دو نگرش فوق، می‌توان نافرمانی مدنی را به‌عنوان یک حق تلقی نمود، لکن گستره این حق را با نگرش پوزیتویستی نمی‌توان تحلیل حقوقی نمود، بلکه رعایت مرزهای اخلاقی در احقاق این حق ضروری است.

نتیجه‌گیری

فیلسوفان حقوق در توجیه حق بر خطا بودن معتقدند که در میان تمام موجودات عالم، تنها موجودی که کردار و رفتار خود را باتوجه‌به منفعت عقلایی خود می‌تواند برگزیند یا بر اساس اختیار خود عمل کند، تنها انسان است. لذا انسان کردار «خوب» یا «بد» را با گزینش بر مدار اختیار برمی‌گزیند و پیامدهای سلبی ناشی از انتخاب «بد» در جریان زندگی خود را دفع نماید. براین‌اساس، انسان فقط می‌تواند به‌عنوان صاحب حق قلمداد گردد، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقیِ انتخاب صاحب حق سؤال کرد؛ چراکه انسان در اجرای حق خود، توانایی یافتن راه درست اخلاقی را برخوردار است و اگر رغبتی بر پیروی از آن ندارد، این بی‌رغبتی آگاهانه است و خواست و اراده وی «ارزش‌ساز» می‌شود.

عمده اندیشمندان برای تحلیل مفهوم حق به دو نظریه انتخاب و منفعت استناد نموده‌اند که هرکدام از آن نظریه‌ها با

---

[۱]. دورکین، پیشین، ص ۳۴۷.

[۲]. بووآی، نورمن و رابرت سیمون، «نافرمانی مدنی، تأملی در رابطه قانون و نظم»، ترجمه تبسم آتشین جان، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، دوره ۳، شماره ۱۰، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵.

[3]. Joseph Raz (1939 –2022).

[۴]. کیوان‌فر، پیشین، ص ۳۴۷.

چالش‌های جدی در تحلیل مفهومی «حق» مواجه‌اند. ازآنجاکه اشکالات مذکور دلالت بر نقصان جدی آنها می‌نماید، لذا آنها نمی‌توانند به‌عنوان توجیه‌کننده مفهوم «حق‌برخطا» به کار روند؛ چراکه پایه‌های توجیهی «حق‌برخطا» براساس عمومات دو نگرش فوق استقرار یافته‌است و با لغزان بودن این دو نظریه، عملاً حق‌برخطا را نمی‌توان به‌عنوان یک حق در قلمرو حقوق توجیه نمود.

در آثار دوره رنسانس، نامی از «حق‌برخطا» مشاهده نمی‌شود. لذا برای بررسی نظر اندیشمندان، موضوعاتی مانند جدایی اخلاق از حقوق، نقش دولت در فرهنگ‌سازی و نافرمانی مدنی در گفتارهای آنان بررسی شد و نبود اتفاق‌نظر و بیان چالش‌های جدی از طرف برخی اندیشمندان غرب با مبانی حق بر خطا بودن محرز گردید. این پژوهش تشریح نمود دلایلی که براساس آن حق‌برخطا بودن توجیه حقوقی یافته‌است، از استحکام چندانی برخوردار نیستند. به نظر می‌رسد تا زمانی که ایده حق‌برخطا نتواند مبنای مشخصی برای توجیه این حق فراتر از نظریه انتخاب یا منفعت ارائه دهد و در نسبت میان حقوق و اخلاق موضع‌گیری روشنی نماید، نمی‌تواند در منظومه حقوق بشر معاصر جایگاه موجهی به‌مثابه یک «حق» بیابد.

منابع

کتاب

۱. ایورمک، ر. م. ***جامعه و حکومت،*** ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.

۲. بالوی، مهدی و مهناز بیات کمیتکی، **دولت حق بنیاد،** جلد ۱، تهران: مجد، ۱۳۹۶.

۳. بن، استنلی ایساک، ***مجموعه مقالات فلسفه حقوق،*** ترجمه بهروز جندقی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.

٤. جونز، ویلیام تامس، ***خداوندان اندیشه سیاسی،*** جلد ۲، ترجمه علی رامین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.

۵. راسخ، محمد، ***حق و مصلحت،*** جلد ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.

۶. راسخ، محمد، ***حق و مصلحت،*** جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

۷. رحمت‌الهی، حسین و احسان آقامحمد آقایی، ***حقوق طبیعی و حقوق موضوعه و آثار آن بر ساختار قدرت و حقوق عمومی،*** تهران: مجد، ۱۳۹۷.

۸. رحمت‌الهی، حسین و امید شیرزاد، ***کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی،*** تهران: مجد، ۱۳۹۱.

۹. سوفوکلس، ***آنتیگونه،*** ترجمه نجف دریابندری، تهران: آگاه، ۱۳۵۵.

۱۰. طالبی، محمدحسین، ***در آمدی بر فلسفه حق،*** تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.

۱۱. قاری سید فاطمی، سید محمد، ***حقوق بشر در جهان معاصر،*** تهران: شهر دانش، ۱۳۸۸.

۱۲. کاپلستون، فردریک چارلز، ***تاریخ فلسفه،*** جلد ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.

۱۳. کاتوزیان، ناصر، ***فلسفه حقوق،*** تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.

۱٤. کیوان‌فر، شهرام، ***مبانی فلسفی تفسیر قانون،*** تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۹.

۱۵. لاسکی، هارولد جوزف، ***سیر آزادی در اروپا،*** ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران: مجید، ۱۳۸۲.

۱٦. مک‌اینتایر، اَلِسدر، ***تاریخچه فلسفه اخلاق،*** ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران: حکمت، ۱۳۷۹.

۱۷. هارت، هربرت، ***مفهوم قانون،*** ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.

مقاله

۱۸. ابدالی، مهرزاد، «تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی»، *مجله مدرس علوم انسانی-پژوهش‌های حقوق تطبیقی*، دوره ۱۴، شماره ۲، ۱۳۸۹، صص ۱-۲۸.

۱۹. بووآی، نورمن و رابرت سیمون، «نافرمانی مدنی، تأملی در رابطه قانون و نظم»، ترجمه تبسم آتشین جان، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، دوره ۳، شماره ۱۰، ۱۳۷۹، صص ۱۵۹-۱۷۷.

۲۰. دورکین، رونالد، «نافرمانی مدنی»، ترجمه محمد راسخ، *مجله کیان*، شماره ۵۱، ۱۳۷۹، صص ۲۶-۳۵.

۲۱. راسخ، محمد، «نظریه حق»، *فصلنامه باروری و ناباروری*، دوره ۱۰، شماره ۴، ۱۳۸۸، صص ۲۹۹-۳۱۶.

۲۲. راسخ، محمد، مائده تسخیری، علیرضا اسکندری و فائزه عامری، «امر اخلاقی و حق»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۲۲، شماره ۸۷، ۱۳۹۸، صص ۱۷-۴۷. DOI: 10.29252/LAWRESEARCH.22.87.19

۲۳. سبحانی‌نیا، محمدتقی، «بررسی معیارهای هفت‌گانه جرمی بنتام با تکیه‌بر آموزه‌های اسلامی»، *مجله معرفت اخلاقی*، دوره ۱، شماره ۲، ۱۳۸۹، صص ۲۹-۴۴.

۲۴. شریعت، فرشاد و امید قهفرخی، «جان لاک و مسئله خوشبختی»، *مجله غرب شناسی بنیادی*، دوره ۶، شماره۱، ۱۳۹۴، صص ۷۵-۱۰۳.

۲۵. طالبی، محمدحسین، «منشأ و خاستگاه حق بشر»، *مجله معرفت فلسفی*، دوره ۴، شماره ۴، ۱۳۸۶، صص ۱۹۳-۲۱۸.

۲۶. عباسی حسینی، ابراهیم، «نقش دولت در فرهنگ»، *نشریه مشکات*، شماره ۳۵، ۱۳۷۱، صص ۴۷-۷۹.

۲۷. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، «مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۵، شماره ۳۵-۳۶، ۱۳۸۱، صص ۱۱۷-۱۳۵.

۲۸. قاری‌سید فاطمی، سید محمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، *فصلنامه تحقیقات حقوقی*، دوره ۴، شماره ۳۳-۳۴، ۱۳۸۰، صص ۲۰۹-۲۶۵.

۲۹. قاری‌سیدفاطمی، سید محمد، «حقوق بشر در جهان معاصر»، *روزنامه اعتماد ملی*، شماره ۹۸۹، ۱۳۸۸، صص ۲۷-۲۷.

۳۰. کاتوزیان، ناصر، «اخلاق و حقوق»، *فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری*، دوره ۲، شماره ۱ و ۲، ۱۳۸۶، صص ۸۵-۸۹.

۳۱. والدرون، جرمی، «فلسفه حق»، ترجمه محمدرضا ظفری، مجله علوم سیاسی، شماره ۱۸، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹-۱۸۹.

۳۲. هارت، هربرت، «پوزیتیویسم و جدایی حقوق از اخلاق»، ترجمه سیدقاسم زمانی، *نشریه اطلاعات سیاسی- اقتصادی*، شماره ۱۶۵ و ۱۶۶، ۱۳۸۰، صص ۷۴-۸۵.

References

Books

1. Aquinas, Thomas. *The Treatise on Law*, Edited by: R. J. Henle, University of Notre Dame Press, 1983.
2. Balavi, Mehdi and Mahnaz Bayat-Komeytaki, *The State Based on Rights*, Volume 1, Tehran: Majd, 2017. (in Persian)
3. Benn, Stanley Isaac. *Collection of Articles of* Philosophy *of Law*, Translated by: B. Jandaghi, Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought Press, 2017. (in Persian)
4. Copleston, Frederick CH. *A History of Philosophy,* Volume 8, Translated by: Baha'edin Khorramshahi, Tehran: Scientific and cultural, 2014. (in Persian)
5. Gewirth, Alan. *Rights, Encyclopedia of Ethics,* Volume 3, New York & London: Lawrence Becker & Charlotte Becker, 2001.
6. Ghari Sayyed Fatemi, Sayyed Mohammad, *Human Rights in the Contemporary World*, Tehran: Shahr-e-Danesh, 2009. (in Persian)
7. Hart, H. L. A. *The Concept of Law*, Oxford University Press, 2012.

8. Hart, Herbert, *The Concept of Law,* Translated by: Mohammad Rasekh, Tehran: Nay Publishing, 2011. (in Persian)
9. IverMac, R. M. *Society and Government*, Translated by: Ebrahim Ali Kani, Tehran: Book Translation and Publishing Agency, 1975. (in Persian)
10. Jones, Peter. *Rights*, Macmillan Education UK, 1994.
11. Jones, William Thomas; *Masters of Political Thought*, Volume 2, Translated by: A. Ramin, Tehran: Amir Kabir Publishing, 2001. (in Persian)
12. Katouzian, Nasser, *Philosophy of Law*, Tehran: University of Tehran, 1973. (in Persian)
13. Keyvan-Far, Shaharam, *Philosophical Foundations of Legal Interpretation*, Tehran: Sahami Enteshar Company, 2020. (in Persian)
14. Laski, Harold Joseph, *The Rise of Liberty in Europe*, Translated by: Rahmatollah Moghaddam Maraghe'i, Tehran: Majid, 2003. (in Persian)
15. locke, John, Locke on Toleration, Cambridge University Press, 2010.
16. MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Translated by: En Sha' Allah Rahmati, Tehran: Hekmat, 2000. (in Persian)
17. Rahmatollahi, Hossein and Ehsan Agha-Mohammad-Aghaei, *Natural Law and Positive Law and Their Effects on the Structure of Power and Public Law*, Tehran: Majd, 2018. (in Persian)
18. Rahmatollahi, Hossein and Omid Shirzad, *Perfectionism and Neutrality and Their Effects on the Structure of Power and Public Law*. Tehran: Majd, 2012. (in Persian)
19. Rasekh, Mohammad, *Right and Expediency*, Volume 1, Tehran: Tarh-e No, 2002. (in Persian)
20. Rasekh, Mohammad, *Right and Expediency*, Volume 2, Tehran: Nay Publishing, 2013. (in Persian)
21. Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, 1994.
22. Ripert, Georges. *The Moral Rule in Civil Obligations*, Anthology of Law, 1949. (in French)
23. Simonds, N. E. *Law and Morality,* Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.
24. Sophocles, *Antigone*, Translated by: Najaf Dariabandari, Tehran: Agah, 1976. (in Persian)
25. Talebi, Mohammad Hossein, *An Introduction to the Philosophy of Right*, Tehran: Research Institute of Hawzah and University Press, 2014. (in Persian)
26. Waldron, Jeremy. *A Right to Do Wrong***,** The University of Chicago Press, 1983.

Articles

27. Abbasi Hosseini, Ebrahim, "The Role of the State in Culture", *Meshkat Journal*, Issue 35, 1992, PP 47–79. (in Persian)
28. Abdali, Mehrzad, "Analysis of the Concepts of Legal Validity and Legal Norm", *Journal of Humanities Lecturer - Comparative Law Research*, Volume 14, Issue 2, 2010, PP 1–28. (in Persian)
29. Bolinger, Renee Jorgensen. "Revisiting the Right to Do Wrong", *Australasian Journal of Philosophy,* Volume 95, Issue 1, 2016, PP 43-57. https://doi.org/10.1080/00048402.2016.1179654
30. Bowie, N. and R. Simon. "Civil Disobedience: A Reflection on Law and Order", Translated by: Tabassom Atashin Jan, *Strategic Studies Quarterly*, Volume 3, Issue 10, 2000, PP 159–177. (in Persian)
31. Dworkin, Ronald. "Civil Disobedience", Translated by: Mohammad Rasekh, *Kiyan Journal*, Issue 51, 2000, PP 26–35. (in Persian)
32. Ghari Sayyed Fatemi, Sayyed Mohammad, "Analysis of Key Concepts in Contemporary Human Rights: Right, Duty, Freedom, Equality, and Justice", *Legal Research Quarterly*, Volume 4, Issues 33–34, 2001, PP 209–265. (in Persian)
33. Ghari Sayyed Fatemi, Sayyed Mohammad, "Human Rights in the Contemporary World." *National Trust Newspaper*, Issue 989, 2009, PP 27-27. (in Persian)

34. Ghari Sayyed Fatemi, Sayyed Mohammad, “Justificatory and Ethical Foundations of Contemporary Human Rights”, *Legal Research Quarterly*, Volume 5, Issues 35-36, 2002, PP 117–135. (in Persian)
35. Hart, H. L. A. “Positivism and the Separation of Law and Morals”, Translated by: Sayyed Ghasem Zamani, *Political-Economic Information Journal*, Issues 165-166, 2001, PP 74–85. (in Persian)
36. Katouzian, Nasser, “Ethics and Law”, *Quarterly Journal of Ethics in Science and Technology*, Volume 2, Issues 1-2, 2007, PP 85–89. (in Persian)
37. Rasekh, Mohammad, “Theory of Right”, *Quarterly Journal of Fertility and Infertility*, Volume 10, Issue 4, 2009, PP 299-316. (in Persian)
38. Rasekh, Mohammad, Ma’edeh Taskhiri, Alireza Eskandari and Fae’ezeh Ameri. “The Moral Order and Right”, *Legal Research Quarterly*, Volume 22, Issue 87, 2019, PP 17–47. (in Persian) Doi: 10.29252/LAWRESEARCH.22.87.19
39. Shari'at, Farshad and Omid Ghahfarrokhi, “John Locke and the Problem of Happiness”, *Journal of Fundamental Western Studies*, Volume 6, Issue 1, 2015, PP 75-103. (in Persian)
40. Sobhani-Nia, Mohammad Taghi, “Reviewing Jeremy Bentham’s Sevenfold Criteria with Emphasis on Islamic Teachings”, *Journal of Moral Knowledge*, Volume 1, Issue 2, 2010, PP 29–44. (in Persian)
41. Talebi, Mohammad Hossein, “The Origin and Foundation of Human Right”, *Journal of Philosophical Knowledge*, Volume 4, Issue 4, 2007, PP 193–218. (in Persian)
42. Waldron, Jeremy, “Philosophy of Right”, Translated by: Mohammad Reza Zafari, *Political Science Journal*, Issue 18, 2002, PP 149–189. (in Persian)

This page is intentionally
left blank.