

امر اخلاقی و حق

محمد راسخ*

مأنده تسخیری**

علیرضا اسکندری***

فائزه عامری****

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۲۳

چکیده

حق یکی از مهم‌ترین ادعاهای بنیادین هنجاری است که نقشی محوری در تحولات چند صد ساله اخیر در حیات فردی و جمعی آدمیان در سراسر جهان ایفا کرده است. این مفهوم و نهاد، همانند هر مفهوم و نهاد هنجاری، نیازمند موجه‌سازی است. بالاین حال، موجه‌سازی حق به سبب چیستی خاص آن، بسیار دشوار می‌نماید. آیا حق بر بنیاد اخلاق بنا می‌شود؟ برای پاسخ دادن به این پرسش، نخست باید از چیستی امر اخلاقی و نیز چیستی حق پرسید. پرسش از چیستی آن دو، به ویژه اخلاق، ناگزیر بحث را به وجوه مشترک و تمایزبخش آنها از دیگر حوزه‌های مشابه سوق می‌دهد. نقطه تمرکز این نوشتار اما بر ابعاد متمایزکننده امر اخلاقی و حق است. پس از معرفی وجوه ممیز «امر اخلاقی» و «حق»، رابطه منطقی میان این دو را در زمینه موجه‌سازی یا دفاع نظری از حق تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد. این تحلیل و ارزیابی زمینه شناخت و به‌کارگیری دقیق‌تر مفاهیم یادشده را فراهم خواهد آورد.

کلیدواژگان:

اخلاق، امر اخلاقی، حق، موجه‌سازی حق.

* استاد حقوق و فلسفه، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی

** کارشناس ارشد حقوق عمومی

*** دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبائی

**** کارشناس ارشد حقوق و اخلاق زیستی، پژوهشگاه ابن‌سینا

m-rasekh@sbu.ac.ir

m.taskhiri70@gmail.com

alireza.sk.69@gmail.com

faezhameri1362@gmail.com

مقدمه

مفهوم و نهاد حق به سبب نقش مهمی که در حیات فردی و جمعی آدمیان در سراسر جهان ایفا کرده و می‌کنند همچنان محل توجه و اختلاف نظری هستند. بی‌گمان، حق، در صورت اجرا و تضمین عملی، فرد را قادر به تعیین و عملی کردن نقشه اخلاقی مطلوب خود می‌کند. این امر بیانگر وجه تواناساز یا فرصت‌ساز حق است. حق به افراد مجال انتخاب می‌دهد؛ انتخابی که در بسیاری موارد ناشی از باورهای متفاوت اخلاقی آنان است.^۱ بالین‌حال، حق واجد وجه محدودگر نیز است؛ محدودیت بر عمل شخص ثالث، اعم از حکومت یا اشخاص خصوصی.^۲ این وجه از وجوه حق به مثابه حصن و حریم یا سنگری است که از بنیادی‌ترین ادعاهای فردی محافظت می‌کند.^۳ با این همه، اگر حق مجال انتخاب‌های متفاوت و گاه متضاد اخلاقی را برای افراد فراهم می‌آورد، که ثمره‌اش تأمین هم‌زیستی اخلاق‌هاست، پرسشی مهم در باب نسبت میان حق و اخلاق به میان می‌آید: آیا حق می‌تواند خود یکی از مصادیق «امر اخلاقی» باشد، به این معنا که اخلاق مبنای موجهه حق به حساب آ

ید؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان، آن گونه که برخی مدعی شده‌اند،^۴ از حق اخلاقی سخن به میان آورد؟ در همین جا باید متذکر شد که تنها در صورت منفی بودن پاسخ به این پرسش‌هاست

1. Steiner, H. "X-Duty-Free Zones", *Proceedings of the Aristotelian Society* 96 (1), 1996: pp 231-244; and Rasekh, M. "Rights as Building-blocks of Justice", in *Theoretical Foundations of Human Rights*, K. Wellman & M. Habibi Mojandeh (eds.), Qom: Mofid University Publication, 2007: pp. 132-141.

2. Morris, C. "Some Questions About Rights", in A. Marmor (ed.), *The Routledge Companion to Philosophy of Law*, New York: Taylor & Francis Routledge, 2012: pp. 511-527; Vallentyne, P. "Answers to Five Questions on Normative Ethics", in J. Ryberg and T.S. Petersen (eds.), *Normative Ethics: Five Questions*, 2004: pp 195-204; and Steiner, H. and Vallentyne, P. "Libertarian Theories of Intergenerational Justice", in A. Gosseries and L. Meyer (eds.), *Justice Between Generations*, New York: Oxford University Press, 2009: pp. 50-76.

3. Ivison, D. *Rights*, Stocksfield Hall: Acumen Publishing Limited, 2008: 1-5; and Esther, D.R. *The Ethics of Human Rights: Contested Doctrinal and Moral Issues*, Baylor University Press, 2007: 31-33.

4. Wellman, C. *Real rights*, New York: Oxford University Press, 1995: 38-79; Feinberg, J. "In Defence of Moral Rights", *Oxford Journal of Legal Studies* 12(2), 1992: pp. 149-169; Gewirth, A. "Rights and Virtues", *The Review of Metaphysics*, 38(4), →

که می‌توان از «حق بر خطا (اعم از خطای عملی یا فکری)»^۱ سخن گفت. در غیر این صورت، یعنی چنانچه به پرسش‌های یادشده پاسخ مثبت داده شود، مطرح کردن حق بر خطا یا حق بر ناحق موجب بروز مشکل منطقی اجتماع ضدین می‌شود که بدان اشاره خواهیم کرد.

در ادامه، نخست چستی «امر اخلاقی» و «حق» را، به ترتیب، بررسی و سپس ارتباط منطقی / مفهومی و نظری این دو را تحلیل و ارزیابی می‌کنیم. پرسش‌هایی آن خواهد بود که اگر، از لحاظ منطقی و معناشناختی، نتوان پاسخی مثبت به پرسش‌های یادشده داد، چه مبنای مستحکم دیگری برای حق می‌توان جستجو کرد؟

۱. امر اخلاقی

پرسش از «امر اخلاقی»^۲ در واقع پرسش از چستی اخلاق است. ساده‌ترین پاسخ به پرسش از چستی اخلاق آن است که اخلاق راجع به خوب و بد است. در یک سطح، تعریف خوب و بد با برشمردن مصادیق این دو وصف انجام می‌شود. برای نمونه، راستگویی، محبت و دستگیری از ناتوانان خوب هستند و دروغگویی، کینه‌توزی و خودخواهی بد. این روش همان توصیف مرتبه نخست اخلاق (مجموعه اعمال خوب و بد رایج در میان گروهی از آدمیان) است.^۳

با این حال، مجموعه اعمال یادشده مجموعه‌ای باز است؛ بدین معنا که هر عمل ارادی را می‌توان در سیاهه خوب و بد گنجانند و /یا از آن خارج کرد. از این رو، در سطحی دیگر، این مشکل جدی و بنیادین مطرح است که با چه محک و معیاری می‌توان اعمال مشخص و متمایزی را وارد فهرست اعمال اخلاقی (خوب و بد) کرد و اعمال مشخص و متمایزی را بیرون این فهرست نگاه داشت. آیا اساساً چنین تشخیص و تمایزی شدنی است و باید این کار را انجام داد؟ بنابراین، پرسش از چستی اخلاق یا امر اخلاقی به معنای پرسش از وجه یا وجوه ممیز عمل اخلاقی

←1985: 739-762; and Gewirth, A. "Rights and Duties", *Mind* xcvi (No. 387), 1998: pp. 441-445.

1. Waldron, J. "A Right to Do Wrong", *Ethics* 92 (1), 1981: 21-39; and Herstein, O.J. "Defending the Right to do Wrong", *Law and Philosophy* 31(3), 2012: pp. 343-365.

2. the moral

۳. این نوع بیان را سهواً «اخلاق توصیفی» می‌نامند، اما صحیح و دقیق آن است که بیان یادشده در خصوص اخلاق را «توصیف اخلاق» (توصیف اخلاق مرتبه اول، اخلاق رایج میان جمعی از آدمیان) بنامیم.

(خوب یا بد) از دیگر اعمال در دیگر حوزه‌های هنجاری است.^۱ بدین سان، پیداست که عمل ارادی انسان موضوع داوری در حوزه‌های مختلف هنجاری است. داوری‌های هنجاری گوناگونی شدنی است و توصیف‌های دوگانهٔ مختلفی - مانند «خوب و بد»، «درست و غلط»، «مرسوم و نامرسوم»، «پسندیده و ناپسندیده»، «حلال و حرام» و «مجاز و ممنوع» - برای اشاره به آنها به کار بسته می‌شوند. بنابراین، هر «باید» یک «اخلاقی» نیست و ممکن است به حوزهٔ «سیاست»، «آداب و رسوم»، «مد»، «شریعت» و «حقوق» تعلق داشته باشد. بایدهای اخلاقی، سیاسی، آداب و رسومی، مدی، شریعتی و حقوقی هر یک مصداقی از «امر هنجاری» یا بایدانگار هستند. از این منظر، «امر هنجاری» یا «باید» به منزلهٔ «مقسّم» است که هر یک از مصداقی یادشده «قسمی» از آن مقسّم به شمار می‌آیند.

۲. تمییز امر اخلاقی از دیگر هنجارها

تفکیک و تمییز امر اخلاقی از دیگر امور هنجاری، مانند امر حقوقی یا امر سیاسی، در گرو معرفی ویژگی‌های منحصر به امر اخلاقی است. به دیگر سخن، برای جداسازی یک هنجار یا دستور اخلاقی از دیگر انواع هنجارها یا دستورها باید پرسید کدام ویژگی‌هاست که نبود آنها مانع از اخلاقی نامیدن یک هنجار یا دستور می‌شود.

بحث را با نمونه‌ای از کوشش‌های نظری برای تفکیک و تمایز امر اخلاقی، البته در زمینهٔ تفکیک حقوق از اخلاق، آغاز می‌کنیم. در این خصوص، پروفیسور مک کورمیک^۲ امر اخلاقی را یک امر خودآیین^۳، شخصی^۴ و اقناعی^۵ معرفی می‌کند. امر اخلاقی «خودآیین» است بدان معنا

1. Frankena, W. K. "The Concept of Morality", *The Journal of Philosophy* 63(21), 1966: pp. 688-696; Gert, B. "The Definition of Morality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (eds.), 2012, available at:

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition>; and MacIntyre, A. "What Morality is Not", *Philosophy* 32 (123), 1957: pp. 325-335.

2. McCormick, N. "The Concept of Law and 'The Concept of Law'", *Oxford Journal of Legal Studies* 14 (1), 1994: pp. 1-23.

3. Autonomous

4. Personal

5. Discursive

۶. در مقابل، امر حقوقی را یک امر دگرآیین (heterogenous)، نهادی (institutional) و اقتداری (authoritative) می‌نامد.

که داوری نهایی هنجاری از سوی فرد و برای خود اوست. در این قلمرو، هیچ کس به جای دیگری یا برای دیگری اقدام به داوری هنجاری نمی کند، یعنی نباید بکند. خودآیینی می تواند نشان دهد که دیدگاه اخلاقی از پیش تعیین شده نبوده و فاعل اخلاقی به هیچ امر از پیش تعیین شده ای مطلقاً پایبند نیست. خودآیینی امر اخلاقی ترجمه اراده آزاد شخص است که پس از سنجش و تأمل در خصوص هر موضوع و مسئله در نهایت آزادانه و به دور از هر گونه تحمیل و فشار تصمیم گیرنده نهایی است، البته اگر اصلاً بخواهد تصمیمی را اتخاذ کند.^۱ شاید منظور لارمور در کتاب خودآیینی/اخلاق از عبارت «اخلاق برای خود سخن می گوید» معنایی نزدیک به آنچه بیان شد باشد.^۲

امر اخلاقی «شخصی» است؛ یعنی هیچ نهاد یا مرجع غیرشخصی اقدام به داوری اخلاقی نمی کند، یعنی نباید بکند. داوری در سپهر اخلاق از سوی شخص حقیقی انجام می شود، نه شخص اعتباری یا حقوقی (یعنی از سوی یک نهاد مشخص).^۳ امر اخلاقی «اقناعی» است؛ بدان معنا که فقط در صورتی یک هنجار یا دستور اخلاقی پذیرفته می شود که ذهن و ضمیر فرد، با بررسی دلایل له و علیه این هنجار یا دستور، راضی و متقاعد شود. دستور اخلاقی به این دلیل پذیرفته نمی شود که از سوی نهاد یا مرجع خاصی صادر شده است، بلکه به آن دلیل مطاع و پذیرفتنی است که عطش دانایی آدمی را فرونشاند و دلایل پشتیبان آن دستور قوه عاقله فرد را راضی و اقناع نموده باشد؛ یعنی باید قانع کننده باشد.

به دیگر سخن، اخلاق آن راهنمای رفتار است که فرد به مثابه دلیل مقنع می پذیرد و مایل است که دیگران نیز آن را بپذیرند و بدان عمل نمایند. باین حال، در مورد اخیر، او نمی تواند دیگران را وادار به پذیرش کند؛ چرا که عمل اخلاقی مبتنی بر اقناع وجدانی و پذیرش آزادانه فرد به منصفه ظهور می رسد، در غیر این صورت، چیزی جز اجبار و الزام (که نافی گوهر اخلاق است) و، در نتیجه، یک عمل بدون ارزش شکل نخواهد گرفت.^۴ بنابراین، تا هنگامی که هر یک از

1. James, D. "The Relation of Right to Morality in Fichte's Jena State and Society", *History of European Ideas* 35(3), 2009: pp. 337-348.

2. Larmore, Ch., *The Autonomy of Morality*, New York: Cambridge University Press, 2008: p. 88.

3. See also MacCormick, N. "Institutional Normative Order: A Conception of Law", *Cornell Law Review* 82(5), 1997: pp. 1051-1070.

4. Gert, *op. cit.*, pp. 6-7.

افراد بشر متقاعد نشود که انجام این یا آن عمل پسندیده و مطلوب است، بی‌گمان اراده انجام عمل یادشده درون وجود وی شکل نمی‌گیرد.^۱

اقتناع و اراده آزاد، افزون بر مرحله پذیرش و انجام، در هنگام نقض اخلاق نیز باید وجود داشته باشند. یعنی هنگامی که فرد یک دستور اخلاقی را نقض می‌کند، در پاسخ به عمل او خواستار توضیح و توجیه می‌شویم. اگر دو عنصر یادشده (اقتناع و اختیار) یا هر یک از آنها با عمل ناقض اخلاق فرد همراه نباشند، سرزنش اخلاقی او ناممکن یا بسیار خفیف خواهد شد. به همین دلیل، همواره در زمینه و بافت اخلاق پرسش «چرا چنین کردی؟» واجد اهمیت درجه یک است.^۲ هنگامی می‌توان یک عمل را خوب و حسن نامید یا بد و قبیح که این عمل بر اساس اقتناع و خواست درونی و وجدانی انجام شده باشد، نه از ترس ناشی از تهدید یک قدرت.^۳ و^۴ از این رو، اگر اخلاقی‌ترین دستور با قهر و غلبه بر فرد تحمیل شود، گوهر اخلاقی خود را از دست می‌دهد. عمل اخلاقی نمایانگر دآوری‌ای هنجاری از سوی فرد حقیقی، برای خود و برآمده از اقتناع قوه عاقله او، در باب خوبی دستور اخلاقی مربوط به آن عمل است.^۵

بر این اساس، آشکار است که می‌توان و باید وجوه ممیز امر اخلاقی را مشخص نمود. در بسیاری از نوشته‌های نظری و فلسفی در باب اخلاق به همه ویژگی‌های امر اخلاقی، اعم از ویژگی‌های مشترک با دیگر امور هنجاری و غیرمشترک، اشاره می‌شود. در این نوشتار، به سبب لزوم وفاداری به موضوع بحث، ویژگی‌های مشترک را بررسی نمی‌کنیم، اما لازم است به‌اجمال به آنها اشاره نماییم تا بدین وسیله نگاه موجه مبنایی و کلان‌مان در باب اخلاق نیز مشخص

1. Butler, J. "Sermon XI upon the Love of our Neighbor, Fifteen Sermons", Cambridge: Hilliard and Brown, 1726: p. 9.

2. *Ibid.*

۳. هریسون، راس، *حکومت و اخلاق*، ترجمه محمد راسخ، حق و مصلحت، جلد ۱، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳، صص ۱۰۳-۷۵؛ و راسخ، محمد، *ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون*، مجلس و پژوهش، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۵۱، ص ۱۴.

4. Nielsen, K. "Necessity and God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 10 (1-3), 1979: 1-23; and Nielsen, K. "God and the Basis of Morality", *The Journal of Religious Ethics* 10(2), 1982: 335-350.

5 Maccormick, N. "The Concept of Law and 'The Concept of Law'", *Oxford Journal of Legal Studies* 14(1), 1994: pp. 1-7. See also Fletcher, G. P. "Law and Morality: A Kantian Perspective", *Columbia Law Review* 87 (3), 1987: pp. 533-558.

شود. افزون بر این، گفتنی است که این ویژگی‌های مشترک در واقع بنیاد «ارزش» یا مشخصه «هر نظام هنجاری» پذیرفتنی را (اعم از اخلاقی و فرا-اخلاقی) در میان آدمیان تشکیل می‌دهند. در این خصوص، باید گفت امر اخلاقی، همانند هر نظام هنجاری دیگر، «عقل‌بنیاد»، «جهان‌شمول» و «کرامت‌مدار» است. اصول و احکام اخلاق «برآمده از عقل»، «قابل اعمال بر همه آدمیان»، و «دائر مدار حفظ ارزش ذاتی آدمیان» هستند. در نتیجه، دستور اخلاقی یا هر دستور هنجاری فرا-اخلاقی که این ویژگی‌ها را نقض کند دستوری آشکارا ناپذیرفتنی است. این نکته را نیز باید افزود که مشخصات یادشده به هنجارهای سطح کلان مربوط می‌شوند، نه هنجارهای سطح خرد که تحلیل آنها نیازمند مجالی دیگر است.^۱

اکنون، می‌توان گفت که امر اخلاقی با ویژگی‌های «ماهوی»، «طرف‌دار»، «موجد فضیلت»، «مطلوب بالذات» و «فراگیر» بودن از دیگر امور هنجاری متمایز می‌شود.

نخست، امر اخلاقی همواره یک امر «ماهوی» یا «دارای محتوا» است. هر عمل اخلاقی بی‌گمان باید عملی مختارانه باشد، اما وجود اختیار نیست که یک فعل یا ترک فعل را اخلاقی می‌کند؛ چرا که اعمال ضد اخلاقی نیز باید مبتنی بر اختیار یا اراده آزاد فاعل انجام شده باشند تا اساساً بتوان آنها را تقبیح کرد. گام را بلندتر برمی‌داریم و هر عمل هنجاری، اخلاقی یا فرا اخلاقی، را ناگزیر اختیاری می‌دانیم؛ چرا که صدور هر نوع «دستور» یا «باید» ناگزیر بر این فرض استوار است که مخاطب دستور و باید را واجد قدرت انتخاب می‌دانیم.^۲ از این لحاظ، اعمال اخلاقی و ضد اخلاقی برابرند، یعنی هر دو بر «اختیار» بنا می‌شوند. از این رو، فقط هنگامی عملی

۱. هنجارهای سطح خرد ممکن است هر یک از ویژگی‌های یادشده را تا حدی نقض کنند. بدین معنا که مطالعه مردم‌شناختی نشان داده است که همه هنجارهای خرد جهان‌شمول نیستند یا از بسیاری از آنها نمی‌توان به شکل عقلانی دفاع کرد یا احتمالاً برخی از آنها ناقض شأن انسانی‌اند. در این خصوص، گفتنی است که هنجارهای خرد تا جایی که هنجارهای کلان را نقض جدی نکنند، معتبرند، یعنی قابل دفاع‌اند. برای نمونه، ممکن است هنجارهای محلی قابل دفاع عقلانی نباشند، اما ناقض اصول عقلانی نیز نیستند. همچنین، مشخص است که برخی از هنجارهای محلی به سبب شرایط خاص جغرافیایی و اجتماعی زیست‌بوم مربوط شکل گرفته‌اند که اساساً امکان جهان‌شمولی ندارند. در آخر، بی‌گمان هنجارهایی که در راستای نگاه ابزاری به انسان و ناقض ارزش ذاتی او هستند باید تغییر یابند، البته در بافت و زمینه همان زیست‌بوم و به شکلی تدریجی. نکته اخیر بیانگر نگاه بایدانگار به هنجارهای خرد است. در این موارد نباید به صرف توصیف آن هنجارها اکتفاء کرد. توصیف آنها یک امر است، نقد و لزوم اصلاح آنها امری دیگر.

2. "Ought implies can".

را می‌توان اخلاقی به شمار آورد که واجد چیزی افزون بر اختیار باشد. به دیگر سخن، عمل اخلاقی عملی است که بر دو ستون بنا شده است؛ یک ستون را اراده آزاد یا اختیار تشکیل می‌دهد و ستون دیگر را «محتوای عمل». این محتوا باید از جنس خیر و خوبی باشد، نه ضد آن. محتوای عمل است که به مثابه «فصل» منطقی ایفای نقش کرده و عمل اخلاقی را از دیگر اعمال اختیاری، دارای «جنس» منطقی مشترک با خود، جدا می‌کند. به تعبیر برخی، افزون بر لزوم وجود اختیار، لازم است قصد و نیت خیر در عمل وجود داشته باشد؛ یعنی عمل اختیاری باید دارای جهت یا صبغهای خاص باشد، تا بتوان آن را اخلاقی نامید. این جهت یا صبغه به محتوای خاصی نظر دارد که در نظام اخلاقی تعریف شده - مثلاً راستگویی، حق‌جویی یا دستگیری - و به منزله ماده‌ای به شمار می‌آید که به میزانی که عمل مورد نظر از آن ماده تشکیل شده باشد، خوب محسوب می‌شود.

باید افزود که مظروف و محتوای اخلاقی البته بر اساس اقتناع درونی فاعل اخلاقی، که خود یکی از مشارکت‌کنندگان در روش بین‌الذهانی تعیین محتواست، برگزیده می‌شود. شایان ذکر است که یکی از دشوارترین گام‌ها در قلمرو مباحث مربوط به اخلاق همین گام اقتناع بین‌الذهانی است. چرا یک عمل خاص (اعم از فعل و ترک فعل) و نیز خوی انسانی حاصل از آن «خوب» است؟^۱ باری، در قلمرو «امر اخلاقی»، اقتناع وجود دارد؛ اقتناعی که از نوع اقتناع عینی یا بین‌الذهانی، و نه از نوع شخصی، است.^۲ بر این مبناست که اساساً امکان داوری دیگران در خصوص نیت فاعل اخلاقی (که باید معطوف به عملی کردن محتوای مطلوب باشد) و نیز عمل برآمده از آن نیت (که نتیجه عملی کردن آن نیت است) فراهم می‌آید.

دوم، امر اخلاقی یک امر «طرف‌دار» است. با توجه به نکات پیش گفته، آشکار است که دستورات اخلاقی از ابتدا تمایزبخش و جداکننده هستند و به هیچ‌وجه در انتخاب میان مصادیق خوب و بد موضعی بی‌طرفانه نمی‌گیرند. «باید» یا دستور اخلاقی همواره دستور به فعل خوب است و، در مقابل، «باید» ضد اخلاقی دستور به فعل بد. از این رو، این دستورات منطقی نمی‌توانند محور اتحاد و اتفاق نظام‌های اخلاقی رقیب واقع شوند. چگونه می‌توان به انجام فعلی دستور داد

۱. این پرسش («خوب» چیست؟) یکی از دو پرسش به‌غایت دشوار در قلمرو مباحث مربوط به اخلاق است. پرسش دیگر به چرایی اخلاق‌گرایی باز می‌گردد: چرا باید «خوب بودن» را برگزید؟ چرا اساساً باید اخلاقی زیست؟
2. See Gert, B. *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford: OUP, 2005: pp. 96 & 98.

و در عین حال یک نظام اخلاقی دیگر را که به ترک همان فعل دستور می‌دهد، به اتحاد فرا خواند؟ برای عملی شدن این دعوت لازم است یکی از دو نظام دعوت‌کننده و دعوت‌شونده از دستور متضاد خود در خصوص فعل واحد دست بشوید. اگر وحدتی میان آن دو نظام رقیب ممکن باشد، باید به سطحی غیر از سطح اخلاق متعلق باشد. به دیگر سخن، اصل ناظم میان دو اخلاق رقیب نمی‌تواند از درون یکی از آنها بیرون آمده باشد. این اصل لاجرم باید از جنسی دیگر باشد. سوم، امر اخلاقی «موجد فضیلت» است؛ از «باید» اخلاقی انتظار می‌رود پرورنده‌ی خوی نیکو در انسان باشد. به دیگر سخن، امر اخلاقی همواره به دستورهایی با محتوایی خاص و نیز به اعمال و ملکات نفسانی برآمده از آن دستورها اشاره می‌کند.^۱ این فرامین نه تنها انتخاب محتوای عمل اختیاری را به فاعل اخلاقی وا نمی‌گذارد، که این محتوا پیشاپیش به روش بین‌الذهانی یا غیرشخصی تعیین شده است و فاعل یادشده نباید خلاف آن را برگزیند، بلکه آنها در نقطه آغازین بر اعمال و خلقیاتی معین نیز دلالت می‌کنند. دستور اخلاقی صرفاً در پی اعلام و اعلان خود نیست و بی‌گمان باید به شکل‌گیری صفات و ملکات اخلاقی در انسان منتهی بشود، و الا صدور دستور امری پوچ و بی‌حاصل خواهد بود.

بدین ترتیب، از آنجا که امر اخلاقی محتوادر است، عمل اخلاقی به منزله‌ی یک ظرف نیست که انتخاب مظلوف به فاعل اخلاقی واگذار شده باشد. اخلاق همواره واجد محتوای خاص است، ظرف به همراه مظلوف است، خالی از مظلوف نیست. بنابراین، امر اخلاقی همواره در شکل تکلیف به انجام یا ترک یک فعل خاص ظاهر می‌شود. از دیگر سو، صدور این تکلیف صرفاً برای اعلام و اخبار نیست، بلکه برای شکل دادن به خوی و حالتی نیکو در انسان صادر شده است. وجود این خوی نشانگر عمل به آن تکلیف است و صدور آن تکلیف بیانگر لزوم تمرین عمل تکلیفی به منظور شکل دادن به آن خوی است. بی‌گمان، تکلیف و خوی نیکو هر یک به تنهایی

1. Harman, G. *Explaining Value*, Oxford: Clarendon Press, 2000: p. 154;

ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، *الاخلاق و السیر فی مداواه النفوس*، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۹۷۹، صص ۹۱-۷۹؛ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، محقق حافظ عراقی، جلد ۸، بیروت: دار الکتب العربی، بی‌تا، صص ۴۶-۴۷، ۹۶ و ۱۰۵؛ غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۲۴-۲۲؛ و سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح سیدحسین نصر، جلد ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۶۸ و ۱۸۵.

ناقص است و اخلاق از جمع این دو قوام می‌یابد. توضیح آنکه، خوی نیکو بدون تکلیف به عمل خوب به دست نیامدنی است، و تکلیف به عمل خوب بدون شکل‌گیری خوی نیکو پوچ و بی‌حاصل است. به تعبیر ویلیام فرانکنا، «تکالیف بدون فضایل عقیم و فضایل بدون تکالیف نابینا هستند».^۱ در ازای هر تکلیف اخلاقی یک خوی نیکو زیر همان نام وجود دارد و برای هر فضیلت یک دستور هست که چگونگی عمل کردن و رسیدن به آن فضیلت را نشان می‌دهد.

چهارم، امر اخلاقی دال بر امر «مطلوب بالذات» است. «باید» اخلاقی به چیزی دستور می‌دهد که برای خودش، نه برای چیزی دیگر، مطلوب است.^۲ درست است که در یک طبقه‌بندی موسع می‌توان مطلوبات یا ارزش‌های اخلاقی را به دو گروه «خادم» و «مخدوم» طبقه‌بندی کرد و بدین سان گروه اول را در خدمت گروه دوم و به این دلیل ارزشمند دانست، اما در این قلمرو در نهایت برخی ارزش‌ها و «باید»ها ذاتاً خواستنی هستند.^۳ اخلاق به آن ارزش‌ها به خاطر خودشان دستور می‌دهد، نه برای به ظهور رساندن دیگر ارزش‌های اخلاقی. «باید»های مخدوم اخلاقی در واقع «خوب»های اصلی و مبنایی هستند که ممکن است در زمینه‌ها و بافت‌های مختلف تجلی‌ها و شکل‌های گوناگون به خود بگیرند.

پنجم، اخلاق، به شرحی که آمد، یک نظام «فراگیر» است. دستورها و بایدهای اخلاقی نه تنها دربرگیرنده «رابطه‌اختیاری» انسان با دیگر انسان‌ها و موجودات است، بلکه شامل این رابطه با خود هم می‌شود. در نگاهی دقیق، حتی در فرایندی که آدمی اراده‌آزاد خود را در رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها یا موجودات به کار می‌گیرد، آگاهانه یا ناآگاهانه با خود در گفتگوست تا به نتیجه و باوری برسد که، در ترکیب با آن اراده، بتواند «عمل» کند. مبنای این نتیجه یا باور همانا اقناع پیش‌گفته در خصوص خوب یا بد بودن عمل مورد نظر است. طرفه آنکه، ابن‌سینا در توضیح حکمت عملی می‌گوید: حکمت عملی یا در خصوص تنظیم مشارکت انسانی است، که خود به دو گروه مشارکت عام (علم سیاست مدینه) و خاص (علم تدبیر منزل) تقسیم می‌شود؛ یا در مورد تنظیم حال شخص واحد در تزکیه نفس و تصفیه ذهن خود (علم اخلاق). به تعبیر ملاصدرا، دو

1. Frankena, W. *Ethics*, 2nd Ed. USA: Prentice-Hall, 1973: p. 130.

2. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. Roger Crips, Cambridge: CUP, 2004: Book X, ch. 2, pp. 184 & 193; and Cicero, M.T. *On Moral Ends*, ed. J. Annas, trans. R. Woolf, Cambridge: CUP, 2004: p. 138.

3. See, for instance, Ross, W.D. *The Right and The Good*, ed. P. Stratton-Lake, Oxford: OUP, 2007: pp. 67-74 & 112-133.

نوع اول زیر یک قسم آمده‌اند؛ زیرا به معامله با دیگری و اصلاح امور خارجی («المعامله مع الغير و اصلاح الخارجیات») ربط می‌یابند، برخلاف اخلاق که به معامله با خود و اصلاح امور داخلی («المعامله مع النفس و اصلاح الداخلیات من القوى الشهویه و الغضیبیه و الوهمیه») باز می‌گردد.^۱ باری، یکی از ویژگی‌های پیش‌گفته نیازمند توضیح بیشتر است. به دیگر سخن، لازم است به ویژگی نخست امر اخلاقی بازگردیم و از محتوا و معنای آن بپرسیم. خوب یا بد چگونه محتوایی دارد؟

امر اخلاقی یا «خوب»، در تاریخ اندیشه اخلاقی، به معانی گوناگون به کار رفته است. یکی از آن معانی به سنت فضیلت تعلق دارد که از سوی فیلسوفان یونان باستان مطرح شد. از نظر آنان، هدف اصلی زندگی سعادت بود که با کسب فضیلت به دست می‌آمد. عمل مبتنی بر فضیلت مطلوب بالذات تلقی می‌شد که روی دیگر سکه خوشبختی بود. از طرفی، فضیلت به معنای به‌کارگیری عقل برای رسیدن به حد اعتدال در استفاده از قوای انسانی (میان افراط و تفریط)، به گونه‌ای که به یک ملکه نفسانی تبدیل شود، تعریف می‌شد.^۲ نظریه فضیلت در باب خوبی (یا امر اخلاقی) به روش‌های گوناگون، فرادینی و دینی، از سوی دیگر متفکران یونان باستان،^۳ نویسندگان مسیحی قرون وسطا^۴ و جدید^۵ و نیز محققان مسلمان از ابتدا تاکنون بیان و شرح

۱. صدرالدین شیرازی، محمد، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا*، به کوشش نجفقلی حبیبی، جلد ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲، صص ۲۲-۲۱.

2. See, for instance, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. Roger Crips, Cambridge: CUP, 2004: Book I, chs. 2, 7 & 8, Book II, ch. 2 and Book X, chs. 6-7.

3. See Plato. *The Republic*, trans. T. Griffith, in G.R. Ferrari (ed.), Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: CUP, 2013: Books IV & VI; Plato. *Meno*, trans. B. Jowett, Gutenberg Project, 2013, <http://www.gutenberg.org/files/1643>, pp. 3-21; Irwin, T. *Plato's Ethics*, Oxford: OUP, 1995: pp. 272-273 & 334-342; and Irwin, T. *The Development of Ethics*, Oxford: OUP, 2007: Vol. 1, pp. 83-84.

4. Augustine, *AUGUSTINE: CONFESSIONS*, trans. A.C. Outler, 1955, <https://www.ling.upenn.edu/courses/hum100/augustineconf.pdf>, Books One, Two and Thirteen; Irwin, T. *The Development of Ethics*, Oxford: OUP, Vol. 1, 2007: pp. 504-511 (on Aquinas); and Spade, P.V. and Panaccio, C. "William of Ockham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/>, Part 7;

5 See, for example, Schleiermacher, F. *Lectures on Philosophical Ethics*, trans. L.A. Huish, ed. R.B. Loudon, Cambridge: CUP, 2002: paras. 83-86; MacIntyre, A. *After Virtue: A Study of Moral Theory*, 3rd Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre→

شده است. از مسلمانان قرون اولیه که در این خصوص دست به قلم بردند - مانند جاحظ که خُلق و خوی را «حالتی از نفس که، به موجب آن، انسان افعال خود را بدون فکر و اختیار انجام می‌دهد» تعریف کرد و کسب خلیقات محموده را از طریق مهار عقلانی قوای انسانی با ریاضت و تمرین اعلام می‌نمود،^۱ فارابی که به صراحت سعادت را غایت نفس آدمی و مساوق خلیقات جمیله معرفی کرد^۲ و ابن مسکویه که تصویری کاملاً ارسطویی از سعادت و فضیلت و قاعده اعتدال ارائه نمود^۳ - تا نویسندگان متأخر همگی نظریه فضیلت را به نحوی از انحا شرح و تفصیل کرده‌اند.^۴

معنای دیگری که از خوب و بد ارائه شده است به پیامدی خاص برای عمل نظر دارد که بر آن اساس عمل را خوب یا بد می‌نامد. برای نمونه، در دنیای باستان، اپیکوریان لذت را آغاز و

← Dame Press, 2007; and Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge, 2006: pp. 50-51.

^۱ الجاحظ، ابوعثمان بن بحر، **تهذیب الاخلاق**، تعلیق ابراهیم بن محمد، طنطا: دار الصحابه للتراث، ۱۹۸۹، صص ۱۵-۴۰ و ۴۰: «ان الخلق هو حال النفس، بها يفعل الانسان افعاله بلا رويه لا اختيار» (ص ۱۳).

^۲ فارابی، ابونصر، **رساله التنبيه على سبيل السعاده**، محقق سبحان خلیفات، عمان: الجامعه الاردنيه، ۱۹۸۷، صص ۱۹۱-۱۷۷: «أن السعاده هي غايه ما يتشوقها كل انسان» (ص ۱۷۷) «فخلق الجميل و قوه الذهن هما جميعا الفضيله الانسانيه ... ان الاخلاق كلها ... هي مكتسبه ...» (صص ۱۸۹-۱۸۷): و فارابی، ابونصر، **تحصيل السعاده**، بيروت: دار و مكتبه الهلال، ۱۹۹۵، صص ۶۰-۵۹.

^۳ ابن مسکویه رازی، **تهذیب الاخلاق**، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۱، صص ۹۲-۶۷.

^۴ برای نمونه، نک: ابن حزم اندلسی، **الاخلاق و السیر فی مداواه النفوس**، صص ۹۱-۷۹؛ غزالی، **احیاء علوم الدین**، جلد ۸، صص ۴۶-۴۷، ۹۶ و ۱۰۵؛ غزالی، **کیمیای سعادت**، صص ۲۳-۲۲؛ سهروردی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، جلد ۳، صص ۶۹-۶۸ و ۱۸۵؛ ابن عربی، **محی الدین، تهذیب الاخلاق**، محقق عبدالرحمن حسن محمود، قاهره: عالم الفکر، بی تا، صص ۱۵-۱۲ و ۴۴؛ نصیرالدین طوسی، **محمد بن محمد، اخلاق ناصری**، تهران: نشر علمیه اسلامی، ۱۴۱۳ ق، صص ۱۵ و ۳۴؛ صدرالدین شیرازی، **محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۴۱۰ ق، جلد ۹، صص ۹۲-۹۰؛ فیض کاشانی، **محمد محسن، الحقائق فی محاسن الاخلاق**، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۳۹۹ ق، صص ۶۱-۵۹؛ نراقی، **محمد مهدی، جامع السعادات**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۲۰۹ ق، جلد ۱، صص ۵۹-۴۱؛ و طباطبائی، **سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق، جلد ۱، صص ۳۵۴-۳۵۵.

انجام زندگی دانسته و آن را نخستین خوب طبیعی به شمار می‌آورند.^۱ این نگاه در قرون جدید رواج بیشتری یافت. توماس هابز در ضمن تحلیل خود در باب «بایدها» به اشاره آورد که رغبت یا نفرت آدمیان معیار خوبی یا بدی امور است.^۲ اسپینوزا افعالی را که به انسان و دیگران نفع می‌رساند، خوب دانست و خیر را به معنای چیزی که یقین داریم برای ما مفید است اعلام نمود.^۳ جان لاک نیز بر این باور بود که خوب و بد چیزی جز لذت و الم نیست.^۴ روایت لذت‌گرا از پیامدگرایی اخلاقی را جرمی بتنام به شکلی گسترده و پیچیده در قالب اصل «مطلوبیت» بیان کرد و سپس جان استوارت میل با معرفی صورت‌بندی «خوشبختی بیشتر برای شمار بیشتر» آن را تکمیل نمود.^{۵ و ۶}

سومین معنا در باب خوبی بر «اراده خیر» تمرکز دارد و آن را خوب بالذات می‌داند. از این منظر، اراده خیر اراده‌ای است که از حس انجام وظیفه برمی‌خیزد، نه برای تحصیل هیچ غرض دیگری. بنابراین، عمل اخلاقی عملی است که بر نفس تکلیف بنا و از آن ناشی می‌شود، نه تحصیل سود یا نیل به هدفی دیگر. اخلاق در این معنا یک اخلاق وظیفه‌گراست. بدین سان، در

1. Algra, K. *et al. The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: CUP, 1999: 644-649.

2. Hobbes, T. *Leviathan*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford: OUP, 1996: pp. 109-110.

دیوید هیوم نیز خوبی و بدی را حس و عاطفه آدمی ارجاع داد. نک:

Hume, D. *Moral Philosophy*, ed. and intr. G. Sayre-McCord, Cambridge: Hackett Publishin Company, 2006: pp. 259-270.

۳. اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۳، صص ۱۹۸-۲۰۱ و ۲۲۷-۲۲۰.

4. Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1990: pp. 336.

5. Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000: pp. 14-15; and Mill, J.S. *Utilitarianism*, Auckland: The Floating Press, 2009: pp. 14-22. See also Moore, G.E. *Principia Ethica*, Cambridge: CUP, 1903: pp. 107-109; and Rachels, J. *The Elements of Moral Philosophy*, 4th Ed. Birmingham: University of Alabama, 1998: chs. 7-8 & 14.

۶. با آنکه در این جستار در مقام ارزیابی نظریه‌های رقیب در باب معنای امر اخلاقی نیستیم، لازم است، در خصوص نظریه پیامدگرا، به‌اجمال گفت که این نظریه فاقد ویژگی‌های «مطلوبیت بالذات»، «موجدیت فضیلت» و «فراگیری» از ویژگی‌های پنج‌گانه یادشده در بالاست و، از این رو، شاید بتوان در «اخلاق» بودن این نظریه تردید افکند. پیامدگرایی بیشتر دل‌مشغول امر «مطلوب»، نه لزوماً «خوب»، و شبیه به دستگاه محاسبات (*calculus*) مرتبط با آن امر است.

این معنا، کوشش اصلی باید بر تبیین و تشریح اراده خیر تمرکز یابد. برای نمونه، اراده خیر نباید در سلسله علل و معلولات مادی بگنجد؛ چرا که در این صورت عمل نه برآمده از نفس وظیفه که وابسته به نتیجه حاصل در سلسله یادشده خواهد شد. این وظیفه در حقیقت دستور عینی و مطلق عقل به فاعل اخلاقی است.^۱

اینک، با توجه به بیان بالا در خصوص وجه ممیز «امر اخلاقی»، لازم است از چیستی «حق» بپرسیم. با بیان وجه یا وجوه ممیز «حق» زمینه بررسی نسبت میان آنها فراهم خواهد شد.

۳. حق

پیش از بررسی چیستی حق، باید از معنای «حق» در بحث حاضر پرسید: در اینجا، کدام معنای حق در مد نظر است؟ پاسخ آن است که حق در معنای جدید کلمه، یعنی «حق داشتن»، در مد نظر است.^۲ اما، معنای «حق داشتن» در مقابل «حق بودن» آشکار می‌شود. «حق بودن» یا «بر حق بودن» بدان معناست که سخن یا عمل فرد بر اساس موازین ماهوی اخلاقی یا معیارهای صدق معرفتی صحیح و صادق است. اگر کسی در پاسخ به یک پرسش سخن راست بگوید یا اگر گزارشی منطبق با واقعیت بدهد، گفته می‌شود او بر حق است. وی بر حق است چون راست گفته است. راست‌گویی نیز سخنی بر حق است. همچنین، او بر حق است چون در

1. Kant, I. *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, in M.J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*, Cambridge: CUP, 1996: 50-55 & 380; and Ross, D.W. "The Nature of Morally Good Action", *Proceedings of the Aristotelian Society* (29), 1928: p. 252.

۲. در خصوص زمینه و تاریخ پیدایش این معنا، نک:

Friedman, L. M. (1971), "The Idea of Right as a Social and Legal Concept", *Journal of Social Issues*, 27(2), pp. 189-198; Reid Jr. and Charles J. (1998), "Medieval Origins of the Western Natural Rights Tradition: The Achievement of Brian Tierney", *Cornell Law Review*, 83(2), pp.437-463; Melden, A. I. (1988), *Rights in Moral Lives*, Berkeley: University of California Press, pp. 146-148; Edmundson, W. A. (2012), *An Introduction to Rights*, 2nd ed., New York: Cambridge University Press, p. 4; Golding, M. P. (1982), "Natural Rights Theories: Their Origin and Development by Richard Tuck Review by: Martin P. Golding", *Journal of Political Theory*, 10(1), pp. 152-157; and Guest, S. (1981), "Natural Rights Theories: Their Origin and Development by Richard Tuck Review by: Stephen Guest", *The Cambridge Law Journal*, 40(1), pp. 168-171.

طبیعت‌شناسی سخنی گفته که منطبق با واقع است. گزاره‌های معرفتی منطبق با واقع صادق و بر حق‌اند.

در مقابل، «حق داشتن» بدان معناست که در برخی موارد ادعای فرد، فارغ از محتوای آن، باید تضمین شود.^۱ در این موارد، به محتوای ادعا یا سخن یا عمل فرد توجه نمی‌شود، محتوا به فرد واگذار شده و همه توجه به حمایت و تضمین ادعای اوست. برای نمونه، ادعای فرد آن است که باید بتواند آنچه را که در ذهن و درونش می‌گذرد بیان کند و هیچ اجبار و الزامی بر ترک این بیان بر او غلبه نیابد. در اینجا، صرف «آزاد بودن در بیان ذهن و درون خود» مهم است، نه محتوای آن. یا آنکه، فرد مدعی آن است که باید بتواند حقیقت را بجوید و تکلیف به ترک این جستجو نداشته باشد. در اینجا نیز محتوای آنچه فرد در جستجوی حقیقت به دست می‌آورد، مطمح نظر نیست، بلکه نفس «آزادی جستجوی حقیقت» و عدم الزام و دوری از ایجاد مانع در این خصوص مهم است. حال، ممکن است نتیجه به کارگیری استحقاق فرد، در بیان ذهن خود یا جستجوی حقیقت یا هر عمل دیگر، نتیجه‌ای برحق نباشد، یعنی معیارهای ماهوی مربوط را تأمین نکند. نفس بیان یا جستجو یا انجام عملی خاص است که فرد بدان استحقاق دارد، یعنی حق دارد، هر چند محتوای آنها ناحق باشد.

آری، در معنای جدید، هنگامی که عنوان حق را بر عملی اطلاق می‌کنیم، همواره قصد داوری اخلاقی نداریم و در برخی موارد صرفاً می‌خواهیم بدانیم آیا اقدام فرد در انجام آن عمل، فارغ از محتوای اخلاقی عمل، اقدامی قابل دفاع است یا خیر. از این رو، در معنای جدید، محتوای اخلاقی عمل فرد در «حق داشتن» او تأثیری ندارد.^۲ به بیان مختصر، کاملاً ممکن است که فرد

۱. بی‌گمان یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌ها به دلیل و توجیه «لزوم تضمین برخی ادعاهای افراد بشر، فارغ از محتوای آن ادعاها» بازمی‌گردد. چرا باید چنین ادعاهایی را تضمین کرد؟ این امر در «نظریه یا فلسفه حق» به معنای دقیق کلمه بررسی می‌شود. در فلسفه حق به پرسش از چرایی حق پاسخ داده می‌شود. در این خصوص، برای نمونه، نک: راسخ، محمد، **نظریه حق، حق و مصلحت**، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۲۴۵-۲۶۸؛ و راسخ، محمد، **درس‌گفتارهای فلسفه حق و فلسفه حقوق عمومی**، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، ۱۳۹۴، صص ۶۲-۹.

۲. راسخ، پیشین، ۱۳۹۴، صص ۱۵-۲۲؛ و پی.گلدینگ، مارتین، **مفهوم حق (۱): درآمدی تاریخی**، ترجمه محمد راسخ، **حق و مصلحت**، جلد ۱، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳، صص ۱۹۳-۱۸۵.

حق داشته باشد، اما برحق نباشد.^۱ به دیگر سخن، با توجه به توضیح پیش گفته، عبارت «حق بر ناحق» عبارت بامعنایی است و به درستی می‌توان گفت فرد حق بر ناحق دارد. این نکته در سخن برخی فیلسوفان زیر عنوان «حق بر انجام خطا» یا «حق بر خطا بودن» آمده است.^۲

بر اساس معنای مورد نظر از حق، باید تأکید کرد که یکی از پیامدهای «حق داشتن» آن است که با محتواهای گوناگون و متضاد سازگار است. اعمال و به‌کارگیری «حق داشتن» هم ممکن است به سخن یا عملی خوب منتهی شود و هم به سخن یا عملی بد. پیشاپیش هیچ تضمینی به برآمدن سخن و عمل خوب از اعمال «حق داشتن» وجود ندارد. حق بر مالکیت را در نظر آورید. این حق به معنای به رسمیت شناختن سلطه انحصاری بر مال مورد نظر برای صاحب حق است. معنای به رسمیت شناختن سلطه انحصاری بر مالی مشخص برای فرد آن است که فرد استحقاق به‌کارگیری مال یادشده را به شکلی که خود می‌پسندد، دارد. می‌تواند مالش را در موارد اخلاقی یا ضد اخلاقی خرج کند. هر یک را که برگزیند تأثیری بر حق بر مالکیت او ندارد. می‌توان مال دار بود و دارایی خود را در راه خیر خرج کرد، یا آن را در راه شر به کار گرفت. هیچ یک از آن دو تأثیری بر اصل حق بر مالکیت ندارد. بنابراین، حق بر مالکیت به‌روشنی با دو امر متضاد خوب و بد قابل جمع است.

در این معنا، حق دل مشغول افراد است، کسانی که به اخلاق‌ها و ایدئولوژی‌های گوناگون معتقدند، و توجهش به ماده و محتوای آن اخلاق‌ها و ایدئولوژی‌ها نیست. در واقع، حق برای تنظیم روابط صاحبان آن اخلاق‌ها و ایدئولوژی‌ها در کار است و نمی‌خواهد اختلافات معرفتی و ماهوی میان این نظام‌های اخلاقی و ایدئولوژیک را حل و فصل کند. مهم فراهم آوردن حریم

۱. راسخ، محمد، «حق» و «تکلیف» در عصر قدیم و جدید، حق و مصلحت، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۲۳۰ و ۲۳۱؛ و قاری سیدفاطمی، محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، جلد ۱، تهران: شهر دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۸، صص ۲۷-۲۸. همچنین، نک: بیکس، برایان، فرهنگ نظریه حقوقی، ترجمه محمد راسخ و همکاران، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳، چاپ دوم، صص ۱۵۷-۱۵۸.

2. Audi, R. "Wrongs Within Rights", *Philosophical Issues* 15 (1), 2005: pp. 121-139; and Herstein, *op. cit.*

تضمین شده و امن برای صاحبان آنهاست. به یک تعبیر، حق حصه‌ای از قدرت مهار و سلطه بر رفتار افراد را به خود آنان اعطا می‌کند.^۱

شایان ذکر است که حق، همانند دیگر امور هنجاری، باید در سطح کلان ویژگی‌های سه‌گانه مشترک پیش‌گفته («عقلانیت»، «جهان‌شمولی» و «کرامت‌مداری») را تأمین کند. اگر واجد این ویژگی‌ها نباشد، اساساً یک ادعای بایدانگار ناموجه و ناپذیرفتنی است. در جای خود نشان داده می‌شود که حق یک امر «عقل‌بنیاد»، «جهان‌شمول» و «کرامت‌مدار» است. حق یکی از بهترین ابداعات انسان در راستای حفظ کرامت و فاعلیت خود بوده است. اینک، باید پرسید چه چیزی است که حق را از دیگر ادعاها یا امور هنجاری جدا و متمایز می‌کند؟

می‌توان گفت وجه ممیز حق آن است که در خصوص عمل آدمی به منزله زمینة و ظرف ایفای نقش می‌کند. در قلمرو حق، چنانکه آمد، از محتوای عمل صاحب حق پرسش نمی‌شود و با آن کاری نیست. حق در پی تضمین برخی از ادعاهای فرد است. این ادعاها هم به اعمال اراده آزاد او مربوط می‌شوند و هم به سهم و بهره‌ای از منابع و امکانات. محتوای عمل برآمده از اعمال اراده آزاد فرد یا جهت و هدف بهره‌گیری از سهم اختصاص داده شده به او در مد نظر نیست. به دیگر سخن، ادعای تضمین‌شده فرد (=حق) ادعایی محتوای بی‌طرف است و لازم نیست واجد محتوای اخلاقی خاصی باشد.^۲ این محتوا به روش غیرعینی یعنی روش شخصی (از سوی خود صاحب حق) تعیین می‌شود، که می‌تواند محتوایی ضداخلاقی باشد. به دیگر سخن، محتوای آن ادعاها به روش سوپراکتیو (شخصی یا ذهنی) تأمین می‌شود و کاملاً ممکن است ناقض مقتضای اخلاق باشد. از این رو، عمل برآمده از حق لزوماً نباید شامل نیت و محتوای خیر باشد.

افزون بر آنکه حق محتوای اخلاقی خاصی ندارد و، بر این اساس، باید گفت که حق یک امر «اخلاقاً بی‌طرف»، «غیراخلاقی» یا «اخلاق‌گریز» است. در یک کلمه، ویژگی دوم حق آن است که، برخلاف اخلاق، طرف‌دار نیست. در نقطه آغازین خود و فی‌حد ذاته نسبت به محتوای خیر و شر یا خوب و بد بی‌طرف است، امکان جمع شدن با هر یک از آن دو را دارد. از این رو، حق مبنای شکل‌گیری شیقی ثالث در میان شقوق متصور در عالم بایدها بوده است. از گذشته دور، امور

1. Hart, H. L. "Are There Any Natural Rights?", *The Philosophical Review* 64(2), 1955: pp. 175-191.

2. Marmor, A. *Law in the Age of Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2007: pp. 215-230.

بایدانگار به شکل متعارف و مألوف به دو شق «اخلاقی» (اخلاق‌گرا)^۱ و «ضد اخلاقی» (اخلاق‌ستیز)^۲ تقسیم می‌شدند، اما، با ظهور مفهوم جدید حق، شق سومی در افق اندیشه بشر ظاهر شد: «غیر اخلاقی» (اخلاق‌گریز)^۳. حق توجه خود را به آن گونه از امور هنجاری معطوف می‌دارد که اساساً معروض داوری اخلاقی و ضد اخلاقی واقع نمی‌شوند. آنها در سطح و لایه‌ای دیگر قرار دارند و لذا نیازمندند به نظریه‌ای متناسب با چیستی خود.

ویژگی سوم حق آن است که مطلوب بالذات نیست. حق یکی از بهترین روش‌ها یا ابزارهایی بوده که در سیر تطور تاریخی حیات آدمی به او کمک کرده است به برخی اهداف و آمال بسیار مهم خود برسد. ارزش ذاتی انسان، استقلال رأی یا خودآیینی، آزادی و حداقل منابع مورد نیاز برای زیستن به مثابه یک موجود ذاتاً ارزشمند از جمله ارزش‌های بنیادینی بوده‌اند که حق بهتر و مؤثرتر از هر روش و ابزار دیگری برای برآوردن آنها عمل کرده است. حق ارزش آلی دارد، نه ذاتی، بدان معنا که کاملاً متصور و ممکن است که روزی با فراهم آمدن شرایط و ترتیباتی بتوان آنچه را که حق در پی تأمین و تضمینش بوده بدون این ابزار یا روش به دست آورد.

ویژگی چهارم حق به نسبتش با فضیلت بازمی‌گردد. بر خلاف اخلاق، حق در پی ایجاد خوی نیکو یا اراده خیر در آدمی نیست. به عکس، هنگامی حق در جامعه به رسمیت شناخته شده و اجرایی می‌شود که پیشاپیش برخی فضایل اخلاقی، که مهم‌ترین شان «فضیلت عدالت‌خواهی» است،^۴ در میان اکثریت اعضای جامعه شکل گرفته باشند. حق منتفع از خوی نیکوی عدالت‌خواهی است، اما خوی نیکوی خاصی را در ضمیر اخلاقی انسان آبیاری نمی‌کند. بی‌گمان، می‌توان تصور کرد که کسانی برای استفاده ضد اخلاقی از حق، امکان و احتمالی که پیشتر آمد، از آن دفاع کنند، چنانکه کسانی برای کاربرد اخلاقی از آن. یکی از مهم‌ترین کارکردهای حق همانا شکل‌دهی به نوعی تربیت مدنی است که بر آن اساس آدمیان تمرین می‌کنند، «احتمال»

1. moral
2. immoral
3. amoral

۴. دقت نظر و تفکیک ظریف میان «فضیلت عدالت‌خواهی» و «عدالت» نقشی بسیار مهم در نظریه‌پردازی در حوزه بایدها (نظریه ارزش - axiology) ایفا می‌کند. اولی یک فضیلت اخلاقی است، اما دومی نه. کاملاً متصور و ممکن است که کسی بداند عدالت چیست، اما عدالت‌خواه نباشد یا عدالت‌خواه باشد، ولی نداند عدالت چیست. آری، عدالت‌خواهی در زمره فضایل اخلاقی قرار دارد، که در ادبیات دینی خداوند بر زبان پیامبرانش به آن امر می‌کند، اما عدالت در طرازی دیگر متفاوت با اخلاق واقع است که امر الهی پیش‌گفته در خصوص چیستی آن ساکت است.

وقوع ضداخلاق را بپذیرند تا اساساً «امکان» اخلاقی زیستن برای آنان فراهم باشد. به دیگر سخن، ردیلت و فضیلت از آبشخور حق به یک اندازه سیراب می‌شوند و به همین دلیل وجود حق برای اخلاقی زیستن لازم است.

پنجم، لازم است به‌اشاره اضافه شود که حق بخشی از روابط میان آدمیان، یعنی بخشی از مشارکت انسانی، را تنظیم می‌کند. به دیگر سخن، نه تنها حق به رابطه آدمی با خود کاری ندارد، بلکه حتی همه انواع روابط میان آدمیان را نیز در بر نمی‌گیرد. تنظیم حق‌مدار نیز با تنظیم اخلاقی بسیار متفاوت است. حق در عمل ناگزیر از اتکا به قدرت سیاسی است، حال آنکه اخلاق این چنین نیست.

با توجه به تصویری که از حق و وجوه ممیز آن ارائه شد، آیا رابطه‌ای معنادار و قابل دفاع میان امر اخلاقی و حق وجود دارد؟ از چه رابطه‌ای در این خصوص می‌توان دفاع کرد؟

رابطه امر اخلاقی و حق

چنانکه آمد، برای آنکه امر اخلاقی و حق اساساً نشانگر امور هنجاری قابل دفاع و پذیرفتنی باشند باید حداقل منطبق با سه ویژگی مشترک میان همه امور هنجاری باشند. در سطح کلان، هر یک از آنها باید «عقل‌بنیاد»، «جهان‌شمول» و «کرامت‌مدار» باشد. آن گونه ادعاهای اخلاقی یا حق‌مدار که ناقض این ویژگی‌های بنیادین هستند، به‌آسانی قابل رد و انکارند.

از دیگر سو، وجوه ممیز اخلاق یا امر اخلاقی، از دیگر امور هنجاری، آن است که همواره بیانگر امور ماهوی، طرف‌دار گزینه خوب، موجد فضیلت، مطلوب بالذات و فراگیر است. مهم‌ترین نکته آن است که امر اخلاقی همواره بر مظلوف و محتوایی خاص دلالت کرده و به عملی شدن آن دستور می‌دهد. در مقابل، وجوه ممیز حق از دیگر امور هنجاری، آن است که همواره بیانگر امور محتوای بی‌طرف، اخلاق‌گریز، آلی، مؤخر بر فضیلت و غیرفراگیر است. مهم‌ترین نکته در اینجا آن است که حق بر ظرف و زمینه‌ای دلالت می‌کند که درون آن می‌توان، به تشخیص صاحب حق، مظلوف و محتواهای اخلاقاً گوناگون و متضاد جای داد.

بر این اساس، امر اخلاقی همواره تجلی‌گاه یک امر «خوب» یا امر خیر است، حال آنکه حق با هر دو محتوای خوب و بد قابل جمع است. به دیگر سخن، چنانکه پیشتر آمد، حق یک امر

«اخلاق‌گریز» (و نه اخلاق‌ستیز) است. از این رو، به جرئت و جدیت می‌توان گفت امکان منطقی جمع امر اخلاقی و حق نیست.

توضیح آنکه، اعمال حق همواره دربردارنده یک گزینه ضداخلاقی است و کاملاً ممکن است؛ چنانکه در عالم واقع نیز مکرر اتفاق افتاده و می‌افتد، صاحب حق، با اعمال حق، عملی ضداخلاقی مرتکب می‌شود (مثلاً به کارگیری مال برای التذاذهای ضداخلاقی یا در پشتیبانی از آدم‌کشان یا زورگویان). در این صورت، چنانچه حق را امری اخلاقی بدانیم، با مشکل «اجتماع ضدین» روبه‌رو خواهیم شد. به تأکید، امر اخلاقی همواره واجد محتوای خوب است، حال آنکه حق گاه با محتوای بد همراه است، یعنی عمل برآمده از حق ممکن است عملی ضداخلاقی باشد. چگونه اخلاق می‌تواند با ضد خود جمع بشود؟

امتناع منطقی جمع شدن امر اخلاقی و حق نشانگر آن است که حق متعلق به نوع دیگری از امور هنجاری است. حق از مصادیق «امر سیاسی»^۱ است. امر سیاسی در سطحی دیگر از امور بایدهنگار و هنجارهای انسانی واقع است. کشف یا اختراع مفهوم حق در اواخر قرون وسطا و اوایل قرون جدید، در حقیقت، توجه به نوع دیگری از روابط و امور اعتباری و تدوین نظری این نوع از «اعتبار» و «باید» بوده است. تا آن زمان، همواره وقتی از حق سخن می‌رفت فقط به معنای اخلاقی نهفته در این مفهوم، یعنی «خیر» و «خوبی»، توجه می‌شد. به همین معنا بود که سقراط در گفتگوی کریتو^۲ فرار از زندان را حق نمی‌دانست، یعنی اخلاقی نمی‌دانست. اما در دوران جدید، نگاه‌ها متوجه معنایی دیگر از این مفهوم شد.

هنگامی که مسیحیان فرانسویان با ارباب کلیسای کاتولیک وارد گفتگو و استدلال شدند که سیر کردن گرسنگان اخلاقاً لازم است و لذا، حال که اموال خودمان تمام شده، باید بتوانیم اموال کلیسا را بفروشیم و خرج گرسنگان کنیم، کلیسائیان کاتولیک گفتند که درست است که این کار «خوب» و «خیر» است، اما «حق» خود ماست که درباره اموال مان تصمیم بگیریم، شاید نخواهیم گرسنگان را سیر کنیم! ناخودآگاه معنایی دیگر از حق از درون مناسبات و تعاملات عملی و نظری سر بر آورد. مال‌داران مدعی بودند «حق دارند» که «بر حق نباشند». حق در

1. the political
2. Crito

عبارت اول از نوع «امر خوب»^۱ یا «خیر» نبود، از نوع «امر درست»^۲ یا «حق» در معنای جدید کلمه بود؛ حق در عبارت دوم از نوع «امر خوب» یا «خیر» بود. مدت‌ها طول کشید تا هر دو معنای «حق» و «خیر» - همان «حق داشتن» و «حق بودن» یا «حق شخصی» و «حق عینی» - در حیات اجتماعی و سیاسی آدمیان رواج عام بیابد.

در یک کلمه، حق در معنای «حق بودن»، در سطح «امر خوب» یا «خیر» واقع است و در برابر «امر بد» یا «شر» قرار می‌گیرد؛ اما «حق داشتن» در سطح «امر درست» یا «امر سیاسی» یا «حق» (به معنای دقیق امروزی) واقع است و مقابل آن «امر نادرست» قرار دارد، نه لزوماً امر بد. بر این اساس، شق سومی که پیشتر ذکر آن آمد، یعنی شق «اخلاق‌گریز» یا «غیراخلاقی»، از مصادیق بارز «امر سیاسی» است و داخل کردن آن در امور دیگر موجب مغالطات فراوانی شده است.^۳

1. the good

2. the right

۳. برای نمونه، از فروع بحث بالا آن است که، چنانچه «حق» در معنای دقیق امروزی به کار بسته شود، امکان منطقی مطرح نمودن «اخلاق حق‌بنیاد» یا «اخلاق حق‌مدار» وجود ندارد. سخن گفتن از چنین اخلاقی همانند سخن گفتن از مربع مثلث یا کوسه ریش‌پهن است.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین نتایج حاصل از تمایز میان امر اخلاقی و حق آن است که منطقاً نمی‌توان نقشی برای اخلاق در موجه‌سازی نظری حق قائل شد. همچنین، نمی‌توان از چیزی به نام حق اخلاقی سخن به میان آورد. حق همواره یک امر «غیراخلاقی» است و از لحاظ مفهومی و منطقی با هیچ یک از دو شق اخلاقی یا ضداخلاقی جمع نمی‌شود.

تمایز مفهومی امر اخلاقی و حق (از مصادیق امر سیاسی) به معنای اصلی یا لازم بودن یکی و فرعی یا زائد بودن دیگری نیست. حیات فردی و اجتماعی آدمی به‌جد نیازمند هر دو امر است. امر اخلاقی و امر سیاسی هر یک قسمی از اقسام «باید» است که در قلمرو کلی «ارزش» مکمل یکدیگرند. وجود هر یک در حیات آدمی به معنای بی‌نیازی از امر دیگر نیست، هر کدام جایگاه و کارکرد مخصوص به خود را دارد، چنانکه آمد، حتی در قلمرو تنظیم نیز حوزه‌های متفاوتی از روابط در عالم انسانی را تنظیم می‌کنند.

در اینجا، باید نکته‌ای را در خصوص چیستی نظریه موجه‌ساز حق افزود. چنان‌که به‌اشاره آمد، اگر اخلاق نمی‌تواند مبنای موجهه حق واقع شود، چه مبنای مستحکمی برای حق می‌توان جستجو کرد؟ این مبنای موجهه را باید در نظریه عدالت جست‌وجو کرد. به‌طور کلی، در دوران جدید، نظریه عدالت در پی تعریف و ایجاد نظام سیاسی متناسب و مطلوب با واقعیات و نیازهای جامعه عصر نو است. تنوع و تکثر اخلاقی یکی از واقعیات مسلم حیات کنونی انسانی است و لازم است این تکثر به گونه‌ای مدیریت شود که امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز این تکثر، بدون ترجیح و تحمیل یکی از عناصر بر دیگری، فراهم آید. نظریه عدالت در کار است که تعارض عملی حاصل از تنوع و تضاد میان اخلاق‌های رایج را به شیوه‌ای که از سوی هیچ یک از آن اخلاق‌ها رد و انکار نشود مدیریت، مهار و هم‌زیست نماید.^۱ بنابراین، نظریه عدالت نظریه‌ای هنجاری یا بایدانگار است، لیکن از نوعی متفاوت با نظریه اخلاق.

در اینجا، در خصوص تفکیک و تفاوت امر سیاسی (امر عادلانه) و امر اخلاقی، به نکته‌ای دقیق و بصیرت‌بخش اشاره می‌شود. نقیض قواعد اخلاقی بامعناست، حال آنکه نقیض دستورات

۱. استاینر، هیلل، **مفهوم عدالت**، ترجمه محمد راسخ، **حق و مصلحت**، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۳۲۲-۳۲۳.

عدالت بی‌معناست. برای نمونه، می‌توان به نظام اخلاقی‌ای معتقد بود که عملی غیرخیرخواهانه در نظام اخلاقی دیگری را تأیید کند، ولی نمی‌توان یک عمل ناعادلانه را به دلیل ناعادلانه‌بودن تأیید کرد؛ زیرا، صرف‌نظر از اینکه ارزش‌های اخلاقی فرد چیست، معنا ندارد میزان بیشتری از آزادی را نسبت به دیگران برای خود و خودداری متناسب با آن را برای دیگری ادعا کند.^۱

در مسیر ارزیابی نسبت میان امر اخلاقی و حق، آشکار شد که مفهوم امر سیاسی و نظریهٔ عدالت باید به میان آیند تا این نسبت به درستی و روشنی دریافت شود. بر این اساس، در آخر، باید افزود که یکی از نتایج مهم مباحث بالا آشکارشدن اهمیت «امر هنجاری»، به مثابه مقسم دیگر امور هنجاری (چنانکه در ابتدای مقاله به اشاره آمد)، و نظریهٔ عام آن، یعنی «نظریهٔ ارزش»،^۲ است. نمی‌توان در خصوص امر اخلاقی، حق، امر سیاسی و نظریه‌های مربوط سخن گفت، مگر آنکه در خصوص مخرج مشترک، مقسم و زمینهٔ کلی آنها نیز نظری مشخص و قابل دفاع داشت. ویژگی‌های مشترک امور هنجاری، که در بالا آمد، به بخشی از مباحث این زمینه دلالت دارند. بنابراین، در این نوشتار کوتاه، به جایگاه و اهمیت امر سیاسی، نظریهٔ عدالت و نظریهٔ ارزش، در کنار امر اخلاقی و نظریهٔ اخلاق، اشاره شده است. این امر نشانگر آن است که قلمرو «باید» و «ارزش» را نباید فقیر پنداشت و لازم است با ایضاح مفهومی و کوشش نظری برای تبیین و نظام‌مند کردن هر یک از مفاهیم هنجاری مجاور (مانند خوب و حق) غنا و توانایی‌های این قلمرو را کشف نمود.

۱. نک: استاینر، پیشین، صص ۳۴۴-۳۴۵.

فهرست منابع

منابع فارسی

کتاب

۱. اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۳.
۲. بیکس، برایان، *فرهنگ نظریه حقوقی*، ترجمه محمد راسخ و همکاران، تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۳.
۳. راسخ، محمد، *درس‌گفتارهای فلسفه حق و فلسفه حقوق عمومی*، تهران: خانه اندیشمندان علوم انسانی، ۱۳۹۴.
۴. سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح سیدحسین نصر، جلد ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۵. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۶. قاری سیدفاطمی، محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر*، جلد ۱، تهران: شهر دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تهران: نشر علمیه اسلامیه، ۱۴۱۳ ق.

مقاله

۱۰. استاینر، هیلل، *مفهوم عدالت*، ترجمه محمد راسخ، *حق و مصلحت*، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۳۱۷-۳۴۶.
۱۱. راسخ، محمد، *ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون*، مجلس و پژوهش، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۵۱، صص ۴۰-۱۳.
۱۲. راسخ، محمد، «حق» و «تکلیف» *در عصر قدیم و جدید*، *حق و مصلحت*، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۲۴۰-۲۲۹.
۱۳. راسخ، محمد، *نظریه حق، حق و مصلحت*، جلد ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۲۸۹-۲۴۱.

۱۴. پی. گلدینگ، مارتین، **مفهوم حق (۱): درآمدی تاریخی**، ترجمه محمد راسخ، **حق و مصلحت**، جلد ۱، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳، صص ۱۸۴-۲۰۲.
۱۵. هریسون، راس، **حکومت و اخلاق، حق و مصلحت**، ترجمه محمد راسخ، **حق و مصلحت**، جلد ۱، ویراست دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳، صص ۱۰۳-۷۵.

منابع عربی

۱۶. ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، **الاخلاق و السیر فی مداواه النفوس**، بیروت: دار الآفاق الجدیده، ۱۹۷۹.
۱۷. ابن عربی، محی الدین، **تهذیب الاخلاق**، محقق عبدالرحمن حسن محمود، قاهره: عالم الفکر، بی تا.
۱۸. ابن مسکویه رازی، **تهذیب الاخلاق**، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
۱۹. الجاحظ، ابوعثمان بن بحر، **تهذیب الاخلاق**، تعلیق ابراهیم بن محمد، طنطا: دار الصحابه للتراث، ۱۹۸۹.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، جلد ۹، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد، **شرح و تعلیقه بر الهیات شفا**، به کوشش نجف قلی حبیبی، جلد ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق، مجلد ۱.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، **احیاء علوم الدین**، محقق حافظ عراقی، جلد ۸، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۲۴. فارابی، ابونصر، **رساله التنبیه علی سبیل السعاده**، محقق سبحان خلیفات، عمان: الجامعه الاردنیه، ۱۹۸۷.
۲۵. فارابی، ابونصر، **تحصیل السعاده**، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.

۲۶. فیض کاشانی، محمدمحسن، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۹ ق.

۲۷. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، جلد ۱، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.

منابع انگلیسی

Books

28. Algra, K. *et al. The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: CUP, 1999.
29. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. Roger Crips, Cambridge: CUP, 2004.
30. Augustine, *AUGUSTINE: CONFESSIONS*, trans. A.C. Outler, Available at <https://www.ling.upenn.edu/courses/hum100/augustingconf.pdf> (last visited on 15/4/2018).
31. Bentham, J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000.
32. Cicero, M.T. *On Moral Ends*, ed. J. Annas, trans. R. Woolf, Cambridge: CUP, 2004.
33. Esther, D.R. *The Ethics of Human Rights: Contested Doctrinal and Moral Issues*, Baylor University Press, 2007.
34. Edmundson, W. A. *An Introduction to Rights*. 2nd Ed. New York: Cambridge University Press, 2012.
35. Frankena, W. *Ethics*, 2nd Ed. USA: Prentice-Hall, 1973.
36. Friedman, L. M. "The Idea of Right as a Social and Legal Concept", *Journal of Social Issues* 27(2), 1971: 189-198.
37. Gert, B. *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford: OUP, 2005.
38. Harman, G. *Explaining Value*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
39. Hobbes, T. *Leviathan*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford: OUP, 1996.
40. Hume, D. *Moral Philosophy*, ed. and intr. G. Sayre-McCord, Cambridge: Hackett Publishin Company, 2006.
41. Irwin, T. *Plato's Ethics*, Oxford: OUP, 1995.
42. Irwin, T. *The Development of Ethics*, Oxford: OUP, 2007, Volume 1.
43. Ivison, D. *Rights*, Stocksfield Hall: Acumen Publishing Limited, 2008.
44. Kant, I. *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, in M.J. Gregor (ed.), *Practical Philosophy*, Cambridge: CUP, 1996.

45. Larmore, Ch. *The Autonomy of Morality*, New York: Cambridge University Press, 2008.
46. Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1990.
47. MacIntyre, A. *After Virtue: A Study of Moral Theory*, 3rd Ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.
48. Marmor, A. *Law in the age of Pluralism*, New York: Oxford University Press, 2007.
49. Melden, A. I. *Rights in Moral Lives*, Berkeley: University of California Press, 1988.
50. Mill, J.S. *Utilitarianism*, Auckland: The Floating Press, 2009.
51. Moore, G.E. *Principia Ethica*, Cambridge: CUP, 1903.
52. Plato. *The Republic*, trans. T. Griffith, in G.R. Ferrari (ed.), Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge: CUP, 2013.
53. Plato. *Meno*, trans. B. Jowett, Gutenberg Project, 2013, Available at <http://www.gutenberg.org/files/1643> (Last visited on 12/6/2018).
54. Rachels, J. *The Elements of Moral Philosophy*, 4th Ed. Birmingham: University of Alabama, 1998.
55. Ross, W.D. *The Right and The Good*, ed. P. Stratton-Lake, Oxford: OUP, 2007.
56. Schleiermacher, F. *Lectures on Philosophical Ethics*, trans. L.A. Huish, ed. R.B. Loudon, Cambridge: CUP, 2002.
57. Wellman, C. *Real rights*, New York: Oxford University Press, 1995.
58. Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Routledge, 2006.

Articles

59. Audi, R., "Wrongs Within Rights", *Philosophical Issues* 15 (1), 2005.
60. Butler, J. "Sermon XI Upon the love of our neighbor, fifteen sermons", *Cambridge: published by Hilliard and Brown*, 1726: 1-10.
61. Feinberg, J. "In Defence of Moral Rights", *Oxford Journal of Legal Studies* 12(2), 1992 149-169.
62. Fletcher, G. P. "Law and Morality: A Kantian Perspective", *Columbia Law Review* 87 (3), 1987: 533-558.
63. Frankena, W. K. "The Concept of Morality", *The Journal of Philosophy* 63(21), 1966: 688-696.

64. Gert, B. "The Definition of Morality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2012, available at: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/> (Last visited on 12/5/2018)
65. Gewirth, A. "Rights and Virtues", *The Review of Metaphysics* 38(4), 1985: 739-762.
66. Gewirth, A. "Rights and Duties", *Mind* xcvi (387), 1998: 441-445.
67. Golding, M. P. "Natural Rights Theories: Their Origin and Development by Richard Tuck Review by: Martin P. Golding", *Journal of Political Theory* 10(1), 1982: 152-157.
68. Guest, S. "Natural Rights Theories: Their Origin and Development by Richard Tuck Review by: Stephen Guest", *The Cambridge Law Journal* 40(1), 1981: 168-171.
69. Hart, H. L. "Are There Any Natural Rights?", *The Philosophical Review* 64(2), 1955: 175-191.
70. Herstein, O. J. "Defending the Right to do Wrong", *Law and Philosophy* 31 (3), 2012: 343-365.
71. James, D. "The relation of right to morality in Fichte's Jena state and society", *History of European Ideas* 35(3), 2009: 337-348.
72. MacCormick, N. "The Concept of Law and The Concept of Law", *Oxford Journal of Legal Studies* 14(1), 1994: 1-23.
73. MacCormick, N. "Institutional Normative Order: A Conception of Law", *Cornell Law Review* 82(5), 1997: 1051-1070.
74. MacIntyre, A. "What morality is not", *Philosophy* 32 (123), 1957: 325-335.
75. Morris, C., "Some Questions About Rights", in A. Marmor (ed.), *The Routledge companion to philosophy of law*, New York: Taylor & Francis Routledge, 2012: 511-527.
76. Nielsen, K. "Necessity and God", *International Journal for Philosophy of Religion* 10(1-3), 1979: 1-23.
77. Nielsen, K. "God and the Basis of Morality", *The Journal of Religious Ethics* 10(2), 1982: 335-350.
78. Rasekh, M. "Rights as Building-blocks of Justice", *Theoretical Foundations of Human Rights*, K. Wellman & M. Habibi Mojandeh (ed.), Qom: Mofid University Publication, 2007: 132-141.
79. Ross, D.W. "The Nature of Morally Good Action", *Proceedings of the Aristotelian Society* 29, 1928: 251-174.

- 80.Reid Jr. and Charles J. “Medieval Origins of the Western Natural Rights Tradition: The Achievement of Brian Tierney”, *Cornell Law Review*, 83(2), 1998: 437-463.
- 81.Spade, P.V. and Panaccio, C. "William of Ockham", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E.N. Zalta (ed.), 2016, Available at <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (Last visited on 4/2/2018)
- 82.Steiner, H. “X-Duty-Free Zones, Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)”, *Aristotelian Oxford journals* 96 (1), 1996: 231-244.
- 83.Steiner, H. & Vallentyne, P. “Libertarian Theories of Intergenerational Justice”, in A. Gosseries and L. Meyer (eds.), *Justice Between Generations*, New York: Oxford University Press, 2009: 50-76.
- 84.Vallentyne, P. “Answers to Five Questions on Normative Ethics”, in J. Ryberg and T.S. Petersen (eds.), *Normative Ethics: Five Questions*, Automatic Press/VIP, 2004: 195-204.
- 85.Waldron, J. “A Right to Do Wrong”, *Ethics* 92 (1), 1981: 21-39.

