



## An Evaluation of “The Right To Be Wrong” in the Legal Thoughts of Shiite and Western Thinkers

Received: 21/02/2021; Accepted: 08/03/2022

Hamed Nikoonahad<sup>1</sup>

Mehdi Zare<sup>2</sup>

### Abstract

Many Western thinkers distinguish ethics from law and legitimize some rights which are legal yet essentially immoral. This way, the *right to be wrong* comes into play in modern human rights discourse. The basic principles of this right include separation of law from ethics, non-interference of the State in norm-making, and acknowledgement of the right to civil disobedience. However, there are some other Western thinkers who refute the right, and in effect its principles, holding that it leads to an unrestrained *law*. The Islamic thinkers, unlike Western thinkers, believe that the source of right belongs exclusively to God and that Man is obligated to follow the divine commands to achieve eternal bliss. They maintain that it is the duty of the State to set the scene for the obedience of mankind. And that it is only the *divine law* which is inclusive of both ethics and law and can lead man to salvation. Moreover, civil disobedience is strictly prohibited in Islamic law unless it is done in accordance with ethical principles and in *Mantaqa al-Farāq*. Use was made of the descriptive-analytical design in conducting the present study.

**Key words:** Right To Be Wrong, Islamic Law, Western Law, Legitimacy, To Be Right.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

<sup>1</sup> PhD graduate in Public Law

<sup>2</sup> PhD Student in Public Law, Department of Public Law, College of Farabi, University of Tehran, (Corresponding Author) Email: zarea1365@chmail.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





## مقدمه

یکی از مهم‌ترین اقدامات در علم حقوق را می‌توان، توجه حداکثری به عنصر "حق" دانست که منجر به بازبینی در مفهوم کلاسیک آن در مکتب حقوق طبیعی گردید. به عنوان نمونه در حیطه قانون‌گذاری، کارکرد "حق" بر انطباق قوانین موضوعه با اصول اخلاقی فطری حکایت می‌کرد و قوانین در صورتی از اعتبار برخوردار بودند که با "ارزش"های اخلاقی، دست کم در تعارض نبودند. بر این اساس قانون از "حقانیت" برخوردار می‌گردید و "حق بودن" را در ذات خود به همراه داشت. "مصلحت"، نیز در ساختار حقوقی جامعه با توجه به اصول اخلاقی که با مقتضای طبیعت در جامعه قرار داشت، توجیه "حقانی" می‌یافت (رجوع شود به: والدرون، ۱۳۷۹).

لکن، با بازبینی مفهوم "حق" پس از رنسانس، مفهوم حق با تغییر ماهوی مواجه گردید و اثبات‌گرایان کوشیدند تا در جهت قوّت بخشی به کرامت انسانی، با نگرش جدیدی مفهوم "حق" را بازتعریف نمایند. و با نگاهی جدید، به عنوان یک مقوله چالشی عملیات بازتعریف مطرح گردید، به گونه‌ای که مکاتب فلسفی حقوق، هر کدام با توجه به نگرش خود نسبت به انسان، تعریف متفاوتی از مفهوم "حق" را مطرح نمودند.

آن‌ها مفهوم حق را از تعریف کلاسیک خود، تنزل داده و ادعا نمودند که حیطه حق‌ها و به تناسب حقوق مربوط به دایره "حق داشتن" است که اهمیت بیشتری نسبت به "حق بودن" را دارا است. این گروه حیطه ارزیابی "حق بودن" را در فلسفه اخلاق قلمداد نمودند و از آنجا که علم حقوق مرزهای "باید و نباید"ها را به عنوان موضوع دانش خود تعیین نموده است و اعتبار قانون‌گذار مهم‌ترین عنصر در وضع قوانین است، لذا "حق داشتن" را به عنوان مبنای دانش حقوق قرار دادند.

بر "حق بودن" یک اقدام یا تصمیم مستلزم آن است که اقدام یا تصمیم مورد بحث، از منظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید باشد (بالوی،





بیات، ۱۳۹۶: ۵۹)، در برابر این نوع تلقی، مفهوم «حق داشتن» از حق است که پایه آن بر مبنای نسبت گرایی در اخلاق بنا نهاده می شود. بر اساس این نوع نگرش قضاوت درباره درستی و نادرستی ادعا را به فرد واگذار می نماید و صرفاً به دنبال حمایت از اصل تصمیم او در گزینش ادعایی از میان ادعاها بود (راسخ، ۱۳۸۸: ۳۰۴).

از سوی دیگر، اندیشمندان اسلامی در راستای پایه ریزی تمدن اسلامی، حقوق را با توجه به بعد الهی بودن "حق"، ترجمه نمودند. آن ها کوشیدند تا با غایت نهادن "انسان کامل" و توجه به "سعادت ابدی"، ترجمان دیگری از "حق بر خطا" ارائه نمایند. به اینگونه که در جهت تضمین "آزادی معنوی"، سعی نمودند که با ترسیم مدل حقوقی خود، جامعه اسلامی را از اقدامات خلاف فرامین الهی، مصون دارند.

اگرچه مفهوم "حق" و یا "حق بر خطا" به صراحت مرسوم در حقوق معاصر، در دایره المعارف دینی، وجود ندارد لکن با همسان یابی اصطلاحات، درصدد خواهیم بود تا نظر مذهب تشیع را به صورت ویژه در این پژوهش استخراج نماییم.

این تفاوت نگرش اندیشمندان غربی و اسلامی به حق، تفاوت های زیادی را نیز در نگاه به ثمرات "حق بر خطا" ایجاد نموده است. در این پژوهش درصددیم که رویکردهای برخی از اندیشمندان شاخص در نظام حقوقی غرب و تشیع را بازخوانی نموده و آن ها را مورد نسبت سنجی قرار دهیم. چرا که با نسبت سنجی میان آراء اندیشمندان دو نظام حقوقی، می توان به ایجاد تعامل سازنده میان نظام های حقوقی اهتمام ورزید و در جهت موجه سازی حقوق بشر، بر اساس فرامین الهی حرکت نمود. ملاک انتخاب اندیشمندان شاخص غربی بر اساس تاثیر گذاری بر ایجاد تکامل در دو مکتب حقوق طبیعی<sup>۲</sup> و پوزیتیویسم<sup>۳</sup> بوده است و در اندیشه تشیع نیز آراء سردمداران سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه بررسی گردید.





این پژوهش در پی دستیابی به این پرسش است که، چه نسبتی میان رویکرد اندیشمندان غربی و اندیشمندان نظام حقوقی تشیع در زمینه "حق بر خطا بودن" وجود دارد؟ فرضیه این تحقیق بر این اصل استوار است که، اندیشمندان تشیع پذیرش آثار "حق بر خطا" در جامعه را با چالش جدی در جهت تضمین "آزادی معنوی" و "سلامت دینی" مواجه می‌دانند، درحالی‌که غالب اندیشمندان غربی، این حق را لازمه تحقق "انسان استعلایی" می‌شمارند.

قابل ذکر است که تاکنون هیچ تحقیق جامعی در این زمینه صورت نگرفته است؛ اگرچه به صورت بسیار پراکنده نظرات برخی از اندیشمندان در مورد آثار پذیرش این حق در جامعه ذکر شده است، لکن به جهت جدید بودن اصطلاح "حق بر خطا"، با این رویکرد به آثار اندیشمندان دو نظام حقوقی مخصوصاً اندیشمندان اسلامی پرداخته نشده است.

در این راستا ساختار این مقاله در سه بخش طراحی شده است:

۱. تبیین آثار حق بر خطا در اندیشه دانشمندان غرب
۲. تبیین آثار حق بر خطا در اندیشه دانشمندان تشیع
۳. مقایسه رویکردهای اندیشمندان دو نظام حقوقی

## ۱. تبیین آثار حق بر خطا در اندیشه دانشمندان غرب

با نگاهی به تاریخ اندیشه حقوقی و فلسفی غرب، می‌توان دوران رنسانس را به‌عنوان منشأ تحولات حقوقی قرون اخیر قلمداد نمود. در این دوره با بازخوانی فلسفه حقوق، مفاهیمی مانند انسان، جایگاه دین، قانون، حق‌ها، اخلاق و بسیاری از مفاهیم دیگر باز تعریف شدند و با رویکرد نوین فلاسفه، جزم‌گرایی دچار تزلزل گردید و جایگاه انسان به "انسان استعلایی" ترفیع یافت. با شکل‌گیری گفتمان جدایی دین از سیاست، مفاهیمی دیگر مانند جدایی اخلاق از حقوق، و نقش دولت در نهادینه کردن هنجارها و یا امکان نافرمانی مدنی نیز در علم حقوق عمومی مورد تحلیل موافقان و مخالفان قرار گرفت و هر یک از اندیشمندان با توجه به مبانی مکتب حقوقی خود به بررسی این مفاهیم در فلسفه حقوق پرداختند.





لذا در این بخش، ابتدا به ترسیم چارچوب نظری "حق بر خطا" می‌پردازیم و سپس اندیشه حقوق‌دانان غربی با دو رویکرد متفاوت به موضوع جداگانه بیان خواهد شد.

#### ۱-۱. ماهیت و مبنای حق بر خطا بودن

اندیشمندان متفاوتی در بلندای تاریخ در مفهوم "حق" تأمل نموده‌اند؛ گاه آن را از مقوله «حقیقت یا هست مدار» و گاه «اعتبار یا باید انگار» عنوان کرده‌اند، باید انگاران نیز گاه به حق از منظر «اعتبار صرف» نگریسته‌اند و به آن در علم فلسفه حقوق یا سیاست پرداخته‌اند و یا در ورای اعتبار، «اخلاق» را ضمیمه نموده و در علم فلسفه اخلاق، مفهوم حق را مورد بررسی قرار داده‌اند.

تأمل در ادبیات و ریشه‌های معرفتی گفتمان مخالف حقوق بشر به خوبی نشان خواهد داد که بسیاری از مخالفت‌ها در عدم تفکیک دقیق بین دو مفهوم "حق وصفی" و "حق هنجاری" ریشه دارد؛ حق وصفی را با فعل ربطی «بودن» و حق هنجاری را با فعل «داشتن» به کار می‌بریم (قاری، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

"بر حق بودن یک اقدام" مستلزم آن است که آن اقدام، از منظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید باشد، به عنوان نمونه چنانچه فردی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که کمک به یک فرد واقعاً نیازمند، عملی اخلاقی به حساب می‌آید و به هنگام مواجهه با این پرسش که آیا به یک فرد واقعاً نیازمند، کمک کند یا نه، اگر تصمیم به کمک گرفت و مطابق آن تصمیم عمل نمود، تصمیم او "اخلاقی" و عمل وی "حقانی" به معنای "حق بودن" تلقی می‌گردد (بالوی، بیات، ۱۳۹۶: ۱۵۹).

در برابر این نوع تلقی، مفهوم «حق داشتن» از حق است که پایه آن بر مبنای نسبیت‌گرایی در اخلاق بنا نهاده می‌شود. بر اساس این نوع نگرش اخلاقی، اخلاق باید بر اساس یکی از مکاتب منفعت‌گرا و یا انتخاب در زمینه تحلیل حق مورد سنجش قرار گیرد. از این‌رو هر آنچه که انسان از آن کسب منفعت مادی می‌نماید و یا به اختیار خود آن را برمی‌گزیند، برای وی «حق» تلقی می‌شود، حتی اگر در سایر مکاتب اخلاقی و یا عرف، اقدام یا تصمیم‌گزینش شده وی، به عنوان ارزش و یا خوب قلمداد نگردد.





در معنای اول بعد حقیقت مدار حق مورد توجه است بدین گونه که پس از اثبات حقانیت هر امری، موجودیت حقیقی آن بلافاصله اثبات می شود؛ اما در نوع دوم حق، ممکن است قرین معیار خاص اخلاقی یا حقیقی نباشد، بلکه جنبه اعتبار حقوقی صرف آن ملاک نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر حق در مفهوم اخیر تداعی کننده این موضوع است که اقدام بر اساس حق، مورد حمایت قضایی و سیاسی است (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴)؛ اگرچه ممکن است از دید علم اخلاق، صلاحیت ماهوی و یا حسن اخلاقی در ورای آن عمل وجود نداشته باشد.

با توجه به مطالب فوق، 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 او ادعا می کند که دیگری وظیفه دارد تا در این کار دخالت نکند (Raz, 1994: 275).

بحث تحلیلی و محتوایی حول «حق داشتن» و تشخیص و تفکیک وجوه گوناگون آن وامدار تلاش های موشکافانه و نکته اندیشانه فیلسوفان و نظریه پردازان قرن بیستم است (راسخ، ۱۳۷۹: ۹۴). شاید بتوان گفت اولین اندیشمندی که در دوران معاصر، «حق بر خطا بودن» را تحت عنوان مستقلى در حقوق بشر عنوان کرده است، جرمی والدرون است.

او در توجیه حق بر خطا کردن، پرسشی چالشی را مطرح می نماید، بدین قرار که، اگر فردی اموال خود را کاملاً در جهت قمار خرج نماید تا درآمد آن را جهت خرید مشروبات الکلی صرف کند و از بخشیدن به خیریه ها امتناع می ورزد، آیا میان دو تصمیم به ظاهر متفاوت تعارض وجود دارد؟ در واقع آنگاه که فردی در مورد این رفتار می گوید: "کسب درآمد از راه قمار و صرف آن برای مشروب خواری اشتباه است" و می افزاید: "اما شما حق انجام قمار و مشروب خواری را دارید"، آیا او عدم اطمینان یا تردید خود را بین دو موضع مخالف ابراز می کند به گونه ای که در پایان می تواند هر دو نگرش را باهم جمع نمایند و به صحت 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 می کند. (Waldron, 1981: 21-22)





بر این اساس جرمی والدرون گفتار خود مبنی بر وجود حق بر خطا کردن را در مقوله‌ی حق‌های اخلاقی و نه حق‌های قانونی قرار می‌دهد، چرا که اصولاً بحث اخلاق را از مقوله‌ی قانون جدا می‌داند، بر اساس نظر او ممکن است افراد دارای حق‌های قانونی غیر اخلاقی باشند که این همان توجیه حق بر خطا در حقوق بشر مدرن است (Waldron, 1981: 24).

در گرایش‌های مختلف حقوقی مخصوصاً در حیطه جزا، حق بر خطا بودن مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است، به عنوان نمونه برخی افراد، دست کم در برخی جرائم کیفری بر این قول هستند که شرط عنصر معنوی باید کنار گذاشته شود و مسئولیت مطلق حاکم شود، یعنی در برخی از جرائم مهم نیست که عمل غیر عمدی و یا خطای محض بوده است و مهم نیست که مراقبت متعارف در انجام آن عمل صرف شده است یا خیر، بلکه مهم آن عملی است که در خارج محقق شده و تکلیف حقوقی را در پی دارد؛ خواه با معیارهای اخلاقی متعارف، همخوانی داشته باشد و چه در عرف آن تکلیف "بد" باشد (کافمن، ۱۳۸۶: ۴۲۴).

قابل ذکر است که معنی حق در نظام حقوقی اسلام، تفاوت بنیادینی با نظام حقوقی غرب دارد، لکن به جهت آنکه موضوع پژوهش فوق، بررسی تطبیقی حق بر خطا بودن بدون توجه به مبانی موجه ساز این حق است از تشریح و تطبیق مبانی موجه ساز حق خودداری می‌گردد. لذا به صورت مختصر بیان می‌گردد که در شریعت اسلامی عامل ایجاد حق که نظام حقوق اسلامی در پرتو آن شکل می‌گیرد جنبه الهی دارد. بدینگونه که همان خالق انسان و جهان است که با آگاهی نسبت به مصلحت و منفعت فردی انسان حق و تکلیف را وضع می‌نماید تا بشر در پرتو رعایت این حقوق و تکالیف منافع و مصالح موجود در حوزه خصوصی و عمومی وی تامین گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۰) لذا از نگاه اسلامی حق و تکلیف منحصر از جانب حق متعال و در قالب نظام دینی عنوان می‌گردد. از آنجا که دین خود را موظف به هدایت انسان‌ها و سوق دادن آنان به سوی سعادت و کمال انسانی آن‌ها می‌داند، بیشتر توجه دین معطوف به این است که حق و تکلیف را در قالب نظام حقوقی مطرح نماید تا با انجام آنها انسان به سعادت ابدی برسد





(مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۰۰). بنابراین ثبوت حقوق و مشروعیت آن، ناشی از خداوند است، چون مبدا فاعلی حقوق، خداوند منزّه از ماده و طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵).

## ۲-۱. آرای برخی از اندیشمندان غربی همخوان با "حق بر خطا"

در آثار اندیشمندانی که تحول رنسانس را به بلوغ رسانده‌اند، نامی از "حق بر خطا" بودن<sup>۱</sup> مشاهده نمی‌شود و ظاهراً اصطلاح فوق در آثار جرمی والدرون به مرحله وضع رسیده است. اما مفاد این حق را با عناوینی دیگر در آثار اندیشمندان بنام غرب، مانند جدایی اخلاق از حقوق، رابطه دولت با هنجارسازی و نافرمانی مدنی می‌توان مشاهده نمود که این مفاهیم، همخوان با محتوای حق بر خطا هستند. لذا در ادامه به نقل آرای این اندیشمندان در موضوعات جدایی اخلاق از حقوق، نقش دولت در نهادینه کردن هنجارها و نافرمانی مدنی خواهیم پرداخت.

### ۱-۲-۱. جدایی اخلاق از حقوق

شاید بتوان شروع ایجاد شکاف در نوع رابطه اخلاق و حقوق را به تعاریف متغایر آن‌ها ارجاع داد، به این گونه که حقوق مجموعه قواعد الزام‌آور کلی عنوان شده که به‌منظور ایجاد نظم و عدالت برای یک جامعه حکومت می‌کند و از طرف دولت تضمین می‌شود؛ لکن قواعد اخلاقی تکیه بر وجدان شخص دارد و اعتبار این قواعد از درون تضمین می‌شود و ضمانت اجرای دولتی نیز نمی‌توان برای آن متصور شد (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۸۵). بنابراین در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست. ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی آن هنجارها، پایبندی به یک نظام اخلاقی واحد در جهان را به یک امر محال تبدیل نموده است.

از این روی پوزیتیویسم حقوقی<sup>۱</sup> اساساً بر این نکته اصرار دارد که واقعیت‌های اجتماعی از جمله شرایط تعیین بخش حقوقی است (ابدالی، ۱۳۸۹: ۵). این مکتب ضمن تأکید بر جدایی حقوق و اخلاق، با صراحت بین هنجارهای حقوقی و اخلاقی فرق





می‌گذارد، از این منظر، ممکن است حتی یک نظام متشکل از هنجارهای ظالمانه نیز نظام حقوقی به شمار آید (اشینر، ۱۳۸۳: ۹۲).

هارت<sup>۱</sup> نیز بر این عقیده است که حقوق و اخلاق نیز باید شامل هنجارهایی، که به اعتقاد او «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» است، باشند، لذا این ادعا که حقوق ملاک و معیاری ندارد را دروغ محض می‌داند، زیرا حقوق بدون در نظر داشت «محتوای حداقلی حقوق طبیعی» اصلاً تحقق نمی‌یابد (هارت، ۱۳۹۰: ۲۹۶). هارت از مهم‌ترین تفاوت‌هایی که حیطه اخلاق را از حقوق جدا می‌نماید، تفاوت در محرک می‌داند، چرا که حقوق از ضمانت اجرای خارجی برخوردار است در حالی که اخلاق فقط جنبه وجدانی دارد که هر فردی برای خود اختیار کرده است و ممکن است با دیگران متفاوت باشد (Hart, 2012: 171).

راسل نیز معیارهای واحد اخلاقی را با چالش جدی مواجه می‌بیند و خوب و بد را به منفعت و مصلحت فردی محدود می‌نماید؛ او معتقد است که در جهان بی‌جان نه خوبی هست نه بدی؛ به اعتقاد وی، باید «میل» را هم در معادلات زندگی دخالت داد (راسل، ۱۳۵۵: ۶۹). بر اساس مبنای وی، منفعت افراد است که باید مورد توجه قانون‌گذار قرار تا او را ارضا کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می‌شود.

جرمی بنتام<sup>۲</sup> نیز به عنوان پدر مکتب «سودمندگرایی»<sup>۳</sup>، بر این عقیده است که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این گونه که منفعت به عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می‌نماید، از دیدگاه وی برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون‌گذار بیانگر صحت یک قانون است (bentham, 2000: 14).

آستین<sup>۴</sup> نیز انطباق قانون با معیار قابل قبول را مسئله دیگری می‌داند و قانونی که فعلاً وجود دارد را قانون می‌داند، هر چند محتوای آن متفاوت از چیزی باشد که به آن تمایل





داریم (هارت، ۱۳۸۰: ۷۵). از دیدگاه وی وضع قانون در جامعه به معنای خوبی و بدی یک عملکرد نیست، چرا که وجود قانون یک چیز است و مسئله حسن و قبح آن چیز دیگری است (لانیز، ۱۳۷۲: ۱۸).

لاک نیز قواعد ثابت اخلاقی را انکار می‌نماید و معتقد است که به سختی می‌توان یک قانون ثابت اخلاقی جهان‌شمول را یافت؛ اما او برای قانون اهمیت خاصی قائل است و معتقد است که با وضع یک قانون، خوب و بدی نیز عینیت پیدا می‌کنند زیرا عدم مراعات آن قانون کیفر را به همراه دارد، از این رو قانون به ملاکی برای تشخیص خوب و بد اخلاقی نیز تبدیل می‌شود (Locke, 1995: 5).

کلسن نیز کوشید تا علم حقوق را بدون توجه به ریشه‌های اجتماعی آن روشن سازد؛ او نظریه خود را «نظریه ناب حقوقی» نامید و در تمام آثار خود قاطعانه از تمایز بین هست‌ها و باید‌ها دفاع می‌کند؛ بر اساس نظر وی، یک هنجار حقوقی را نمی‌توان به این دلیل که مفادش با یک ارزش اخلاقی منطبق نیست، زیر سؤال برد (قربان نیا، ۱۳۹۴: ۱۵). کلسن معتقد است که می‌توان یک نظریه حقوقی ناب را عاری از هر ایدئولوژی طلب کرد؛ او نمی‌گذارد که علم حقوق، به دروغ حقوق موضوعه را به یک نظام عالی‌تر معرفی کند و یا آن را بر مبنای یک نظام عالی‌تر توجیه نماید (کلسن، ۱۳۸۷: ۷۸).

کریستین تومازیوس<sup>۱</sup> به عنوان تاثیرگذاری مهم بر نظرات کانت آلمانی، معتقد است که حقوق پیوندهای برونی افراد را منظم می‌سازد ولی اخلاق بر زندگی و رفتار درونی بشر فرمان می‌راند؛ به نظر او اخلاق ناظر به وجدان شخص و هدف آن تأمین آرامش درونی است و حقوق حاکم بر روابط شخص با دیگران است و صلح خارجی را فراهم می‌کند؛ در نتیجه تکالیف حقوقی را به‌زور می‌توان بر اشخاص تحمیل کرد ولی وظایف اخلاقی چون بر وجدان درونی آن‌ها بار شده است نمی‌تواند موضوع اجبار قوای عمومی قرار گیرد (قربان نیا، ۱۳۷۷: ۳۹۰).





بر اساس نظرات فوق می‌توان چنین بیان کرد که، تفکیک حقوق از اخلاق اجازه وضع قانون ناعادلانه و یا خطا را تجویز می‌نماید و اجازه می‌دهد که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت‌ها و منافع که اختیار می‌کند، قانونی را وضع نماید که بر خلاف مفهوم "حق بودن" بوده و همخوان با مفهوم "حق داشتن" باشد. در واقع قانون‌گذار حق بر خطا دارد تا قانونی را وضع نماید که با ارزش‌های صحیح اخلاقی در تعارض باشد و به خاطر این خطا بودن قابل مواخذه نمی‌باشد.

## ۲-۲-۱. حدود مداخله دولت در قانونی کردن هنجارها

با شروع رنسانس و پدیدار شدن تحولات فکری و پدیدار شدن دولت مدرن، همواره نقش دولت در فرهنگ‌سازی مورد مذاقه قرار گرفت؛ و این سؤال مطرح شد که آیا دولت با ابزار قانون و یا سایر ابزارهایی که در اختیار دارد، می‌تواند اقدام به نهادینه کردن هنجار خاصی در جامعه نماید و یا اینکه این عمل با موهبت عقل و اختیار انسانی در تعارض است و انسان مختار است که هر فرهنگی را بپذیرد حتی اگر بر خطا باشد؟

اگر دولت حق مهندسی فرهنگ بر اساس معیارهای ثابتی را داشته باشد، بدون شک از انتشار فرهنگ‌های متعارض با اصول پذیرفته شده خود ممانعت به عمل خواهد آورد و حق بر خطا بودن را در جامعه به شدت محدود و یا معلق می‌نماید، اما اگر دولت امر فرهنگ‌سازی را به جامعه واگذارد، نمی‌تواند در جامعه فرهنگ و یا عملکرد خاصی را محدود نماید و بالتبع حق بر خطا بودن گستره زیادی در جامعه پیدا می‌نماید.

جان لاک به عنوان تأثیرگذارترین اندیشمند غربی در این زمینه، بیان می‌کند که حکومت هیچ وظیفه‌ای در برابر خوشبختی افراد ندارد و خوشبختی تنها به خود انسان واگذار شده است که با عقل خود آن را رقم می‌زند و حکومت باید به امور تحت قلمرو خود پردازد و مردم حتی به رضایت خود نیز نمی‌توانند چنین حقی را به حاکم واگذارند، البته قابل ذکر است که لاک نقش تعلیم و تربیت و مراقبت خیرخواهانه را که توسط دولت انجام می‌شود را نادیده نمی‌گیرد اما معتقد است که مراقبت از روح هر فرد و پیگیری خوشبختی، امری فردی است و همان‌طور که هیچ انسانی را نمی‌توان مجبور به ثروتمند





شدن و یا تندرست ماندن نمود، نمی‌توان آن را نیز مجبور به خوشبختی کرد حتی خود خداوند نیز برخلاف اراده انسان‌ها آن‌ها را نجات نمی‌دهد (شریعت، قهفرخی، ۱۳۹۴: ۹۳).

### ۳-۲-۱. نافرمانی مدنی

نافرمانی مدنی را عملی جمعی، آگاهانه، ارادی و غیر خشونت‌بار از سوی مردم تعریف کرده‌اند که با نقض قوانین موضوعه ظالمانه دولت سرکوبگر، خواهان اصلاح و تغییر یا لغو آن قواعد بوده یا حتی در صورت لزوم خواستار انحلال آن دولت است (بیگ زاده، ۱۳۹۵: ۲۹).

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 دموکراسی است؛ بر این اساس مردم می‌توانند در مواردی که مفاد قانون با وجدان آن‌ها در تعارض است، با توجه به اعتقاداتشان قانون‌شکنی نمایند؛ البته وی معتقد است که قبل از نافرمانی مدنی، تمامی راه‌های عادی سیاسی باید توسط شهروندان پیموده شود و در صورت عدم تغییر سیاست‌های مورد اعتراض، نافرمانی مدنی باید انجام شود (دورکین، ۱۳۷۹: ۳۱).

آتین دولابوئی<sup>۱</sup> قدرت حکومت را امانتی می‌داند که مردم به حاکمان واگذار کرده‌اند، لذا هر زمان که مردم اراده کنند می‌توانند آن را باز پس گیرند؛ او معتقد است که حکومت نمی‌تواند بر مردم مستبدانه حکمرانی کند و در این صورت مردم حق نافرمانی مدنی را خواهند داشت (افتخاری، ۱۳۷۹: ۱۳).

نمود جدیدی از اندیشه مقاومت در مقابل سرکوب در دوره‌ای از قرون وسطی نیز پدیدار گشت؛ اندیشه عدم تبعیت از حاکم ظالم توسط برخی از الهیون اسکولاستیک همچون توماس آکویناس و فیلسوفان عصر روشنگری پذیرفته شده، در قالب حقوق طبیعی مطرح شده است؛ به‌عنوان نمونه آکویناس معتقد است که باید از قوانین ظالمانه و خلاف فطرت تبعیت نکرد؛ هابز نیز بر این عقیده است که هیچ‌کس نمی‌تواند از حق دفاع از حیات



1 . Étienne de La Boétie.



خود و مخالفت با محرومیت از آزادی اعراض کند و جان لاک نیز می گوید که مردم در برابر خود کامگی قدرت، حق حفاظت از خود و امنیت خویش را دارند و این هدف اصلی از ایجاد جامعه سیاسی است (بیگ زاده، ۱۳۹۵: ۲۲).

مشارکت عمومی یکی از مؤلفه‌های اساسی دموکراسی است که با استفاده و اجرای شیوه‌های مختلف مشارکت مرسوم و غیر متعارف مرتبط است. اگرچه در مورد دموکراتیک بودن حکومن نظریات متعددی مانند دموکراسی نمایندگی بنیامین فرانکلین، مشورتی هابرماس و دموکراسی مشارکتی باربر عنوان شده است اما یکی از مفاهیمی که در هر حال لیبرال دموکراسی بر آن تاکید می‌ورزد نقش گفتمان عمومی در فرآیندهای تصمیم‌گیری است (۱) لذا مردم می‌توانند گفتمان مد نظر خود را در جامعه و با قالب‌های مختلف اعم از اعتراض عنوان نمایند (Scherhauer, 2021: 49).

با توجه به مطالب مذکور می‌توان بیان کرد که اگرچه در عبارات اندیشمندان پس از رنسانس، عبارت حق بر خطا بودن به صراحت مورد دفاع قرار نگرفته است اما از مفاهیمی که ارتباط تنگاتنگی با حق بر خطا بودن دارند، دفاع شده است. می‌توان مفاهیم مذکور در سه بند فوق را از نتایج اعتقاد به حق بر خطا بودن شمرد و ادعا نمود که در کلام اندیشمندان مذکور با دلالت تضمینی می‌توان حق بر خطا بودن را اثبات نمود.

### ۳-۱. آرای برخی از اندیشمندان غربی بر مخالفت با حق بر خطا بودن

همان‌طور که گذشت، مکتب اثبات‌گرایی به‌عنوان گفتمان مطرح در فضای علمی دنیا جای گرفته، اما مکتب حقوق طبیعی نیز همواره مورد اقبال بسیاری از اندیشمندان قرار دارد. نظریات حقوق طبیعی در حقیقت تئوری‌هایی درباره حقوق و به‌ویژه رابطه اخلاق و حقوق هستند (قاری، ۱۳۸۱: ۱۲۰). در ادامه آراء اندیشمندانی، که با مبانی حق بر خطا بودن در تعارض است در سه بند عنوان می‌شود:

#### ۳-۱-۱. عدم امکان تفکیک میان حقوق و اخلاق

با تفکیک حقوق از اخلاق اجازه وضع قانون ناعادلانه و یا خطا در جامعه تجویز می‌یابد و اجازه داده می‌شود که نظام نمایندگی با توجه به مصلحت‌ها و منافع که اختیار می‌





کند، 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 معیارهای ثابت اخلاقی ضرورت داشته باشد، قانون‌گذار حق بر خطا ندارد و نخواهد توانست قانون معارض با ارزش‌های صحیح اخلاقی را وضع نماید، چرا که قانون ناعادلانه قانون نیست. طرفداران مکتب حقوق طبیعی جدید و قدیم، به دنبال فراهم آورد پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که قوانین و مقررات حقوقی باید با اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد (دورکین: ۱۳۷۹: ۲۶).

در این مکتب 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؛ رأی آگوستین قدیس مبنی بر اینکه «قانون ناعادلانه قانون نیست» ناظر بر همین معنا است (ابدالی، ۱۳۸۹: ۵).

سالموند<sup>۲</sup> بر این اندیشه است که امتیازات قانونی و اخلاقی به صورت لفظ به لفظ منطبق بر هم بوده و پیوندی ناگسستنی دارند؛ او ضمن مقابله با تئوری فرمان آستین، مدعی بود که تحلیل قوانین در قالب فرمان‌ها مفهوم حق را بی‌قیدوبند می‌سازد (هارت، ۱۳۸۰: ۷۹).

ریپر<sup>۳</sup> 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 تنها یکی از مبانی ایجاد حقوق برشمرد بلکه اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق و نیروی فعال است که حقوق را هدایت می‌نماید و توانایی از بین بردن قواعدش را دارد (کاتوزیان، ۱۳۵۲: ۲۷۲).

سیسرو<sup>۴</sup> معتقد است که قانون حقیقی همانا عقل سلیمی است که در مطابقت با طبیعت باشد؛ بر اساس 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

1 . To be right  
2 . John Salmond  
3 . Georges Ripert  
4 . Cicero.





جمعی و یا توافق عمومی است، بلکه در طبیعت انسانی است؛ این اصول جهان شمول اخلاقی و عقل مدار هدایت گر هنجارهای حقوقی است (قاری، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

سیموندس<sup>۱</sup> نیز وظیفه حقوق را نهادینه کردن ارزش های اخلاقی در جامعه می داند و معتقد است که حقوق باید بکوشد تا افراد را به سمت اهداف و زندگی با ارزش سوق دهد (Simonds, 1998: 34). بر این اساس حقوق به عنوان ابزاری در خدمت اخلاق قرار می گیرد تا جامعه را سرشار از معیارهای خوب اخلاقی نماید.

اعتقاد به نسبی بودن اخلاق، به ویژه در حقوق این عیب مهم را دارد که به نام اخلاق و عدالت بر ناروا ترین قوانین نمی توان خرده گرفت یا در اعتبار آنها تردید نمود یا مقاومتی را در این زمینه مشروع دانست؛ زیرا با نسبی شدن معیار ارزش ها دیگر این گونه انتقادها هم ارزشی ندارد هر چند که قانون همه سنت ها و رسوم اخلاقی را در هم بریزد، پس باید اطاعت از فرمان حکومت را اخلاقی و نیک شمرد و سرپیچی از آن را نکوهش کرد (کلسن، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

### ۱-۳-۲. حدود مداخله دولت در قانونی کردن هنجارها

اگر دولت حق مهندسی فرهنگ بر اساس معیارهای ثابتی را داشته باشد، بدون شک از انتشار فرهنگ های متعارض با اصول پذیرفته شده خود ممانعت به عمل خواهد آورد و حق بر خطا بودن را در جامعه به شدت محدود و یا معلق می نماید و به گونه ای که فرآیند مهندسی فرهنگ بر اساس اصول ثابت اخلاقی را در دستور کار خود قرار می دهد.

افلاطون که طرحی آرمان گرایانه در تدبیر مدینه فاضله خود ارائه می داد، بر این منش بود که دولت باید زندگی مردم را در چارچوب یک نظام سخت و انعطاف ناپذیر فرهنگی منسجم نماید؛ او سبک زندگی کسانی را که با تفکر فرهنگ پذیرفته شده مطابق نبود، طرد می کرد و در کتاب جمهوریت خود برای فعالیت متفکران و هنرمندان قوانین سختی وضع کرده است به گونه ای که گاه متخلفان را به مجازات تبعید محکوم می نماید (ایور، ۱۳۵۴: ۳۷۶).





هابز معتقد است که اگر دولت نباشد، هرج و مرج و جنگ همه چیز را ویران می‌کند، پس وجود صلح و امنیت در گرو وجود دولت است و رشد و تعالی فرهنگ نیز در گرو 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 واریسی و نیز سیاست‌گذاری فرهنگی را در ردیف حق وضع قانون و حق رسیدگی به دعاوی و حق اعلان جنگ، از حقوق دولت قلمداد می‌کند (جونز، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

آدام اسمیت که از پیشگامان مکتب سرمایه‌داری است و به شدت با دخالت دولت در اقتصاد مخالفت می‌کرد، مداخله ضمنی دولت در فرهنگ را جایز می‌دانست؛ او فرهنگ را جزو خدمات عمومی به حساب 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 در مورد فرهنگ و یا اموری که برای عموم مردم، مفید است و زیانی ندارد اقدام کند، لکن در خارج از این قلمرو محدود و مشخص، نقش حکومت فقط پشتیبانی و حمایت از افراد است (لاسکی، ۱۳۸۲: ۳۰).

بیشتر نظریه پردازان اجتماعی-حقوقی، حقوق را وسیله عملی و اجرایی می‌دانند که در راه هدایت، مدیریت، اداره و نظم بخشیدن به کنش‌های متقابل اجتماعی یا ساخت اجتماعی به کار می‌آید؛ برای نمونه سامنر و پاند، حقوق را نهاد نظارت و کنترل اجتماعی دانسته‌اند، یعنی نهادی است که به تنظیم رفتار آدمیان در جامعه می‌پردازد و تالکوت پارسونز اظهار داشته است که نظام حقوقی سازوکاری تعمیم یافته از نظارت اجتماعی است که مبادلات موجودات میان خرده نظام‌های گوناگون را منطبق، منظم و آسان می‌کند (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۱۷). بر اساس این نگرش حکومت با ابزار قانون باید خرده نظام‌های فرهنگی و اجتماعی را هدایت نماید.

به طور کلی می‌توان بیان کرد که در دوران متاخر که نظریه پردازان نظام سرمایه داری هم به لحاظ پیدایش و رشد سوسیالیست که واکنشی در برابر بی بند و باری‌های سیستم رقابت آزاد بود و هم به لحاظ مسائل انسانی، دخالت دولت و یا نظارت 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 به شمار آورده‌اند، به طوری که بعد از جنگ جهانی دوم موضوع فرهنگ و توسعه فرهنگی و نقش دولت در این مورد به منزله هدفی ملی و بین‌المللی مطرح گردید و بحث‌های فراوانی را برانگیخته است (عباسی، ۱۳۸۰: ۶۰).

### ۱-۳-۳. انکار نافرمانی مدنی

اگر حق بر خطا بودن در جامعه نادیده گرفته شود، کسانی که از قوانین موضوعه، سرپیچی می‌کنند، را نمی‌توان با استدلال به نافرمانی مدنی توجیه حقوقی نمود. زیرا از لحاظ اخلاقی و یا حقوقی عملکرد آنان، با هنجارها و یا قوانین موضوعه در جامعه مطابق نیست و یا در تعارض است لذا استحقاق مجازات دارند. لذا پذیرش حق بر خطا بودن تاثیر زیادی بر نافرمانی مدنی دارد، تا جایی که می‌توان نافرمانی مدنی را از مهم‌ترین نتایج اعتقاد به حق بر خطا بودن عنوان نمود.

همانطور که بیان گردید، دورکین نافرمانی مدنی را می‌پذیرد اما وی معتقد است که قبل از نافرمانی مدنی، تمامی راه‌های عادی سیاسی باید توسط شهروندان پیموده شود (دورکین، ۱۳۷۹: ۳۱)، به عبارت دیگر دورکین، نافرمانی مدنی را آخرین راه برای بیان تعارض می‌داند که محدودیت زیادی را در عمل به نافرمانی مدنی وارد می‌نماید.

مهم‌ترین استدلال‌های رد این حق، مبتنی بر وظیفه اخلاقی افراد در اطاعت از قانون است؛ برخی از منتقدان نافرمانی مدنی معتقدند که اعتبار این وظیفه، خود صرفاً برای نشان دادن توجیه‌ناپذیر بودن نافرمانی مدنی کافی است، درحالی‌که این ادعا درست نیست؛ چراکه وظیفه اخلاقی افراد در اطاعت از قانون باید در حد‌اعلای خود باشد، بدین گونه که هرگاه این وظیفه در تضاد با وظیفه اخلاقی دیگری قرار گرفت، اطاعت از قانون ارجح قلمداد شده باشد؛ استدلال دیگری که در مقابل جواز نافرمانی مدنی ارائه شده ناچاری مردم به پابندی به تعهد خود است (بووآی، سیمون، ۱۳۷۹: ۱۶۵).

ضمن آنکه باید به این نکته توجه داشت که گاه در برخی کشورها نافرمانی مدنی به عنوان ابزاری در جهت فعالیت‌های سیاسی تبدیل می‌گردد و گاه نیز بسیاری از مهاجران در کشورها را به عنوان پیشگامان نافرمانی مدنی قرار می‌دهند تا ابزاری جهت دستیابی به منافع





سیاسی آن‌ها گردد، به عنوان نمونه در تحقیق میدانی که از میان افراد مشارکت کننده در شیکاگو صورت گرفت، مشخص شد که حتی مهاجران غیر قانونی نیز سعی می‌نمایند با مفهوم سازی مجدد از شهروند برای خود موجودیت قانونی در کشور پیدا نمایند (Escudero, 2020: 422).

## ۲. تبیین آثار حق بر خطا در اندیشه دانشمندان تشیع

از آنجا که اندیشمندان علوم اسلامی، عمدتاً در مکاتب مشاء، اشراق و متعالیه سازمان‌دهی می‌گردند، لذا در ادامه فقط نظر سردمداران این مکاتب به تفکیک بیان خواهد گردید و در پایان به نگرش برخی فقهای عظام اشاره می‌گردد.

قابل ذکر است که مفاهیم مرتبط با حق بر خطا بودن در کتاب‌های اندیشمندان اسلامی را با کلید واژه‌های: ارتباط دین و سیاست، قانون الهی، ضرورت قانون، نیاز به دین، نیاز بشر به نبوت، جاهل مقصر و تقصیر معادل سنجی نموده‌ایم که مختصراً در ادامه ذکر خواهد شد.

### ۲-۱. مفهوم حق بر خطا بودن در اندیشه ابن سینا

ابن سینا معتقد است نیک‌بختی و کمال و سعادت فقط در اجتماع می‌تواند حاصل شود، به شرطی که آدمی در زیر لوای قانون و قاعده و در سایه عدل زندگی کند و روابط خود را با روح تعاون و همکاری با سایر افراد، در پرتو مقررات "درست" و "عادلانه" تنظیم نماید؛ از دید او جامعه سیاسی، منشاء الهی دارد؛ لذا بهترین قوانین و مقررات آن است که از جانب پروردگار ارائه شده و از رهگذر پیامبران بر بشر نازل گردیده است؛ او معتقد است انسان طبعی سودجو و منفعت طلب دارد و اگر قانون‌گذاری روابط اجتماعی بنا به میل او که همان نفس اماره است، صورت پذیرد، مسلماً قواعد را طوری تنظیم می‌کند که با اصول عدالت عام مغایرت دارد؛ پس واضع قانون باید در مرتبه‌ای متعالی‌تر از اراده‌های انسان باشد و بنابراین احدی جز خداوند نمی‌تواند منشاء تشریع مقررات باشد (قاضی، ۱۳۹۵: ۱۵۵).





او در امر قانون‌گذاری، اختراع به معنی بطلان احکام الهی - را ناممکن می‌داند و شریعت نازل شده آسمانی را مبنای زندگی مدنی می‌داند ولی معتقد است در شریعت فقط قوانین اساسی و بنیادین آمده است، و قانون‌گذاری با توسل به اجتهاد و با نظارت کلی "امام" صورت می‌گیرد؛ ابن سینا نافرمانی مدنی و انقلاب را در صورت زمامداری امام عادل در جامعه نمی‌پذیرد و معتقد است که در صورت وجود شورش در جامعه اسلامی، مردم ملزم به مقابله با شورشیان هستند و در صورتی که توانایی مقابله داشته باشند و استنکاف نمایند، مرتکب عصیان و حرام الهی شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۵۰۲).

در اندیشه وی، مبنای تغییر قانون بر اساس مصلحت فقط با ابزار اجتهاد در متون دینی محقق می‌شود و فقط از این طریق است که قوانین متناسب با اوقات متغیر امکان وضع دارد، و از این طریق است که در امر قانون‌گذاری میان عقل و وحی جمع می‌شود (شکوری، ۱۳۸۴: ۳۱۹).

ابن سینا بیان می‌کند که معاملات باید بر پایه عدالت شکل گیرند و آنچه عدالت را تضمین می‌نماید، مجموعه قوانینی است که از طرف قانون‌گذار الهی وضع شده است (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۱۰۳۳).

بر اساس مبانی فوق، قوانین ریشه در حکم الهی دارند و به صورت ثابت و تغییر ناپذیرند و بر افراد جامعه لازم است که از این احکام پیروی نمایند تا به کمال مطلوب برسند. لذا در جامعه اسلامی، نمی‌توان قوانینی برخلاف احکام الهی وضع نمود و وظیفه قانون‌گذاری صرفاً بر عهده حق متعال است.

## ۲-۲. مفهوم حق بر خطا بودن در اندیشه شیخ اشراق

در اندیشه سهروردی که از اندیشمندان تشیع است<sup>۱</sup>، تنها حکومت مورد قبول، حکومت و قدرت سیاسی است که فرمان و تدبیر الهی در آن جریان داشته باشد و حکومت در

۱. جهت بررسی دلایل تشیع سهروردی به منابع ذیل رجوع شود: غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۹۲. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۶.



ارتباط با عالم فرا ماده اداره شود، به این معنی که رئیس مدینه فاضله با عوالم نور در ارتباط باشد تا بتواند به درستی جامعه را هدایت نماید، که در این صورت جامعه از تعلیم و تربیت و عدالت فراگیر خواهد شد؛ اما اگر حکومت بدست ناهلان ظالم قرار گیرد بی تردید چتر ظلم و بی انصافی همه جامعه را فرا می گیرد و آسایش و آرامش از جامعه رخت می بندد و نظم اجتماعی به هم می خورد (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۵۱۲).

از دید سهروردی حق حاکمیت و اداره در جامعه پس از انبیاء و اولیاء از آن حکیم متأله است که در بعد علم و عمل به کمال رسیده باشد و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید که به چنین فردی فرّ کیانی بخشند و رئیس طبیعی جامعه گردد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۸۱).

در نگاه شیخ اشراق، دین و سیاست قابل انفکاک نمی باشند و دین پایه و اساس سعادت انسان به شمار می رود؛ و رابطه دین و سیاست از طریق برهان لطف قابلیت استدلال دارد، چرا که حکمت خداوند متعال بر این تعلق گرفته است که هر آنچه انسان برای زندگی فردی و اجتماعی نیاز دارد برای وی تأمین کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۴).

بر این مبنای، می توان استدلال کرد که شیخ اشراق به دلیل الهی دانستن حکومت، فقط قانون الهی را در جامعه معتبر می داند و منحصر این قانون می تواند کمال و سعادت را برای جامعه به ارمغان آورد. از این رو انسان نیز خود را باید تسلیم حکومت و قوانین الهی در جامعه نماید و نمی تواند با قوانین غیر الهی راه خطا را در جامعه بپیماید و از چنین حقی در جامعه برخوردار نخواهد بود و از آنجا که اخلاق جزو جدایی ناپذیر دین محسوب می شود، لذا قوانین الهی به هیچ وجه عاری از اخلاق نخواهند شد و حقوق در پناه اخلاق، عدالت را در جامعه خواهد گستراند.

## ۲-۳. مفهوم حق بر خطا بودن در اندیشه ملاصدرای شیرازی

ملاصدرا، دین و سیاست را به هیچ وجه قابل تفکیک نمی داند و معتقد است که نبوّت نسبت به شریعت، همچون روح نسبت به جسد است؛ و افعال حکمرانی را جزیی و ناقص می داند که به وسیله شریعت بقا و کمال می یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۱۱۴).





از دید وی حاکم مدینه، همچون سر در جسم عمل می‌نماید و تدبیر تمامی شئون جامعه را برعهده دارد و احکام الهی را در جامعه اجرا می‌نماید؛ او معتقد است که انسان در وجود و بقائش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معاملت، و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است و سنت عدل را ناچار از سنت گذار عادل است و جایز نیست که مردم را با آراء و هوسهایشان در آن چاله رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر که، آنچه به نفعش است را عدل بنامد و آنچه به ضررش است را ظلم پندارد؛ به ناچار نیازمند قانونی در جامعه هستیم که همان قانون شرع است تا امور زندگی دنیایی و اخروی را به قصد سعادت ابدی نظم بخشد و مجرمان را مجازات نماید و مردم را به رستگاری و صراط مستقیم هدایت نماید (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

بر این اساس می‌توان بیان کرد که ملاصدرا، فرهنگ‌سازی در جهت هدایت را، وظیفه حاکمیت تلقی می‌نماید و بر این عقیده است که فقط قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است، می‌تواند انسان را به رستگاری رساند. بر اساس مبانی فوق، انسان نمی‌تواند در جامعه راه خطا را در پیش گیرد، چرا که جامعه باید به عنوان محلی در جهت رشد انسانی باشد.

## ۲-۴. مفهوم حق بر خطا بودن در نگاه برخی فقها

آیت الله غروی اصفهانی، در مورد فردی که اقرار لسانی به پذیرش اسلام نمی‌نماید، بیان می‌کنند که آثاری مانند طهارت بدن، حقن خون و امکان ازدواج و ارث و مانند آن‌ها از وی سلب می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۴۳۰)، لذا اثرات سلبی برای جاهل مقصر در جامعه اعمال می‌گردد و نمی‌تواند بر خطای خود باقی بماند.

علامه حلی، اجیر شدن برای نوشتن مطالب حرام یا بدعت و یا شعر باطل و یا کتب ضلال را جایز نمی‌داند (حلی، ۱۴۲۰: ۷۶). صاحب جواهر نیز از مصادیق بطلان بیع، را فروش کاغذ به افرادی می‌داند که در جهت نوشتن کتاب ضلال کاغذ را می‌خرند، البته در صورتی که بایع علم به استفاده مذکور داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۲: ۳۳). بنابر این شهروندان نمی‌توانند افکار خطای خود را در جامعه منتشر نمایند. صاحب جواهر مرتد ملی مرد را اگر توبه کند، قابل بخشش می‌داند، اما اگر توبه نکند کشته می‌شود؛ و مرتد





ملی زن در صورت توبه نکردن زندانی می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۱۰). بر این اساس، از نگاه فقهای مذکور، افراد نمی‌توانند رفتارهای خطاگونه خود مانند نشر کتب ضالّه و عقاید باطل را در جامعه انجام دهند و بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر مردم و حکومت وظیفه دارند که از انتشار منکرات و خطا در جامعه جلوگیری نمایند.

### ۳. مقایسه رویکردهای اندیشمندان دو نظام حقوقی

در این بخش وجوه تشابه و تمایز آثار اندیشمندان غرب با اندیشمندان اسلامی در موضوع "حق بر خطا" و سه رکنی که از هر گروه بیان گردید، نسبت‌سنجی می‌گردد.

#### ۳-۱. رابطه حقوق و اخلاق

با بیانات و استناداتی که از اندیشمندان حقوق طبیعی عنوان شد، می‌توان تشابهات زیادی میان اندیشه آن‌ها با مبانی اندیشمندان تشیع در زمینه تحدید "حق بر خطا بودن" عنوان نمود.

از مهم‌ترین این تشابهات می‌توان به پایبندی هرکدام از دو گروه فوق به اصول ثابت اخلاقی در حقوق و اذعان به وجود ارتباط تنگاتنگ این دو دانش اشاره نمود.

همانطور که گذشت، نظریات حقوق طبیعی در حقیقت تئوری‌هایی درباره حقوق و به‌ویژه رابطه اخلاق و حقوق هستند. اندیشمندان حقوق طبیعی مانند سالموند و ریپر، معتقد به وجود نوعی حقوق اساسی و ثابت در نظام‌های حقوقی بشری هستند که آن را فراتر از اراده قانون‌گذار، توافق قراردادی و یا برتر از اراده دولت‌ها می‌داند و همه انسان‌ها به صرف انسان بودن، استحقاق بهره‌مندی از آن را دارند. به‌صورت کلی طرفداران مکتب حقوق طبیعی جدید و قدیم، به دنبال فراهم آورد پایه‌ای اخلاقی برای حقوق هستند و معتقدند که قوانین و مقررات حقوقی باید با اصول و معیارهای اخلاقی سازگار باشد.

اندیشمندان تشیع نیز علاوه بر الهی دانستن حقوق، بر ثابت بودن اصول اخلاقی در نظام بشری اعتقاد دارند و مانند حقوق طبیعی، عقل را به عنوان یکی از منابع سنجش و دریافت این اصول ثابت عنوان می‌کنند. از این‌رو ملاصدرا فقط قانون الهی که جامع اخلاق و حقوق





و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است، را در جهت رستگار ساختن انسان جامع تلقی می- نماید.

البته نوع نگاه نسبت به حقوق طبیعی در میان اندیشمندان شیعه متفاوت است. برخی از اندیشمندان شیعی، برای حقوق طبیعی اصالت قائل می‌شوند و معتقدند که طبیعت هدفمدار است و بر این اساس استعدادهایی را در نهاد موجودات قرار داده است و حق‌هایی را برای موجودات متصور شده است (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸۶). این نوع نگرش قرابت زیادی با اندیشه لاک در پذیرش حقوق طبیعی دارد، اگرچه برخلاف نگاه مطلق گرایانه لاک به مفاهیمی چون آزادی، مالکیت، حق حیات در نگرش اندیشمندان شیعی حقوق طبیعی در محدوده تضمین کننده سعادت ابدی انسان محصور است (کرمی، احمدی، ۱۳۹۹: ۲۹). برخی از اندیشمندان تشیع، خاستگاه حق و حقوق بشری را منحصر از طرف خداوند می‌دانند، به گونه‌ای که بدون آن هیچ حقی تحقق نمی‌یابد؛ بر اساس این اندیشه حقوق طبیعی نمی‌تواند معیار موجهی برای محدود کردن دایره اعمال حق‌ها ارائه نمود، بدینگونه که مثلاً اگر حق حیات، حق طبیعی انسان است آیا اگر انسانی فرد دیگری را بکشد باز هم حق زنده ماندن را دارا است؟ از این رو حقوق طبیعی نمی‌تواند پاسخگوی این قبیل پرسش‌ها باشد، ضمن اینکه نمی‌تواند برخی از حقوق مانند "حق الهی" را اثبات نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۸).

قابل به ذکر است که حتی معتقدین به اعتزال نو، احکام حقوقی اسلام را با سه شرط عادلانه بودن، عقلایی بودن و برتر بودن نسبت به احکام مشابه در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها قرین می‌دانند (هدایت، ۱۳۹۳: ۱۳۱). بر این اساس می‌توان گفت حتی اعتزال نو که به دریافت های عقلانی اعتبار ویژه ای می‌بخشد، عدل را به عنوان منشاء هنجارهای اخلاقی از ارکان حقوق قلمداد می‌کند. ضمن اینکه آنان معتقدند که ارزشمندی اصولی مانند عدالت و کرامت و آزادی مورد توافق همگان است و تمایز نظام های حقوقی به تمایز طرق تحقق ارزش‌های مورد نظر است (هدایت، ۱۳۹۳: ۱۴۱).

نباید از نظر دور داشت که اگرچه خاستگاه حق در اندیشه تشیع از جانب حق متعال است، اما در محدوده منطقه الفراغ بسیاری از حقوق را می‌توان برای انسان متصور شد





بدینگونه که حکومت اسلامی آنگاه که مصلحت ببیند، می تواند در حوزه مباحات دست به تقنین زند (صدر، ۱۴۰۸: ۳۷۹). ضمن اینکه بسیاری از حقوق بشری امروز مانند حق مالکیت، حق حیات و حق دادرسی عادلانه از مواردی هستند که شریعت با توجه به فرامین حق متعال بر استحقاق آنها برای انسان صحه گذاشته است.

بر خلاف نظر مکتب حقوق طبیعی و اندیشمندان تشیع، مکتب اثبات گرایی به تفکیک و عدم ارتباط میان حقوق و اخلاق معتقدند. بر اساس نظر آنها، بی شک حقوق نمی تواند از اصول ثابت اخلاقی مانند عدالت پیروی نماید چرا که منفعت شخصی افراد باید در نظر گرفته شود و امیال او را ارضا کند نه مصلحت جامعه که بر مبنای حقوق طبیعی وضع می شود. اندیشمندانی چون هارت، راسل، بنتام، آستین در تبیین نظریه خود چنین اعتقاد دارند که هر قاعده حقوقی را باید با معیار منفعت سنجید؛ به این گونه که منفعت به عنوان ترازویی جهت شناخت قواعد خوب و بد عمل می نماید، از دیدگاه آنها برای تشخیص درستی قوانین، نیازی به تطبیق قواعد با معیارهای ثابت اخلاقی نیست بلکه تنها اراده قانون گذار بیانگر صحت یک قانون است.

از جهت نظری میان قانون گذاری صحیح با ضمانت اجرای حقوقی، اداری و تاثیر هریک از آنها در ارتقای مهندسی فرهنگی و تبدیل شدن فرهنگ اخلاقی به فرهنگ حقوقی ارتباط مستقیم و موثر وجود دارد و یکی از کاربردهای حقوق فرهنگ ساز بودن آن است و لذا مرز حقوق و اخلاق را نباید با اعطای حوزه فردی به اخلاق و گستره اجتماعی به حقوق ترسیم کرد، بلکه هر دو بر حسب اهمیت موضوع و شرایط آن می توانند هم در حوزه فردی و هم در حوزه اجتماعی ورود نمایند (زهروی، ۱۳۹۹: ۲۹۵). ضمن اینکه باید به این نکته توجه داشت که در توسل به ابزار اخلاق جهت کنترل رفتارهای اجتماعی باید بین میزان و درجه نوع رفتار قائل به تفاوت بود، در خصوص برخی از رفتارهای ضد اخلاقی که از شدت زیادی برخوردار نبوده، ابزار اخلاق می تواند در کنترل رفتار موثر باشد، زیرا نمی توان در خصوص هرگونه رفتار ناپسند عرفی متوسل به ضمانت اجرای سنگین شد (معماری، ۱۳۹۶: ۱۸۹).



### ۲-۳. نقش دولت در هنجارسازی

در زمینه نقش دولت در فرهنگ‌سازی نیز اندیشمندان تشیع -مذکور در فصل دوم- با افرادی مانند هابز و آدام اسمیت تا حدودی هم عقیده‌اند و فرهنگ‌سازی در جهت سعادت بشری را جزو وظیفه حاکمیت تلقی می‌نمایند و بر این عقیده‌اند که دولت با استفاده از ابزار قانون‌گذاری، می‌بایست جامعه را به سمت سعادت مطلوب ارشاد نماید. از این رو ملاصدرا انسان را ناگزیر به زندگی اجتماعی می‌داند که در آن اجتماع، امکانات لازم در جهت رسیدن به کمال را برای انسان مهیا می‌نماید؛ از دید وی حاکم مدینه، همچون سر در جسم عمل می‌نماید و تدبیر تمامی شئون جامعه را برعهده دارد و احکام الهی را در جامعه اجرا می‌نماید، که به ضرورت این تدبیر می‌بایست به سمت سبک زندگی اسلامی رهنمون گردد.

اما اندیشمندان غالباً پوزیتیویستی مانند لاک، دخالت دولت در فرهنگ‌سازی و یا نگاه ارشادی به فرهنگ را کاملاً مردود می‌شمارند و معتقدند که حکومت هیچ وظیفه‌ای در برابر خوشبختی افراد ندارد و خوشبختی تنها به خود انسان واگذار شده است که با عقل خود آن را رقم می‌زند و حکومت باید به امور تحت قلمرو خود پردازد و قلمرو قدرت حاکم به هیچ‌وجه نمی‌تواند و نباید به امور مربوط به رستگاری ارواح انسان‌ها تعمیم داده شود.

### ۳-۳. نافرمانی مدنی

اگرچه در زمینه پذیرش حق نافرمانی مدنی، استدلال‌ات متفاوتی بیان شده است و سعی شده است که با تکیه بر وجود وظیفه اخلاقی افراد در اطاعت از قانون این حق را مخدوش نمایند؛ اما غالب اندیشمندان غربی قائل به رسمیت شناختن این حق هستند. اندیشمندانی مانند دورکین و دولابوئی چنین معتقدند که اعتبار قانون از صحت آن جداست و منبع مشروعیت اقتدار سیاسی، رأی مردم و دموکراسی است؛ بر این اساس مردم می‌توانند در مواردی که مفاد قانون با وجدان آن‌ها در تعارض است، با توجه به اعتقاداتشان قانون‌شکنی نمایند.





اما متفکران اسلامی، به دلیل الهی دانستن قوانین و احکام و نیز منوط بودن انحصار سعادت‌مندی انسان در انجام این احکام، نافرمانی نسبت به این احکام را به هیچ وجه نمی‌پذیرند. از این رو ابن سینا نافرمانی مدنی و انقلاب را در صورت زمامداری امام عادل در جامعه نمی‌پذیرد و معتقد است که در صورت وجود شورش در جامعه اسلامی، مردم ملزم به مقابله با شورشیان هستند.

ضمن آنکه نگاهی به فقه امامیه نشان می‌دهد که در مباحث فقه سیاسی شیعه، اطاعت مطلق از حاکم پذیرفته نشده است، بلکه این اطاعت تا جایی لازم دانسته شده است که تصمیمات حاکم مطابق حق بوده و برخلاف شرع نباشد، ضمن آنکه حاکم به وظایف خود در قبال مردم عمل نماید (ارسطا، اکبری، ۱۳۹۶: ۵۶).

### نتیجه‌گیری

بسیاری از اندیشمندان غرب، اصولاً اخلاق را از مقوله‌ی قانون جدا می‌دانند و برای افراد، حق‌های قانونی غیراخلاقی را مجاز می‌شمرند و بدینگونه نقطه پذیرش "حق بر خطا" در حقوق بشر مدرن شکل می‌گیرد. بر اساس این حق، اگر فردی "حق" انجام اقدام خاصی را برای خود قائل باشد، لزوماً او معترف به صحّت آن فعل نیست، بلکه ادعا می‌کند که دیگری وظیفه دارد تا در این کار دخالت نکند.

اگرچه اندیشه غالب اندیشمندان حقوقی غرب، بر پذیرش حق بر خطا بودن بنا نهاده شده است و اصول بنیادین حق مذکور مانند تفکیک حقوق از اخلاق، عدم دخالت دولت در هنجارسازی و پذیرش حق نافرمانی مدنی را از اصول قانون‌گذاری تلقی نموده‌اند؛ لیکن برخی دیگر از حقوق‌دانان غربی، بر حتمیت این اصول خدشه نموده‌اند و پذیرش مبانی این حق را منجر به بی‌قید و بند شدن حقوق می‌دانند.

اندیشمندان اسلامی بر خلاف حقوق غرب، منشاء حق را منحصر از آن خدا می‌دانند و عقیده دارند که خداوند متعال از طریق پیامبران خود، برنامه عملی زندگی را برای انسان، ارسال نموده است و انسان ملزم است که از این فرامین پیروی نماید تا به سعادت ابدی نائل گردد. بر اساس نظر آنان در جامعه، دین‌سالاری اصل است و انسان استعلایی مورد





نکوهش است؛ و تنها فرامین الهی که از طریق پیامبر ابلاغ می‌گردند دارای "ارزش" هستند.

آنان فرهنگ‌سازی در جهت هدایت را، وظیفه حاکمیت تلقی می‌نمایند و بر این عقیده هستند که فقط قانون الهی است که جامع اخلاق و حقوق و سایر ملزومات مورد نیاز بشر است و می‌تواند انسان را به رستگاری رساند. ضمن اینکه امکان نافرمانی از حقوق اسلامی، مطلقاً امکان ندارد و قوانین جامعه باید با ابزار اجتهاد، نیازهای جامعه بشری را مرتفع نمایند.

### منابع:

۱. اشیر، راجر، ۱۳۸۳ش، «حقوق و اخلاق». ترجمه عبدالحکیم سلیمی، نشریه معرفت، ش ۸۲.
۲. ابدالی، مهرزاد، ۱۳۸۹ش، «تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی». نشریه مدرس علوم انسانی-پژوهش‌های حقوق تطبیقی، دوره ۱۴، ش ۲.
۳. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۳۸۶ش، الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن زاده آملی، ج ۲.
۴. -----، ۱۳۷۶ش، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ارسطا، محمد جواد، اکبری، مینا، ۱۳۹۶ش، تأملی بر جایگاه نافرمانی مدنی در اسناد بین‌المللی، فقه سیاسی شیعه و نظام حقوقی ایران، نشریه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، دوره ۴، ش ۲.
۶. افتخاری، اصغر، ۱۳۷۹ش، «نافرمانی مدنی» نشریه کتاب ماه علوم اجتماعی. ش ۲۹ و ۳۰.
۷. ایور، مک، ۱۳۵۴ش، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۸. بالوی، مهدی، بیات کمیتکی، مهناز، ۱۳۹۶ش، دولت حق بنیاد، تهران، نشر مجید، ج ۱.

بیت سنجی دودمان سنی رضاوردن رادینه حقوقی اندیشندان بی وزر





۹. بووآی، نورمن، سیمون، رابرت، ۱۳۷۹ش، «نافرمانی مدنی، تأملی در رابطه قانون و نظم»، ترجمه تبسم آتشین جان، نشریه مطالعات راهبردی، ش ۱۰.
۱۰. بیگ زاده، ابراهیم، ۱۳۹۵ش، «از تعیین سرنوشت تا مقاومت در مقابل سرکوب». نشریه تحقیقات حقوقی، ش ۷۶.
۱۱. تامس جونز، ویلیام، ۱۳۸۰ش، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ج ۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵ش، حق و تکلیف در اسلام، قم، نشر اسراء.
۱۳. -----، ۱۳۷۷ش، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر اسراء.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰ق، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم، موسسه امام صادق (ع)، ج ۳.
۱۵. دورکین، رونالد، ۱۳۷۹ش، «نافرمانی مدنی»، ترجمه محمد راسخ، نشریه کیان، ش ۵۱.
۱۶. راسخ محمد، ۱۳۸۱ش، حق و مصلحت، طرح نو، تهران، ج ۱.
۱۷. -----، ۱۳۸۸ش، نظریه حق، فصلنامه باروری و ناباروری، سال ۱۰، ش ۴.
۱۸. -----، ۱۳۷۹ش، پیشگفتاری بر مقاله «فلسفه حق»، مجله نامه مفید، ش ۲۱.
۱۹. راسل، برتراند، ۱۳۵۵ش، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه حسین حیدریان، نشر وحید.
۲۰. زهروری، رضا، ۱۳۹۹ش، مرز اخلاق و حقوق؛ نقدی بر نظریه نفی ورود حقوق به گستره حجاب (مطالعه تطبیقی اسلام، ایران و اروپا)، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ش ۸۷.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۲ش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳.
۲۲. شکوری، ابوالفضل، ۱۳۸۴ش، فلسفه‌ی سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، قم، نشر عقل سرخ.





۲۳. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۵ش، رسائل الشجرة الالهيه، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
۲۴. صدر، محمد باقر، ۱۴۰۸ق، اقتصادنا، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. عباسی حسینی، ابراهیم، ۱۳۷۱ش، «نقش دولت در فرهنگ». نشریه مشکوه، ش ۳۵.
۲۶. علیزاده، عبدالرضا، ۱۳۸۹ش، مبانی روبکرد اجتماعی به حقوق؛ جستاری در نظریه- های جامعه شناسی حقوق و بنیادهای حقوق ایران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. غروی اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۲۹ق، نهائ الدرایه فی شرح الکفایه، بیروت، موسسه آل البيت لإحياء التراث، ج ۳.
۲۸. قاری سید فاطمی، سید محمد، ۱۳۸۰ش، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، تحقیقات حقوقی، دوره ۴، ش ۳۳ و ۳۴.
۲۹. -----، ۱۳۸۱ش، مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر معاصر، نشریه تحقیقات حقوقی، ش ۳۵ و ۳۶.
۳۰. قاضی، سید ابوالفضل، ۱۳۹۵ش، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، نشر میزان.
۳۱. قربان نیا، ناصر، ۱۳۷۷ش، حقوق، ترجمان اخلاق، نشریه نقد و نظر، سال ۴، ش ۱ و ۲.
۳۲. -----، ۱۳۹۴ش، مبادی قلمرو و زمینه های اعتبار تقنین اخلاق، نشریه دین و قانون، ش ۸.
۳۳. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۵۲ش، فلسفه حقوق، تهران، دانشگاه تهران.
۳۴. -----، ۱۳۸۶ش، «اخلاق و حقوق»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال ۲، ش ۱ و ۲.
۳۵. کافمن، آرنولد، ۱۳۸۶ش، فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. کرمی، حمزه، احمدی افرمجان، علی اکبر، ۱۳۹۹ش، حقوق طبیعی از دیدگاه جان لاک و مرتضی مطهری، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۳، ش ۱.



۳۷. کلسن، هانس، ۱۳۸۷ش، نظریه حقوقی ناب، ترجمه اسماعیل نعمت‌اللهی، تهران، نشر سمت.
۳۸. لاسکی، هارولد جی، ۱۳۸۲ش، سیر آزادی در اروپا، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران، نشر مجید.
۳۹. لانیز، دیوید، ۱۳۷۲ش، «قانون به معنای واقعی اجتماعی»، ترجمه سید مصطفی محقق داماد، مجله قضایی و حقوقی دادگستری، ش ۷.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸ش، نظریه حقوقی اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.
۴۱. -----، ۱۳۸۸ش، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱ش، نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا.
۴۳. ملاصدرا شیرازی، محمد، ۱۳۵۴ش، مبدا و معاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۴. -----، ۱۳۶۴ش، المظاهر الالهیه، ترجمه حمید طیبیان، تهران، امیرکبیر.
۴۵. معماری، رزا، ۱۳۹۶ش، تاثیر حقوق و اخلاق بر رفتارهای بشری، مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، دوره ۳، ش ۴.
۴۶. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۷. والدرون، جرمی، ۱۳۷۹ش، فلسفه حق، ترجمه محمد راسخ، نشریه نامه مفید، ش ۲۱.
۴۸. هارت، هربرت، ۱۳۹۰ش، «مفهوم قانون»، ترجمه محمد راسخ، نشر نی.
۴۹. -----، ۱۳۸۰ش، پوزیتیویسم و جدایی حقوق از اخلاق، ترجمه سید قاسم زمانی، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۶۵ و ۱۶۶.
۵۰. هدایت‌نیا، فرج‌الله، ۱۳۹۳ش، اعتزال نو و اندیشه‌های حقوقی، به کوشش محمد عرب صالحی، قم، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.





51. Bentham, Jermny, ()))) ) nnn Itt rtttt tnn to tee Priiii plss of oo rals  
ggg ggggltt inntt ttt ttt Bkkk..
52. Escudero, Kevin, Pallares, Amalia (2020), Civil Disobedience as  
Strategic Resistance in the US Immigrant Rights Movement, journal  
Antipode, Volume 53, Issue 2, March 2021, p 422-444.
53. Heermss, rrr gnn (5555), vvvil Dieeeei eeee: ttt mss Tsst for the  
Democratic Constitutional State,, Berkeley Journal of Sociology, Vol.  
۳۰, p. ۱۰۵
54. —————, (1996), between Fact and norms, Translated by:  
Williams Reh, polity press, Cambridge
55. Hart, H.L.A., (2012), The Concept of Law, Oxford University Press.
56. kkkk,, Jhh,, (111), oookke nn Tll rratl,,, , mmrigge Uii vrrsity  
Press.
57. ————— (1994), An essay concerning human understanding,  
published by Prometheus Books, December 1.
58. Raz, Joseph (1994), Ethics in the Public Domain. Oxford: Oxford  
University Press.
59. Simonds, NE, (1998), Law and Morality. In: Routledge Encyclopedia  
of Philosophy
60. Scherhauser, Patrick, Klittich, Philipp, Buzogány, Aron (2021),  
Between illegal protests and legitimate resistance. Civil disobedience  
against energy infrastructures, Utilities Policy, Volume 72, October  
2021, 101249
61. aa ldr,, Jermny ()))) ) “A Rigt to Dr rr ggg,, hhhiss, bbblisyyy yyy  
The University of Chicago Press., Vol. 92, No. 1, Special Issue on  
Rights (Oct), pp. 21-39.

#### Persian resources

1. A. Schiner, Roger (1383), "Law and Ethics". Translated by Abdul  
Hakim Salimi, Journal of Knowledge, No. 82, 92-100.
2. Abdali, Mehrzad (2010), "Analysis of the concepts of legal validity and  
legal norm". Journal of Teachings of Humanities-Comparative Law  
Research, Volume 14, Number 2, 1-28.
3. Ibn Sina Hussein Ibn Abdullah (1386), Signs and Warnings, vol. 3,  
edited by Hassanzadeh Amoli.
4. ————— (۱۳۷۶), Theology from the Book of Healing, correction  
and commentary by Hassanzadeh Amoli, Qom: Islamic Propaganda  
Office.
5. Arasta, Mohammad Javad; Akbari, Mina (2017), A Reflection on the  
Status of Civil Disobedience in International Documents, Shiite  
Political Jurisprudence and the Iranian Legal System, Journal of  
Comparative Research in Islamic and Western Law, Volume 4, Number  
2, Consecutive 12, pp. 60-31.

6. Eftekhari, Asghar (2000), "Civil Disobedience" Social Book Monthly. Nos. 29 and 30, 12-18.
7. Iver, Mack (1975), Society and Government, translated by Ebrahim Ali Khani, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
8. Balavi, Mehdi; Bayat Komitaki, Mahnaz (2017) Government of the Right to Foundation. Volume One, Tehran: Majd Publication.
9. Bowie, Norman; Simon, Robert (1379), "Civil disobedience, reflection on the relationship between law and order", translated by John's fiery smile, Journal of Strategic Studies, No. 10, 159-177.
10. Beigzadeh, Ebrahim (2016), "From Determining Fate to Resistance to Repression". Journal of Legal Research, No. 76, 11-36.
11. Thomas Jones, William (2001), The Gods of Political Thought, translated by Ali Ramin, Tehran: Amirkabir, Volume II.
12. Javadi Amoli, Abdullah (2006), Rights and Duties in Islam, Qom: Asra Publication.
13. ——— (۱۳۷۷), Philosophy of Human Rights, Qom: Asra Publication.
14. Hali, Hassan Ibn Yusuf (1420), Writing the Sharia rules on the Imamiyya religion, vol. 3, Qom: Imam Sadegh (PBUH) Institute.
15. Durkin, Ronald (1379), "Civil Disobedience", translated by Mohammad Rasekh, Kian Magazine, No. 51, pp. 26-35.
16. Rasekh Mohammad (2002), "Right and Expediency" Vol. 1, New Plan, Tehran.
17. ——— (۲۰۰۹), Theory of Right, Reproduction and Infertility Quarterly, Volume 10, Number 4, pp. 299-366.
18. ——— (۲۰۰۰), Preface to the article "Philosophy of Truth". Mofid Letter Magazine, No. 21, 93-100.
19. Russell, Bertrand (1355), "Ethics and Politics in Society", translated by Hossein Heidarian, Vahid Publication.
20. Zahravi, Reza (1399), The Border of Ethics and Law; A Critique of the Theory of "Denial of the Entry of Law into the Extent of Hijab" (Comparative Study of Islam, Iran and Europe), Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs, No. 87, pp. 277-301.
21. Suhrawardi, Shahabuddin Yahya, (1993) Collection of works by Sheikh Ishraq, vol. 3, edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
22. Shakoory, Abolfazl (2005), Ibn Sina's political philosophy and its impact on later periods. Qom: Red Wisdom Publishing.
23. Shahrzuri Shamsuddin Mohammad (2006), Essays on the Divine Tree, Vol. 1, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
24. Sadr, Mohammad Baqir (1408), Economics, Beirut: Press Office.
25. Abbasi Hosseini, Ebrahim (1371), "The role of government in culture." Na-name Journal, No. 35, 47-79.





26. Alizadeh, Abdolreza (2010), Fundamentals of social approach to law; A Study in the Sociological Theories of Law and the Foundations of Iranian Law, Qom: Seminary and University Research Institute.
27. Gharavi Isfahani, Mohammad Hussein (1429), The End of Knowledge in the Explanation of Sufficiency, Volume 3, Beirut: Al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
28. Qari Seyed Fatemi, Seyed Mohammad (2001), "Analysis of Key Concepts of Contemporary Human Rights, Right, Commitment, Freedom, Equality and Justice", Legal Research, Volume IV, Nos. 33 and 34, 209-265.
29. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۲), Ethical Foundations of Contemporary Human Rights, Journal of Legal Research, Nos. 35 and 36, 111-192.
30. Ghazi, Seyed Abolfazl (2016), Constitutional Law and Political Institutions, Tehran: Mizan Publishing.
31. Ghorbannia, Nasser (1998), Law, Translator of Ethics, Journal of Criticism and Opinion, Fourth Year, No. 1 and 2, 384-408.
32. \_\_\_\_\_ (2015) "Principles of the territory and areas of validity of moral legislation", Journal of Religion and Law, Vol. 8, pp. 11-34.
33. Katouzian, Nasser (1973), Philosophy of Law, Tehran: University of Tehran.
34. \_\_\_\_\_ (2007), "Ethics and Law". Quarterly Journal of Ethics in Science and Technology, Second Year, No. 1 and 2, 85-89.
35. Kaufman, Arnold (2007), Philosophy of Law. Translated by Behrouz Jandaghi, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
36. Karami, Hamzeh, Ahmadi Aframjani, Ali Akbar (1399), Natural Law from the Perspective of John Locke and Morteza Motahhari, Quarterly Journal of Islamic Philosophy and Theology, Fifty-third Year, First Issue, pp. 7-31.
37. Kelsen, Hans (2008), Pure Legal Theory. Translated by Ismail Nematollahi, Tehran: SAMT Publication.
38. Laski, Harold J. (2003), The Journey of Freedom in Europe, translated by Rahmatollah Moghaddam Maraghei, Tehran: Majid Publication.



39. Lanise, David (1372), "Law in the Meaning of Social Reality".  
Translated by Seyed Mostafa Mohaghegh Damad, Judicial and Legal  
Journal of Justice, No. 7, pp. 17-45.
40. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2009), The Legal Theory of Islam,  
Volume One, Qom: Imam Khomeini Educational and Research  
Institute.
41. \_\_\_\_\_ (2009), A Brief Look at Human Rights from the  
Perspective of Islam, Qom: Imam Khomeini Educational and Research  
Institute.
42. Motahari, Morteza (1992), The system of women's rights in Islam,  
Qom, Sadra Publication.
43. Mulla Sadra Shirazi, Mohammad (1975), Origin and Resurrection,  
Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy.
44. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴), Divine Manifestations. Translated by Hamid  
Tabibian, Tehran: Amirkabir.
45. Memari, Reza (2017), The Impact of Law and Ethics on Human  
Behaviors, Studies in Political Science, Law and Jurisprudence,  
Volume 3, Number 4, 184-191.
46. Najafi, Muhammad Hassan (1404), The Jewel of Theology in the  
Explanation of Islamic Laws, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
47. Waldron, Jeremy (2000), Philosophy of Truth, translated by  
Mohammad Rasekh, Mofid Magazine, No. 21, pp. 93-118.
48. Hart, Herbert (2011), "The Concept of Law", translated by Mohammad  
Rasekh, Ney Publishing
49. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱), Positivism and the Separation of Law from Ethics,  
translated by Seyyed Ghasem Zamani, Journal of Political-Economic  
Information, Nos. 165 and 166, 74-85.
50. Hedayatnia, Farajullah (2014), New Etzal and Legal Thoughts, by  
Mohammad Arab Salehi, Qom: Publication of the Institute of Islamic  
Culture and Thought.

