

معضل سازواری حق، تکلیف و مسئولیت؛ مطالعه تطبیقی اعمال قاعده در حق تعیین سرنوشت

احمد دیلمی*

DOI: 10.22096/HR.2023.1998738.1569

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰]

چکیده

از شاخصه‌های یک نظام هنجاری مطلوب، وجود سازواری و تناسب بین حق‌ها، تکلیف‌ها و مسئولیت‌های متقارن است. حق تعیین سرنوشت، یکی از حقوق بنیادین انسانی است که در حوزه‌های گوناگون حقوقی و اخلاقی به آن استناد می‌گردد. محور این بحث چگونگی ایجاد سازواری بین این حق اساسی و تکلیف و مسئولیت متقارن با آن است. انسان ساز و کارهای طبیعی و اجتماعی تعیین سرنوشت خویش را در اختیار دارد؛ اما آیا پسندیده است که در شریعت اخلاقی و حقوقی، به وی حق تعیین سرنوشت داده شود که چه‌بسا خود و دیگران را تباه نماید؟ آیا عقل حکم نمی‌کند که سرنوشت انسان‌ها را اشخاص صالح تعیین کنند تا سعادت آنها بهتر تأمین گردد؟ از سوی دیگر، به دلیل عدم عصمت آنها، آیا امکان تبدیل شدن آنان به افراد خودکامه‌ای که خود و دیگران را تباه کنند، وجود ندارد؟ در این صورت آیا می‌توان انسان‌ها را مسئول تباهی خود دانست؟ هدف این نوشتار پاسخ به این پرسش‌ها، به روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی است؛ پاسخی که از یک نظام اندیشه‌ای سازوار در این باب حکایت دارد و عمدتاً بر ایجاد تمایز بین جنبه حقوقی و اخلاقی سه‌گانه‌های مذکور استوار است.

واژگان کلیدی: ارزش؛ تکلیف؛ حق تعیین سرنوشت؛ عدالت ساختاری؛ مسئولیت.

۱. مقدمه

حق تعیین سرنوشت، یکی از حقوق بنیادین انسانی است که در حوزه‌های گوناگون حقوقی و اخلاقی به آن استناد می‌گردد و گاهی به اصل حاکمیت اراده و اصل آزادی قراردادی تطبیق می‌گردد. در این نوشتار، محور بحث چگونگی سازواری بین این حق اساسی و تکلیف و مسئولیت متقارن با آن است. پیش‌فرض این نوشتار امکان اخلاقی و موجه‌بودن مؤلفه‌های سه گانه مذکور است. از این رو، مناقشات علمی که در باب امکان اخلاقی و توجیه آنها وجود دارد، در اینجا مطرح نمی‌شود. گویا در نگاه نخست تردیدی در برخورداری انسان‌ها از «حق تعیین سرنوشت» وجود ندارد. این امر هنگامی بیشتر خود را می‌نمایاند که نگاه ما بیشتر معطوف به کارکردهای به‌ویژه مثبت و اخلاقی آن باشد. انسان امکان فلسفی درنوردیدن مراحل رشد، تعالی و تکامل مادی و معنوی را دارد، زیرا غایت آفرینش او همین است و این امکان و فرصت تکوینی به همین منظور به وی داده شده است. پس شریعت اخلاقی و حقوقی نمی‌تواند که این حق را از وی دریغ نماید. با صرف نظر از کم و کیف این امر، به نظر می‌رسد آنان که انسان را به‌مثابه موجود ذی‌شعور و مختار، به رسمیت می‌شناسند، نسبت به اصل «حق تعیین سرنوشت» اتفاق نظر دارند.

اما این تنها یک وجه این مسئله است که بر کارکرد مثبت «اختیار تکوینی انسان» و «حق تعیین سرنوشت» بنیاد شده است. توجه به کارکرد منفی و ضد اخلاقی این دو، مسئله دشواری را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آیا انسان‌ها حق دارند به استناد اختیار تکوینی خود انسانیت خویش و زندگی انسانی اخلاقی دیگران را تباه کنند؟ خود را فاسد کرده و در جامعه به ترویج و توسعه فساد مبادرت نمایند؟ آیا حق اخلاقی و حقوقی، با غایات جهان و انسان در تراحم و برخورد نیست؟ آیا باز هم می‌توان از نظام احسن در طبیعت و شریعت سخن گفت؟ و اگر پاسخ منفی باشد، پرسش ثانویه این است که اولاً، اگر آدمی تنها یک گزینه مجاز در پیش رو داشته باشد، آیا می‌توان همچنان از اراده آزاد (Free Will) او سخن گفت؟ آیا این امر به معنی این است که حتی اگر اختیار انسان در تکوین ثابت گردد، شریعت هرگز اجازه بروز آن را نمی‌دهد و نوعی جبر بالعرض و تشریعی حاکم بر رفتار او می‌گردد؟ ثانیاً، آیا دیگر می‌توان از ارزش اخلاقی که صدور فعل از اراده آزاد، مقوم آن است، سخن گفت؟ ثالثاً، آیا در این صورت جایی برای مسئولیت و مواخذه اخلاقی و حقوقی باقی می‌ماند؟

اینها مهم‌ترین پرسش‌هایی است که در فرض پاسخ مثبت یا منفی به پرسش اصلی این پرسمان پدید می‌آید؟ پاسخ به این پرسش‌ها چندان آسان نیست. ایجاد سازواری بین تکلیف و مسئولیت اخلاقی و حقوقی از یک‌سو و «حق تعیین سرنوشت و خودمختاری انسان»، از

جانب دیگر، معضلی پیچیده و تناقض نما است که حل آن دشوار می‌نماید، اما غیر قابل حل نیست. پژوهش‌های متعددی، به‌ویژه در مورد توجیه، تفسیر و تبیین آثار «حق تعیین سرنوشت» به انجام رسیده است.^۱ اما تحقیق در باب سازواری بین سه گانه: حق، تکلیف و مسئولیت، مشاهده نشده است. طرح این پرسش و پاسخ نهایی که در اینجا به آن داده می‌شود را می‌توان مهم‌ترین وجه نوآوری این پژوهش قلمداد کرد. به‌علاوه، آنچه در باب بنیادهای تصویری و تصدیقی بحث مطرح شده نیز خالی از نوآوری متواضعانه نیست.

در این نوشتار، هدف، تبیین راه‌حلی است که بتواند بر اساس عدالت ساختاری، تناسب عادلانه‌ای بین سه گانه مذکور ترسیم نماید بدون اینکه هیچ یک را فدای دیگری کند؛ زیرا مؤلفه‌های سه‌گانه مذکور، ارکان هر نظام هنجاری، از جمله اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند و امکان حذف هیچ‌یک وجود ندارد. باید دید که چگونه می‌توان بین مؤلفه‌های «اختیار تکوینی انسان»، «حق تعیین سرنوشت»، «تکلیف به نیک زیستن و کمک به دیگران در زندگی فضیلت‌مند»، «مشروط‌بودن نیک و بد اخلاقی به اختیار انسان» و «ابتنای مسئولیت اخلاقی و اصولاً حقوقی بر عمل اختیاری»، سازواری ایجاد کرد؟ این پژوهش به شیوه توصیفی، تحلیلی (اعم از تحلیل عقلی مفاهیم و قضایای مطرح در مسئله) و انتقادی (انتقاد دیدگاه‌های رقیب) انجام خواهد شد. قواعد منطقی اقتضا می‌کند که این پژوهش در دو بخش اصلی ساماندهی گردد. به این ترتیب، ابتدا بنیادهای مختلف حق تعیین سرنوشت که دخیل در این بحث هستند، روشن می‌شود و از این رو، در بخش نخست به اختصار به مبانی انسان‌شناسانه، اجتماعی، جامعه‌شناسانه، فلسفی و اخلاقی آن پرداخته می‌شود؛ و در بخش دوم منطق سازگاری بین این سه‌گانه تبیین می‌گردد. در این بخش نیز ابتدا پیش‌نیازهای حل

۱. حسین مهرپور، «حق تعیین سرنوشت از دیدگاه اسلام»، راهبرد ۱۰، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۱): ۱۲۳-۱۳۵.
http://rahbord.csr.ir/article_123895.html: علی امیدی، «قبض و بسط مفهومی حق تعیین سرنوشت در حقوق بین‌الملل»، مجله حقوقی بین‌المللی ۲۳، شماره ۳۵ (پاییز و زمستان ۱۳۸۵): ۲۲۵-۲۵۰.
http://www.cilamag.ir/article_17827.html: حسین رحمت‌اللهی و احسان آقا محمد آقایی، «درآمدی بر نقش دولت در فرآیند مشارکت‌پذیری مردم»، مطالعات حقوقی ۵، شماره ۳ (زمستان ۱۳۹۲): ۶۷-۱۰۷.
https://jls.shirazu.ac.ir/article_1912.html: مسعود امامی، «اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت»، مجله فقه ۱۹، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۱)، ۱۰۴-۱۲۹. https://jf.isca.ac.ir/article_3008.html: فخرالدین اصغری و فرناز شیرانی، «حق تعیین سرنوشت در اسناد بین‌المللی و قرآن کریم»، مطالعات حقوق بشر اسلامی ۲، شماره ۳ (بهار ۱۳۹۲): ۹۹-۱۲۲؛ سید جواد ورعی، «امام خمینی و حق تعیین سرنوشت»، سیاست متعالیه ۲، شماره ۴ (بهار ۱۳۹۳): ۴۳-۶۰. http://sm.psas.ir/article_20007.html

Garnett Campbell, "Responsibility and self-determination," *The Journal of Philosophy* 47, no. 18 (1950): 526-530; Daniel Philott, "Defense of Self-determination," *Ethics* 105, no. 2 (1995): 352-385.

این مشکل و سپس راه‌حل‌های محتمل آن مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲. مبانی حق تعیین سرنوشت

عمده‌ترین مبانی حق تعیین سرنوشت که در پاسخگویی به پرسش اصلی این نوشتار تأثیر عمده دارند، به شرح زیر مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۲.۱. بنیاد انسان‌شناسانه حق تعیین سرنوشت

مبدأ ورود به بحث‌های هنجاری، اجتماعی و سیاسی تبیین مبادی مابعدالطبیعی آن است. از این‌رو، ابتدا به مبانی انسان‌شناسانه موضوع «حق تعیین سرنوشت» می‌پردازیم تا پس از تبیین این حلقه بنیادین، به حلقه‌های مترتب بر آن برسیم. برخی از اندیشمندان مسلمان در تبیین بنیاد انسان‌شناسانه خودمختاری انسان می‌گویند: ویژگی اساسی انسان، خودسازی و محیط‌سازی آگاهانه و آزادانه اوست. ارزش او در این است که می‌تواند آزادانه به راه خیر و فضیلت درآید یا به راه زشتی و ناپاکی فروغلتد. به بیان دیگر، یکی از بزرگ‌ترین امتیازات انسان این است که آزاد آفریده شده و موجودی خودآگاه، محیط‌آگاه، آزاد، خودساز و محیط‌ساز است. خداوند به انسان موهبتی داد که در پرتو آن می‌تواند خداگونه در طبیعت رفتار کند؛ یعنی از اسارت و بردگی طبیعت آزاد است؛ البته نه آزادی مطلق، بلکه آزادی نسبی؛ یعنی قوانین طبیعت بر موجودات دیگر حاکمیت مطلق، یا چیزی نزدیک به حاکمیت مطلق دارد؛ ولی انسان این توان را دارد که طبیعت را رام و مهار کند؛ قوانین طبیعت را بشناسد و طوری در گستره طبیعت حرکت کند که همیشه محکوم این قوانین نباشد. انسان نمی‌تواند قوانین خداوندی طبیعت را عوض کند، اما می‌تواند در قلمرو بسیار وسیعی چنان حرکت کند که همواره محکوم این قوانین نباشد. در حقیقت خداوند به انسان این آزادی را داد که در پرتو آگاهی و اعمال آزادی بتواند خود و محیط زندگی مورد تمایل خود را از قلمرو یک قانون بیرون بیاورد و به قلمرو آن قانونی که دلخواه اوست ببرد. بنابراین، انسان می‌تواند به‌طور نسبی خودش را از حاکمیت قوانین طبیعی آزاد کند. پس انسان موجودی ممتاز و برجسته است و بزرگ‌ترین ویژگی و برجستگی او انتخاب‌گر آگاه آزاد بودن است.^۲

از این‌رو، انسان به‌مثابه موجودی مختار و آزاد شناسایی می‌شود که تنها در صورت امکان برخوردار از رفتار آزادانه می‌تواند با شدن، به هدف زندگی خویش برسد؛ زیرا انسان هدفی اخلاقی دارد و اهداف اخلاقی با حرکات قسری محقق نمی‌گردند؛ خداوند سازوکار سلوک

۲. سید محمد بهشتی، آزادی، هرج و مرج، زورمداری (تهران: بقیعه، ۱۳۸۱)، ۳۳-۳۵، ۴۹-۵۰.

آزادانه، از قبیل قوه اختیار و اراده آزاد را در وجود آدمی به ودیعت نهاده است. در بین اندیشه‌های انسان‌شناسانه فلسفی در مغرب زمین، رادیکال‌ترین دفاع انسان‌شناسانه از خودمختاری انسان را می‌توان در عقاید اومانستی پیشگامان فلسفه اگزیستانسیالیسم مشاهده کرد. بر اساس باورهای این گروه، هستی انسان بر چیستی و ماهیت او تقدم و برتری دارد و مهم‌ترین ویژگی هستی‌شناسانه انسان که رمز برتری وی است، برخورداری از قوه اختیار و اراده آزاد است. پس آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند، موجودی خودمختار و آزاد بودن است و کرامت انسان نیز معلول حریت تکوینی اوست. ارزشمندی رفتارهای او را نیز باید با معیار و شاخص ارادی و آزادانه بودن ارزیابی کرد. از این رو، سلب اخلاقی و به‌ویژه حقوقی خودمختاری انسان به معنای سلب انسانیت وی است و هرگز قابل توجیه نیست، حتی اگر انسان با اراده آزاد خویش راه سقوط و انحطاط اخلاقی را در پیش گیرد.^۲ اگرچه نمی‌توان با گستره و پاره‌ای مبانی و لوازم هنجاری مترتب بر انسان‌مداری برآمده از تفکر اگزیستانسیالیستی همراهی کرد؛ اصل این ادعای آنها مبنی بر اینکه انسان در طبیعت خویش از آزادی نسبی برخوردار است و می‌تواند مسئول اعمال خویش باشد، با آنچه در این باب از برخی اندیشمندان مسلمان بیان شد، همخوانی دارد.

۲.۲. بنیاد اجتماعی حق تعیین سرنوشت (حق تعیین سرنوشت و جبر اجتماعی)

انسان محکوم جبر اجتماعی نیز نیست. انسان در برابر حاکمیت قوانینی که به نام قوانین و سنت‌های اجتماعی، مکانیزم اجتماع، ماتریالیسم تاریخی و جبر تاریخی، اجتماعی و اقتصادی مطرح می‌شود، دقیقاً آزاد است. در جامعه هم مانند طبیعت، قوانین و نظامی وجود دارد، یعنی حرکت اجتماع و انسان در تاریخ، قوانینی دارد و بی‌نظم نیست؛ ولی انسان هیچگاه محکوم این قوانین نیست. انسان می‌تواند بر تنگناهایی که در پرتو حاکمیت همین قوانین به وجود آمده، بشورد و معادله‌ها و محاسبه‌ها را بر هم بزند.

انسان هر قدر این قوانین و توان خدادادی خویش را بیشتر بشناسد و آگاه‌تر و با ایمان بیشتر عمل بکند، خودش را از میدان حاکمیت و سلطه این قوانین آزادتر کرده است. کیفیت روابط و مناسبات اجتماعی و اقتصادی، روی انتخاب آگاهانه انسان اثر می‌گذارند، اما در این حد که انتخاب او را آسان‌تر یا دشوارتر می‌کنند. بر این اساس، انسان به‌صورت یک کل، همیشه سازنده تاریخ است؛ هر چند کمابیش ساخته‌شده تاریخ و محیط اجتماعی نیز هست،

۲. هانس دیرکس، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی (تهران: هرمس، ۱۳۸۹)، ۶۳-۶۵؛ ج. ۵. بلکهام، *نش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲)، ۷۴، ۹۱، ۲۰۰-۲۰۱.

اما این ساخته شدن و اثرپذیری انسان در برابر عوامل اجتماعی، در حدی است که به او شکل خاص می‌دهد؛ ولی راه انتخاب آزاد را هرگز به روی او نمی‌بندد. قرآن می‌گوید: در روز رستاخیز الهی، «تَأْتِي كُلَّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهِيَ لَا يَظْلَمُونَ؛ روزی که هر کس می‌آید و از خود دفاع می‌کند و هر کس به آنچه کرده، بی‌کم و کاست پاداش می‌یابد و بر آنان ستم نمی‌رود».^۴

از این رو، همه محیط‌ها برای شکوفایی و باروری انسان یکسان نیست. محیط‌هایی هست که رشد خیرخواهی و خداخواهی انسان را آسان‌تر می‌کند و محیط‌هایی هست که بعد هواپرستی و خودپرستی انسان را آسان‌تر می‌کنند. از این رو، ضرورت دارد محیط اجتماعی اصلاح شود. در اینجا اسلام از لیبرالیسم جدا می‌شود.^۵ پس می‌توان به‌طور خلاصه گفت که محیط اجتماعی هم ساخته شده انسان است و هم در ساخت او نقش دارد؛ ولی در این ساختن متقابل، نقش برتر در اختیار انسان و خودسازی درونی اوست و این صرفاً یک حق نیست، بلکه یک واقعیت هم هست. از این رو، در هدایت کلی یک جامعه به سوی سعادت‌مندی، امر به معروف و نهی از منکر هم لازم است.^۶

پس انسان هم در ساحت مابعدالطبیعی موجودی ذی‌شعور، مختار و آگاه است و هم در زندگی اجتماعی محکوم جبر جامعه‌شناختی نیست. اگرچه در معرض فشارهای اجتماعی و قوانین طبیعت قرار دارد؛ به مقداری قدرت تسخیر و استخدام آنها را دارد که بتواند با وجود آنها، به‌ویژه سرنوشت اخلاقی و حقوقی، خویش را رقم بزند و در این چهارچوب مسئول باشد؛ اما مسئولیت او حقیقتی تبعی و تشکیکی است؛ یعنی دارای درجات و مراتبی است و تابع درجات استطاعت و توانمندی وی است. همچنان که ارزش اخلاقی رفتار او بر همین اساس، از هستی تبعی و تشکیکی برخوردار است.

۲.۳. بنیاد جامعه‌شناسانه حق تعیین سرنوشت

یکی از عوامل دخیل در قلمرو و چگونگی خودمختاری انسان و حق تعیین سرنوشت وی، توجه به جامعه‌شناسی و شرایط اجتماعی زمان طرح و اجرای این حق است. در اندیشه اجتماعی شیعه به‌طور خاص ظهور و دسترسی به امام معصوم (ع) و غیبت و عدم دسترسی به وی، تأثیر معنی‌داری در این بحث دارد. اگرچه برخی مؤلفه‌ها ذاتی در زندگی اجتماعی فرد یا

۴. نحل، آیه ۱۱۱.

۵. سید محمد بهشتی، آزادی، هرج و مرج و زورمداری، ۵۰-۵۴.

۶. بهشتی، آزادی، هرج و مرج و زورمداری، ۹۰-۹۳؛ علی معموری، نظریه سیاسی شهید صدر (قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۷۹)، ۱۰۲-۱۰۳.

استقرار یک نظام اجتماعی لازم و غیر قابل اغماض است و از این جهات ظهور و غیبت امام معصوم (ع) تفاوتی در آن ندارد، برخی عناصر دیگر و به ویژه قلمرو پاره‌ای از حقوق و صلاحیت‌های مردم و نظام اجتماعی به شدت تحت تأثیر این عامل قرار می‌گیرد. از این رو، برخی از اندیشمندان معاصر گفته‌اند که در دوره پس از پیامبر اسلام (ص)، امامان معصوم (علیهم السلام)، منصوص و منصوب‌اند، ولی با اینکه تعیین شده‌اند، ولی اختیاری‌اند. به مسلمان‌ها گفته می‌شود: *أطیعوا الرسول*: باید از این پیامبر فرمان ببرید؛ ولی به اختیار خود. چون وقتی مسلمانان به فرزند عبدالله در مقام نبی‌الله و رسول‌الله معتقد شدند و ایمان آوردند، زمینه قبول اطاعت او را با خود در دل دارند؛ ولی امروز در عصر غیبت امام معصوم منصوب منصوص و امامت، تعیینی نیست؛ بلکه شناختنی، پذیرفتنی، اختیاری یا انتخابی است. علی (ع)، می‌گوید: «ای مردم! از حقوقی که بر شما دارم این است که با من با زبانی که مردم با جباران و پادشاهان و طواغیت تاریخ، حرف می‌زنند، حرف نزنید و آنچه به نظرتان می‌رسد به من بگویید. من اگر خدا نگهدارم و نگهدارم نباشد، چنان نیست که برتر از آن باشم که شما خرده‌ای بر من بگیرید و در کارم نقطه‌ای را نشان بدهید که باید چنین نمی‌بود».^۷

بدیهی است که از قضیه شرطیه موجود در سخن امیرالمؤمنین نمی‌توان امکان خطای امام معصوم را استنباط کرد تا اظهار نظر دیگران راهی برای اصلاح آن باشد؛ زیرا صدق و کذب قضیه شرطیه تابع وجود و عدم ملازمه بین مقدم و تالی است و صدق و کذب مقدم با دلایل دیگر اثبات می‌گردد و مفاد همین سخن حاکی از بطلان مقدم و مصونیت الهی معصوم (ع) از خطا، چه در قلمرو احکام الزامی و چه در منطقه الفراغ است؛ زیرا در آن نقیض قضیه سالبه ای که مقدم است، تشبیه شده است. پس مفاد این بیان، اولاً، تأکید بر مقام بندگی و فروتنی و مهربانی امام نسبت به دیگران است و ثانیاً، تأکید بر این قانون و سنت الهی است که انسان‌ها تنها در فرآیند انتخاب‌های آزاد خویش به تعالی انسانی و معنوی می‌رسند. به این ترتیب، از جهت جامعه‌شناسی معرفت، بین دوران حضور امام معصوم (ع) در میان مردم و دوران غیبت تفاوت‌ها و اشتراکاتی وجود دارد.

۷. سید محمد بهشتی، مبانی نظری قانون اساسی (تهران: بقیعه، ۱۳۹۰)، ۴۰؛ سید روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه نور، جلد ۲۰ (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی)، ۴۵۹؛ محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملکه (قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۷)، ۱۳۳-۱۳۸؛ سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق)، ۱۱۵-۱۱۸؛ و حسین‌علی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، جلد ۱ (قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ق)، فصل ۴.

۲.۴. بنیادهای فلسفی و اخلاقی حق تعیین سرنوشت

شاید مهم‌ترین مرحله بحث از حق تعیین سرنوشت، بنیادهای اخلاقی و توجیهی آن باشد. اصل پذیرش این حق و قلمرو شناسایی آن تابعی از مبانی توجیهی اخلاقی و حقوقی آن است و عمده اختلافات و نظریات در این باب، از اینجا ناشی می‌شود. برخی منبای توجیهی حق تعیین سرنوشت را وجود قوه اختیار، اراده آزاد و آگاهی وجود شناسانه و فلسفی در انسان می‌دانند؛ یعنی چون انسان در جهان طبیعت ذی‌شعور و آزاد است، پس باید در شریعت اعم از اخلاقی و حقوقی هم به او حق تعیین سرنوشت داد؛ به عبارت دیگر، این حق طبیعی و فطری او از لوازم ذاتی انسان طبیعی است.^۸ این نگرش بر بنیاد حقوق طبیعی و فطری استوار است. گاهی این توجیه بر اساس نظریه وضعیت طبیعی در مقابل وضعیت مدنی تبیین می‌گردد. به این بیان که حق تعیین سرنوشت از مختصات انسان در وضعیت طبیعی، یعنی وضعیت مطلوب و پسندیده است.^۹ تبیین رایج و شاید مشهورتر در این باب بر اساس اندیشه‌های انسان‌شناسانه و هنجاری کانت صورت می‌گیرد؛ به این ترتیب که مهم‌ترین مشخصه انسان که او را از سایر مخلوقات عالم متمایز می‌کند این است که انسان «غایت فی نفسه» است؛ یعنی هدفش را باید در خودش جست‌وجو کرد. در نتیجه، اولاً، خود نباید خویشتن را در حد ابزار و وسیله فرو کاهد و ثانیاً، دیگران حق ندارند با او به‌مثابه ابزار رفتار نمایند.^{۱۰} اگر انسان حق تعیین سرنوشت نداشته باشد تا سرحد یک ابزار سقوط خواهد کرد و دیگران باید وی را اداره کنند. از این رو، برخورداری از حق تعیین سرنوشت از حقوق بنیادین، ذاتی، ضروری و غیر قابل سلب آدمی است و حتی خود انسان نیز نمی‌تواند به‌طور کلی آن را از خود سلب نماید.^{۱۱} مشابه همین استدلال را بر اساس فلسفه‌های وجودی نیز می‌توان مشاهده کرد. به این بیان که انسان موجودی است که هستی او مقدم بر چیستی و ماهیتش است و جوهره وجود او را اختیار و آزادی اراده‌اش تشکیل می‌دهد.

۸. سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر (تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲)، ۸۱-۹۴.

۹. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد ۵ (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰)، ۱۴۵-۱۴۶.

۱۰. ایمانوئل کانت، فلسفه حقوق، ترجمه فریدون دره بیدی (تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸)، ۷۳-۷۵؛ کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه فریدون دره بیدی (تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸)، ۱۶۳-۱۷۵؛ و جیمز ریچلز، فلسفه اخلاقی (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹)، ۱۹۱-۱۹۸.

Seung-Keel Lee, "Self-Determination and the Categories of Freedom in Kant's Moral Philosophy," *Kant-Studies* 103 (Jahrg. S. 2012): 337-350; Thomas Pink, "Self-Determination," *the Ethics of Action* 1 (2016): 136-167; Forst Rainer, "Nominal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination," *Kantian Review* 22, no. 4 (2017): 523-551; and Burke A. Hendrix, *Ownership, Authority, and Self-Determination* (Pennsylvania: Oxford University Press, 2008), 153-180.

۱۱. ایمانوئل کانت، فلسفه فضیلت، ترجمه فریدون دره بیدی (تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸)، ۱۳۹-۱۴۰.

رفتارهای او هنگامی ارزش دارد که با صرف نظر از غایت آنها، تنها از اراده آزاد وی صادر شده باشد.^{۱۲} پس حق تعیین سرنوشت اصلی‌ترین نماد انسانیت است و سلب آن اگر ممکن باشد، به مفهوم انکار انسانیت شخص است. نقد و بررسی این استدلال‌ها از حوصله این نوشتار خارج است و تنها جهت تصویر فضای بحث به آنها اشاره شد.

تفوق‌طلبی، امتیازطلبی و برتری‌طلبی در منطق قرآن نیز مردود، مطرود و مایه فساد و تیره‌بختی است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «قال المَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمَا تَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ. قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي ءَامَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ»؛ سران قوم او که استکبار می‌ورزیدند، به مستضعفانی که ایمان آورده بودند، گفتند: «آیا می‌دانید که صالح از طرف پروردگارش فرستاده شده است؟» گفتند: «بی‌تردید، ما به آنچه وی بدان رسالت یافته است مؤمنیم. کسانی که استکبار می‌ورزیدند، گفتند: «ما به آنچه شما بدان ایمان آورده‌اید کافریم».^{۱۳} و در داستان شعیب (ع) می‌فرماید: «قال المَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَارِهِينَ»؛ سران قومش که تکبر می‌ورزیدند، گفتند: «ای شعیب، یا تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند، از شهر خودمان بیرون خواهیم کرد یا به کیش ما برگردید». گفت: «آیا هر چند کراحت داشته باشیم؟»^{۱۴} حتی قرآن می‌فرماید: «تَلْكَ الدَّارِ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»؛ آن سرای آخرت را برای کسانی قرار می‌دهیم که در زمین خواستار برتری و فساد نیستند و فرجام [خوش] از آن پرهیزگاران است.^{۱۵} مبانی اسلام به‌طور کلی تفوق‌طلبی و امتیازطلبی را محکوم می‌کند و می‌گوید هیچ کس نمی‌تواند رابطه‌اش را با دیگران بر مبنای تفوق و امتیازطلبی قرار بدهد. در تاریخ شیعه، همواره رهبران مذهبی را مردم خودشان با انتخاب مستقیم یا با انتخاب غیرمستقیم می‌پذیرفته‌اند. همه مسائل و مصالح دیگر باید از اینجا تأمین شود؛ یعنی از راه دخالت آگاهانه زن و مرد مسلمان متعهد در تعیین سرنوشت خویش؛^{۱۶} پس اساسی‌ترین بنیاد اخلاقی حق تعیین سرنوشت این است که اصولاً تحمیل خود و نظام اجتماعی مورد نظر فرد یا یک گروه، با وجود مخالفت مردم، بر آنها نوعی استکبار، خودبزرگ‌بینی و برتری‌طلبی و تعیین تکلیف برای دیگران است.

۱۲. دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ۶۳-۶۹؛ روزه ورنو و ژان وال، پدیدارشناسی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲)، ۲۶۷-۲۷۳.

۱۳. اعراف، آیات ۷۵-۷۶.

۱۴. اعراف، آیه ۸۸.

۱۵. قصص، آیه ۸۳.

۱۶. بهشتی، مبانی نظری قانون اساسی، ۱۵-۲۰، ۳۹-۴۱ و ۴۳؛ نائینی، تبییه‌الامه و تنزیه‌المله، ۱۲۷-۱۳۰.

۱.۴.۲. حق تعیین سرنوشت و تضمین زندگی اخلاقی

به‌طور منطقی و به‌ویژه از منظر اخلاقی، حق تعیین سرنوشت را نمی‌توان بدون ملاحظه غایت و جهت کاربرد آن، تبیین و تقریر کرد. بر این اساس، در ابتدا گفته شد که یک ضلع این معضل، ایجاد سازواری بین اجرای این حق با تکالیف اخلاقی انسان مبنی بر تلاش برای نیک و اخلاقی زیستن خود و توصیه، ترغیب و کمک به دیگران در این راه و وظیفه پیشگیری از وقوع و شیوع ناهنجاری‌های اخلاقی است. آنان که خود را پایبند ارزش‌های اخلاقی می‌دانند و متدینانی که پاسداری از ارزش‌های معنوی و اخلاقی دینی را وظیفه خویش می‌پندارند و همه آنان که انسان را به‌مثابه موجودی اخلاقی می‌خواهند، نگران آنند که مبادا با تأکید بر حق تعیین سرنوشت و عدم تحدید منطقی قلمرو آن در آموزه‌های اخلاقی و حقوقی، به جای اینکه بشریت در راستای تعالی معنوی ترغیب گردد، در مسیر هتک ارزش‌های انسانی و اخلاقی تشجیع شود! مصلحان اخلاقی در عین تأکید بر لزوم پذیرش اصولی این حق، می‌کوشند که با تعیین حدود اخلاقی و حقوقی برای این امر، این نگرانی‌ها را مرتفع کرده یا آنها را کاهش دهند و با توجه به تراحم ارزش‌ها و ترجیح مصالح کلانی از قبیل پیشگیری از استبداد و ظلم اجتماعی، آن را توجیه کنند. از این رو، این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا هر نهاد اجتماعی مورد قبول مردم، از مشروعیت اخلاقی برخوردار است؟ اگرچه این شرط لازم است، کافی نیست و شرط دوم هم وجود دارد و آن این است که این نظام، خودش را نسبت به مقررات و تعالیم اخلاقی و انسانی ملتزم و متعهد بداند.^{۱۷}

نظام اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که محیط آینده را برای تکامل و رشد انسانی و حرکت به‌سوی خداوند آماده سازند، آن هم با تدبیر، همت و تلاش خود انسان. از این رو، اصولاً، آزادی‌های اجتماعی خود به خود از دو جهت محدود می‌شود: ۱. اینکه آزادی یک فرد تا آنجا اعمال شود که به آزادی دیگران ضربه نزند. این قید در آنارشیزم وجود ندارد، ولی حتی در آزادی لیبرالیستی هم وجود دارد. ۲. آزادی‌ها محیط اجتماعی را فاسد نکرده و زمینه‌ها را برای رشد فساد در جامعه آماده نکند.^{۱۸} البته خط‌کشی دقیق این مرزها در عمل همواره کار آسان و مورد توافقی نیست. بر اساس این نظریه که روایتگر گونه‌ای عینی و مدون از اندیشه اجتماعی در اسلام است، هدف نهایی انسان و نظام اجتماعی مشروع، هدفی انسانی و اخلاقی است. ضمانت اجرای اخلاقی و شخصی این هدف در مدیران، عدالت و تقوایی است که به تناسب

۱۷. بهشتی، مبانی نظری قانون اساسی، ۲۰، ۴۷-۴۸؛ نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، ۱۲۷-۱۳۰.

۱۸. بهشتی، مبانی نظری قانون اساسی، ۶۵، ۹۳-۹۴؛ سید روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، جلد ۵ (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹)، ۲۳۹، ۴۴۹، ۳-۵، ۲۴۳-۲۴۴، ۵۰۸، ۳۶۷؛ ۴: ۱۲، ۱۸، ۳۶۷.

مرتب‌ه مقامات، باید در آنها وجود داشته باشد و ضمانت اجرای آن در مردم تعهدی است که به اسلام و ارزش‌های معنوی دارند. با توجه به اینکه این اندیشمندان، اجبار کلی و فراگیر را غیر قابل قبول می‌دانند، به نظر می‌رسد که در صورت تعارض تشخیص و خواست مردم با کارگزاران، اجازه تحمیل کلی خواست آنها با قهر و غلبه را نمی‌دهند؛ حتی اگر نظر و خواست آنها در واقع حق و عدل باشد؛ زیرا سیره معصومان (علیهم‌السلام) هم چنین بوده است.

۲.۴.۲. حق تعیین سرنوشت شرط مسئولیت اخلاقی و حقوقی

یکی از بنیادهای عقلی حق تعیین سرنوشت، لزوم فراهم بودن شرایط مسئولیت اخلاقی است. مسئولیت عمدتاً در پی نقض یک تکلیف پدید می‌آید، اما هنگامی فرد را می‌توان مسئول اعمال خویش دانست که فعل واقعاً متناسب به وی باشد و این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد مختار بوده و حق انتخاب داشته باشد و در حالی که می‌تواند خوب یا بد را برگزیند، به سوء اختیار خود به بیراهه رود. در غیر این صورت، به‌ویژه از منظر اخلاقی و دست‌کم در بسیاری از حوزه‌های حقوقی، مسئول قلمداد کردن او عین ظلم و بی‌انصافی است. این امر یکی از مبانی توجیهی حق تعیین سرنوشت است. از این رو، برخی اندیشمندان معتقدند که بهترین ضمانت اجرای ممکن، نظارت مردم بر کار مدیران است. این مهم‌ترین اصل است و سازگار با اصل عالی امر به معروف و نهی از منکر در اسلام است. در نتیجه، نظام اجتماعی در اسلام، نظامی است که مردم با انتخاب و اختیار و گزینش خود آن را انتخاب کنند، برای خدمت به مردم. به تعبیر دیگر، نظامی مردمی و متعهد در برابر اسلام، مردمی و اومانستی، به مفهوم انسان‌دوست و نه انسان‌پرست است.^{۱۹}

اگر مردم تکلیف به نظارت دارند و اگر کوتاهی آنها در امر نظارت، به‌طور منطقی برای آنها مسئولیت اخلاقی و شرعی در پی دارد، پس منطقی‌اً باید حق اعمال این نظارت را که اجرای همه جانبه آن چیزی جز حق تعیین سرنوشت نیست را داشته باشند. در غیر این صورت مسئول قلمداد کردن آنها بدون تردید ظالمانه است. زیرا، بین وجود تکلیف و حق اجرای آن، ملازمه وجود شناختی و فلسفی، برقرار است؛ بنابراین صرف وجود الزام اخلاقی با اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی منافاتی ندارد؛ اما وجود الزام همراه با اجبار حقوقی و دولتی در عمده موارد با مسئولیت اخلاقی و حقوقی منافات دارد.

۱۹. بهشتی، مبانی نظری قانون اساسی، ۳۱، ۷۴-۷۷، ۶۴-۶۵.

۳. منطق سازواری «حق تعیین سرنوشت» با «تکلیف» و «مسئولیت» ناشی از آن

تبیین این منطق نیازمند آن است که اولاً، ماهیت و نوع خاص حق‌های عمومی از میان گونه‌های مختلفی که برای حق بیان می‌گردد، شناسایی گردد؛ و ثانیاً، تمایز حق و مسئولیت حقوقی از حق و مسئولیت اخلاقی محض آشکار شود.

۳.۱. پیش‌نیازهای حل معضل

۳.۱.۱. حق عمومی و حق خصوصی (Public Right and Private Right)

«حق» در لغت به مفهوم مطابقت است. از این رو، به خداوند، باور مطابق با واقع و رفتار حکیمانه، «حق» گفته می‌شود.^{۲۰} اما این کاربرد از نوع «حق بودن» (To be Right) است؛ و در این نوشتار «حق داشتن» (To Have Right) مورد نظر است. برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی^{۲۱} اگرچه «حق داشتن» بی‌ارتباط با «حق بودن» نیست؛ محل کاربرد و مفاد مستقیم آن تا حدودی با آن متفاوت است. «حق داشتن» به مفهوم سزاوار بودن و شایستگی برخورداری از چیزی است. متعلق این حق گاهی مال است، در این صورت از آن با عنوان «سهم و نصیب» یاد می‌شود و گاهی رفتار نیز فعل یا ترک فعل است.^{۲۲} در فرهنگ فقهی، حق در مفهوم عام، نوعی سلطنت بر مال یا شخص دیگری، قلمداد می‌گردد. در این مفهوم حق مرادف با ملک به کار می‌رود.^{۲۳} در مفهوم خاص، «حق» سلطنت ضعیفی است که دارنده آن بر مال یا شخص دیگر پیدا می‌کند و در این مفهوم در مقابل ملک قرار می‌گیرد.^{۲۴} البته برخی سلطنت را از آثار اعتبار حق می‌دانند، نه عین ذات آن؛ زیرا شخص محجور حق دارد، ولی سلطنت ندارد.^{۲۵} برخی این شکاف بین حق و ملک را ناشی از انتزاعی پنداشتن ملک

۲۰. راغب اصفهانی، *المفردات* (دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲)، ۲۵، ۱۲۶.

21. John Austin, *Lectures on Jurisprudence, or The Philosophy of Positive Law*, two vols, ed. R. Campbell, 4th edition, rev (London, John Murray; reprint Bristol Thoemmes Press, 2002), 40;

محمد راسخ، حق و مصلحت، جلد ۲ (تهران: نشر نی، ۱۳۹۵)، ۲۳۰؛ محمدجواد جاوید و محمد مهدی خسروی، «تبارشناسی مبانی استدلالی حق و تکلیف و آثار آن در پوزیتیویسم حقوقی: با مطالعه موردی بر مفهوم عدالت حقوقی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی* ۴۹، شماره ۳ (پاییز ۱۳۹۸): ۷۴۵-۷۴۶.

۲۲. ابن منظور، *لسان العرب*، جلد ۱۰ (بیروت: دارالاحیاء، ۱۴۱۰)، ۴۹.

۲۳. بحر العلوم، *بلغه الفقیه*، جلد ۱ (تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۲)، ۱۳؛ محمدحسین نائینی، *منیه الطالب*، جلد ۱ (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴)، ۱۰۶.

۲۴. محمدکاظم طباطبایی یزدی، *حاشیه کتاب المکاسب*، جلد ۱ (قم: دارالمصطفی، ۱۴۲۳)، ۲۷۹؛ نائینی، محمدحسین، *کتاب البیع و المکاسب*، جلد ۱ (قم: دفتر نشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، ۹۲.

۲۵. محمدکاظم خراسان، *حاشیه کتاب المکاسب* (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶)، ۴.

می‌دانند؛ در حالی که حق ماهیت اعتباری دارد،^{۲۶} برخی ملک را متضمن سلطنت همه‌جانبه بر شی و حق را سلطنت نسبی از جهت و شأن خاص، می‌پندارند؛^{۲۷} بعضی متعلق ملک را هم اعیان و هم افعال می‌دانند، در حالی که حق تنها به فعل و ترک فعل تعلق می‌گیرد.^{۲۸} برخی دیگر معتقدند که حق را تنها در ظرف اضافه به موضوع می‌توان اعتبار کرد، یعنی قائم به موضوع است؛ برخلاف ملک.^{۲۹} بعضی ماهیت حق را در هر مورد، با توجه به متعلق آن، اعتباری مستقل می‌دانند و معتقدند معنای آن در کاربردهای مختلف، متفاوت و از باب مشترک لفظی است.^{۳۰} در مقابل، بعضی کاربردهای مختلف آن را از باب مشترک معنوی می‌دانند.^{۳۱} اگرچه مفهوم حق در همه حوزه‌های حکمت عملی به یک معنی است، تعریف‌های فقهی مذکور نوعاً در حوزه فقه و حقوق خصوصی صورت گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد که هدف تحلیل مفهومی جوهر و ذات حق، با صرف نظر از انواع و ذات آن، بوده است. از این رو، می‌توان آن را به حوزه اخلاق، حق‌های عمومی و حقوق بشر نیز تعمیم داد. جوهر حق‌های عمومی نیز که در اینجا مورد بحث است و حق را در برابر تکلیف قرار می‌دهد؛ همان اباحه، آزادی و سلطنت است. از این رو، دیدگاهی که حق را نوعی سلطنت و آزادی عمل نسبی در فعل و ترک فعل می‌داند؛ دست‌کم با این بحث سازگارتر است.

در حق‌پژوهی‌های مفهوم‌شناسانه معاصر جهانی، غالباً به کنکاش‌های «هوفلد» استناد می‌شود. او ضمن ایجاد تمایز بین حق بودن و حق داشتن، از چهار نوع حق: حق اختیار (Power-Right)، حق آزادی (Liberty-Right)، حق ادعا (Claim-Right) و حق مصونیت (Immunity-Right) سخن می‌گوید؛^{۳۲} اما به نظر می‌رسد که امکان طرح ادعا و مصونیت از آثار حق اند، نه عنصری از عناصر ذاتی و اساسی مفهوم آن؛ همچنان که سلطنت از آثار حق است؛ اما برخورداری از اختیار و آزادی سازنده دو گونه حق است. از این رو، برخی از اساتید حقوق به وجود دو گونه متفاوت از حق قائل‌اند: نخست، حق‌های مدنی و خصوصی که صاحبان آنها آزادند که هرگونه که خواستند، در چهارچوب طول، عرض و ارتفاع حق، از

۲۶. محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، جلد ۱ (قم: پایه دانش حقوق اصفهانی، ۱۴۲۵)، ۴۱؛ موسوی خمینی، صحیفه امام، ۱: ۳۸.

۲۷. علی ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دارالاحیاء، ۱۴۱۰ق).

۲۸. ایروانی، حاشیه کتاب المکاسب، جلد ۱ (قم: صبیح صادق، ۱۴۲۶ق)، ۲۱.

۲۹. سید ابوالقاسم خوئی، مصباح الفقاهه، جلد ۲ (بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۲ق)، ۳۳۸-۳۳۹.

۳۰. سید محمدتقی حکیم، نهج الفقاهه (قم: انتشارات ۲۲ بهمن، ۱۳۷۹)، ۱۷-۱۸.

۳۱. محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ۱: ۴۴.

۳۲. موسوی خمینی، صحیفه امام، ۱: ۳۹-۴۴.

محمد راسخ، حق و مصلحت، جلد ۱ (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱)، ۱۵۲-۱۵۵؛ Hofeld, 1913: 16-25.

آن استفاده کنند و نسبت به چگونگی اعمال آنها هیچ‌گونه مسئولیت حقوقی ندارند؛ اگرچه ممکن است مسئولیت اخلاقی داشته باشند؛ و دوم، حق‌های عمومی که ماهیت آنها نوعی قدرت و اختیار است و در جهت برخی اغراض و مصالح اجتماعی، به بعضی از اشخاص با عناوین و ویژگی‌های خاص واگذار می‌شود و صاحبان آنها باید در چهارچوب مشخص و در راستای اغراض مورد نظر، آنها را اجرا کنند و در صورت تخطی از آن مرزها و اهداف، علاوه بر مسئولیت اخلاقی، مسئولیت حقوقی نیز خواهند داشت.^{۳۳} در ادبیات فقهی از حق‌های عمومی به این مفهوم، با عنوان «ولایت»، «وصایت»، «حضانت» و مانند آن، یاد می‌شود.^{۳۴} بنابراین، ایده تفکیک حق اختیار از حق آزادی در فرهنگ علوم هنجاری ما با عناوینی دیگر، مورد شناسایی قرار گرفته است؛ اما ادعا و مصونیت، در حقیقت از آثار حق‌اند و سازنده مفهوم جدیدی از حق نیستند. به نظر می‌رسد که «حق تعیین سرنوشت و خودمختاری»، از نوع «حق آزادی» است و احکام و آثار آن را دارد.

۲.۱.۳. حق حقوقی و حق اخلاقی (Legal Right and Moral Right)

نکته دیگری که در به فرجام رسیدن این بحث دخالت تام دارد، بیان تمایز حق‌های حقوقی و اخلاقی است. اصولاً، حق و تکلیف از یک نوع، دو مفهوم متقابل و به‌طور مشخص متناقض‌اند؛ زیرا فارق بین آن دو، وجود و عدم «الزام و اجبار» است و یک فعل یا ترک فعل در یک رابطه حقوقی یا اخلاقی و نسبت به یک شخص نمی‌تواند هم حق و هم تکلیف باشد. گوهر تکلیف، «الزام» و گوهر حق، «عدم الزام» است؛ اما از یک سو بین الزام حقوقی و اخلاقی ملازمه وجود ندارد، یعنی هر الزام اخلاقی مستلزم الزام مشابهی در دنیای حقوق نیست؛ و از سوی دیگر، بر فرض الزام‌آوردن امری در هر دو ساحت حقوق و اخلاق، آثار این الزامها و ضمانت اجراها و مسئولیت‌های ناشی از نقض آنها یکسان نیست. اگر مخاطبان الزام‌های حقوقی را اجرا نکنند، دولت‌ها خود را موظف به اجرای آن با استفاده از قوه قهریه و اجبار، می‌دانند و هرگاه این الزامات نقض گردد، مسئولیت‌های گوناگون حقوقی متوجه مخاطبان می‌گردد که خود آثار وضعی و تکلیفی حقوقی جدیدی را در پی خواهد داشت؛ اما یک تکلیف و الزام اخلاقی محض چنین آثاری ندارد؛ دولت‌ها نه اجرای اجباری آن را وظیفه خود می‌دانند و نه در قبال نقض آن، مسئولیت حقوقی مقرر می‌کنند. از این رو، ممکن است یک فعل یا ترک فعل در دنیای اخلاقی تکلیف و الزام باشد، اما در

۳۳. ناصر کاتوزیان، مسئولیت مدنی، جلد ۱ (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷)، ۴۳۰-۴۳۱.

۳۴. موسوی خمینی، سید روح‌الله، کتاب‌البیع، جلد ۱ (قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۹)، ۴۰.

جهان حقوق یک حق تلقی گردد؛ زیرا قلمرو حقوق هرگز نمی‌تواند به بلندای گستره اخلاق شود؛ چون اگر هم به لحاظ فلسفی چنین امری ممکن باشد، در این صورت دولت‌ها در همه شئون شهروندان دخالت خواهند کرد و چیزی از حریم خصوصی، حق تعیین سرنوشت و در نتیجه، مسئولیت فردی انسان‌ها باقی نخواهد ماند و ده‌ها و صدها مفسده دیگر ایجاد خواهد شد. علاوه بر اینکه، این امر با هدف تأسیس نهاد اجتماعی حقوق، ناسازگار است. از این رو، قلمرو و آثار «حق تعیین سرنوشت و خودمختاری» به مثابه یک حق اخلاقی با قلمرو و آثار آن به منزله یک حق حقوقی، یکسان نیست. این امر یکی از کلیدهای حل معضل مورد بحث در این نوشتار است.

۳.۱.۳. مسئولیت حقوقی و مسئولیت اخلاقی (Moral Responsibility and Legal Responsibility)

نسبت به مفهوم مسئولیت برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. از این رو، لازم است به اختصار توضیح داده شود که این واژه به چه معنایی در اینجا به کار برده می‌شود و گونه اخلاقی آن از نوع حقوقی اش چگونه باز شناخته می‌شود.

یک نظام علمی هنجاری، اعم از اخلاقی و حقوقی، هم از حیث منطقی و هم از جهت وجودی و فلسفی، دارای یک فرآیند است. مراحل این فرآیند از توصیف یک فعل و ترک فعل به ارزش مثبت یا منفی، یعنی خوبی و بدی شروع می‌شود؛ در مرحله بعد بر پایه آن خوبی و بدی، عمدتاً محکوم به تکلیفی از نوع باید یا نباید، می‌گردد؛ در مرحله بعد که موقعیت چگونگی تعامل مخاطبان با آن تکلیف است، دو وضعیت متصور می‌باشد: پایبندی و وفاداری به آنها، یا نقض و تخطی از آن هنجارها. «مسئولیت» موقعیت و جایگاهی است که عمدتاً، فرد در پی نقض تکلیف حقوقی یا اخلاقی در آن قرار می‌گیرد. موقعیت‌هایی از اینگونه، از این رو که فرد را در معرض آثار، عواقب و تکالیف حقوقی یا اخلاقی بعدی قرار می‌دهند، «مسئولیت حقوقی یا اخلاقی» نامیده می‌شوند. مثلاً، احترام به دیگران پسندیده است، از این رو، ما مکلفیم به یکدیگر حرمت نهیم، کسی که به دیگری بی‌احترامی می‌کند، در موقعیت مسئولیت قرار می‌گیرد و از این رو، باید از وی عذرخواهی کند و حتی المقدور جبران نماید. به این ترتیب، «مسئولیت» اگرچه از نظر وجودی و فلسفی با «تکلیف» ارتباط دارد، از حیث منطقی و مفهوم‌شناختی، کاملاً با هم تباین داشته و متمایزند. در بسیاری از کاربردها حتی در محیط‌های حقوقی این دو مترداف هم دانسته می‌شوند. در اینجا بر تفاوت پیش‌گفته تأکید می‌گردد. اگر دولت موظف به اجرای اجباری آثار مترتب بر مسئولیت باشد، مسئولیت ماهیت حقوقی می‌یابد و در غیر این صورت

مسئولیت در سطح اخلاقی محض باقی خواهد ماند.

با عنایت به مبانی و پیش‌فرض‌های مذکور حل معضل مطرح‌شده در عنوان این نوشتار به سه گونه ممکن است: ترجیح مطلق آزادی بر اخلاق، ترجیح مطلق اخلاق بر آزادی و ترجیح نسبی اخلاق و آزادی. در حقیقت دو گونه اول تغلیب یکی بر دیگری است و تنها راه حل سوم از جنس ایجاد سازش بین این دو است که منجر به ایجاد سازواری بین مؤلفه‌های سه گانه مذکور می‌گردد.

۳.۲. راه‌حل‌های محتمل

اکنون روشن شده است که اصل وجود سه گانه: حق (تعیین سرنوشت)، تکلیف و مسئولیت در یک نظام هنجاری، اعم از حقوقی، اخلاقی و فقهی، ضروری است؛ از سوی دیگر، وجود تراحم و ناسازگاری نسبی بین آنها، اجتناب‌ناپذیر است؛ اما منطقی هماهنگ کردن آنها چگونه است؟ به گونه‌ای که نه انسان از مقام خودمختاری، آزادی و حق تعیین سرنوشت خویش خلع گردد؛ نه تکالیف اخلاقی و اجتماعی افراد برداشته شود و نه مسئولیت و نظام پاداش و کیفر عادلانه معنای خود را از دست بدهد. به نظر می‌رسد که سه گونه رویکرد و راه برای حل این معضل متصور است: یکی اینکه در صورت بروز تراحم بین حق تعیین سرنوشت و آزادی، با تکلیف اخلاقی، به‌طور مطلق آزادی فرد ترجیح داده شود؛ دوم اینکه در چنین موقعیتی مطلقاً تکلیف اخلاقی مقدم داشته شود و سوم اینکه به‌طور نسبی، یعنی در قلمروی خاص آزادی و در محدوده‌ای دیگر تکلیف اخلاقی ترجیح داده شود. ارزیابی مختصر هر یک از این پاسخ‌ها در پی می‌آید.

۳.۲.۱. ترجیح مطلق آزادی بر اخلاق

بر پایه این راه حل اگر انسان‌ها با اراده آزاد خود مسیر اخلاقی را انتخاب نکنند؛ هیچ شخص حقیقی یا حقوقی حق ندارد آنها را به اجبار و قدرت قهریه وادار به طی مسیری که به آن راضی نیستند، نماید. این راه حل هم بر مبانی اومانیستی و اصالت انسان و آزادی انسان در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی تبیین می‌گردد و هم بر مبانی کرامت ذاتی انسان در فلسفه کانت و پیروان او. بر مبنای نخست، گفته می‌شود که وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست؛ یعنی ماهیت انسان چیزی است که خود به وسیله انتخاب ناشی از اراده آزاد، می‌سازد. انسان با انتخاب مسئولانه و آگاهانه خود در عین حال و در حقیقت، همه بشریت را بر می‌گزیند؛^{۳۵} بنابراین دیدگاه انتخاب

۳۵. دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ۶۳-۶۵؛ بلاکهام، نشس متفکر اگزیستانسیالیست، ۷۴، ۹۱، ۲۰۰-۲۰۱.

آزاد و حفظ آزادی انسان جوهر انسانیت وی و ماهیت و اصل انسانیت است و هیچ امری حتی با عنوان ارزش اخلاقی بر آن مقدم نیست؛ در موقعیت تراحم آزادی انسان بر اخلاقی بودن رفتار وی، بدون تردید آزادی انسان مقدم است. این دیدگاه از جهت نظری در توجیه ارزش ذاتی و مطلق آزادی ناتوان است؛ زیرا آزادی اراده نمی‌تواند غایت خود باشد؛ بلکه تنها ابزاری برای وصول به ارزش‌های ذاتی است. از جهت عملی نیز این نظریه زمینه انحطاط اخلاقی انسان را فراهم می‌کند؛ و می‌تواند خودخواهی‌ها و زیاده‌طلبی‌های امیال انسان را که حاکم بر اراده وی شده است را به‌مثابه دفاع از آزادی انسان توجیه و ترغیب کند.

بر اساس مبانی فلسفی کانت در باب کرامت ذاتی انسان استدلال می‌شود که انسان غایت فی‌نفسه است، در مدینه غایات جای دارد و از کرامت ذاتی برخوردار است. عالی‌ترین ارزش اخلاقی نیت خیر است؛ این امر هنگامی محقق می‌شود که عمل انسان به دور از تأثیر و فشار هر گونه عاملی غیر از انجام خیرخواهانه فرامین مطلق عقل عملی صادر شود؛ یعنی عمل انسان فقط برآمده از اراده آزاد او باشد. عمل ناشی از فشار بیرونی و امیال درونی اخلاقی نیست. از این رو، انسان نباید خویشتن را ابزار وصول به اهداف دیگر قرار دهد. همانطور که نباید به دیگران اجازه دهد که با وی چنین کنند و نباید با دیگران به‌مثابه ابزار رفتار کند؛ بنابراین هیچ امری نمی‌تواند جایگزین اراده آزاد و آزادی انسان گردد.^{۳۶} به نظر می‌رسد که از مبانی فلسفی کانت در حکمت عملی تنها می‌توان استنباط کرد که وجود اراده آزاد و آزادانه بودن رفتار، شرط لازم برای ارزشمندی عمل است و نه شرط کافی؛ زیرا وی وجود نیت خیر، تعمیم‌پذیری و برخورداری از ویژگی قانون عام و مطلق بودن و مطابقت با فرمان عقل عملی را نیز از شرایط عمل نیک می‌داند. در نتیجه، نمی‌توان از مبانی فلسفی کانت برای توجیه ترجیح مطلق آزادی بر اخلاق بهره جست. در مجموع این رویکرد و راه‌حل، تکلیف و مسئولیت را برای دفاع از آزادی قربانی می‌کند و تصویری از سازگاری را در بر ندارد.

۲.۲.۳. ترجیح مطلق اخلاق بر آزادی

برخی با تأکید بر زندگی اخلاقی انسان‌ها و ضرورت کمال‌گرایی نهادهای اجتماعی و سیاسی، در صدد تبیین ضرورت ترجیح مطلق اخلاق بر آزادی و حق تعیین سرنوشت برآمده‌اند. اساساً، طرفداران این راه‌حل برای آزادی و حق تعیین سرنوشت ارزشی ابزاری قائل‌اند و

۳۶. کانت، فلسفه حقوق، ۷۳-۷۵؛ کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ۱۶۳-۱۷۵؛ ریچلز، فلسفه اخلاق، ۱۹۱-۱۹۸؛ یوهان گوتلیب فیشر، بنیاد حق طبیعی، ترجمه سید مسعود حسینی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۸)، ۸۵-۸۸، ۴۳؛ ۳۵۰. Seung, 2012: 337- Pink, 2016: 136-167; Rainer, 2017: 523-551; Hendrix, (2008):153-180

ارزشمندی ذاتی را تنها از آن فرامین، فضیلت‌ها و غایات اخلاقی همچون عدالت، خیرخواهی، محبت، زندگی معنوی، عفت و پاکی و خداگونه شدن یا منافع عمومی می‌دانند؛ یعنی اراده آزاد و حق تعیین سرنوشت ابراری است برای رسیدن ارادی، آگاهانه و اختیاری انسان به این ویژگی‌های اخلاقی یا منافع عمومی. از این رو، هنگام بروز تراحم بین حق تعیین سرنوشت با فضیلت‌های اخلاقی یا منافع و مصلحت عمومی، آنها بی‌درنگ و به‌طور مطلق فضیلت‌های اخلاق یا مصلحت عمومی را ترجیح می‌دهند. رویکرد مذکور را می‌توان هم در میان برخی نگرش‌های اخلاقی و دینی و هم در میان برخی دیدگاه‌های طرفدار مکتب تحقیقی دولتی و سیاسی که بر تکلیف به حفظ منافع عمومی تأکید دارند، مشاهده کرد.^{۳۷} اما این راه حل نیز به ایجاد سازواری بین سه گانه حیاتی حق، تکلیف و مسئولیت منجر نمی‌گردد؛ بلکه حقوق و آزادی انسان و به‌ویژه حق تعیین سرنوشت را با ادعای دفاع از اخلاق و تکالیف اجتماعی و مصلحت عمومی، فدا می‌کند.

۳.۲.۳. ترجیح نسبی اخلاق و آزادی

به نظر می‌رسد که منطق سازواری را باید در تفکیک نسبی جنبه حقوقی هنجارهای سه گانه مذکور، از جنبه اخلاقی محض آنها جست‌وجو کرد. نسبت بین هنجار حقوقی و اخلاقی، عام و خاص من وجه است. وجه تمایز یک هنجار حقوقی از یک هنجار اخلاقی محض، در مستظهر بودن اولی به الزام و بلکه اجبار دولتی است. منشأ بروز تراحم بین سه گانه‌های مذکور در دنیای حقوق نیز همین امر است. از این رو، سازواری حقوقی بین آنها به این است که در هنگام بروز ناسازگاری، جنبه‌های شخصی هر یک از این هنجارهای سه گانه در سطح اخلاقی و بدون مداخله دولتی باقی بماند و دولت در آن مداخله قهری و اجبارآمیز نکند، اگرچه می‌تواند توصیه کند و هشدار دهد و تحسین و تقبیح کند و در مورد ابعاد اجتماعی آنها از اقتدار مشروع خود در اجرای تکالیف اجتماعی که عمدتاً اخلاقی نیز هستند، بهره برد و افراد را مجبور به اجرای آنها کند و در صورت نقض اینگونه تکالیف مسئولیت‌های حقوقی، اعم از مدنی و کیفری را متوجه آنان کرده و عواقب را به اجبار نسبت به آنها به اجرا بگذارد. مثلاً، با اینکه از نظر اخلاقی یا مصالح اجتماعی و ملی رأی دادن به یک گزینه را در همه‌پرسی نادرست می‌دانند و نسبت به عواقب آن هشدار می‌دهند؛ ولی به انتخاب اکثریت مردم احترام بگذارد و به نتیجه آن پایبند باشد و آن را مصلحت برتر بداند. البته اگر در تشخیص خود به راه صواب رفته و همه حقیقت با او باشد. به این ترتیب، ممکن است امری در عین حال که از نظر

۳۷. محمدتقی مصباح یزدی، برسر‌ها و پاسخ‌ها، جلد ۲ (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱) ۱۷-۱۹.

اخلاقی یک تکلیف است و نقض آن مسئولیت اخلاقی دنیوی و اخروی در پی دارد؛ ولی از حیث حقوقی یک حق باشد و آزادی، اختیار، ادعا و مصونیت حقوقی به دنبال داشته باشد. این گفته منافاتی با تقابل تناقض‌آمیز مفهوم حق و تکلیف ندارد؛ زیرا در این فرض، نوع و جنس حق بودن و تکلیف بودن، با هم متفاوت‌اند و از این رو، همه شرایط تناقض فراهم نیست.

۴. نتیجه‌گیری

اولاً، اگرچه انسان در طبیعت و جامعه، تحت تأثیر نیروهای طبیعی و اجتماعی قرار دارد، این نیروها رفتار او را اداره نمی‌کنند و مجبور آنها نیست و از منظر علمی و توصیفی امکان تعیین سرنوشت امری واقعی است. ثانیاً، از منظر هنجاری معضل ناهمگونی بین حق (تعیین سرنوشت)، تکلیف و مسئولیت اخلاقی را به این صورت می‌توان حل کرد که در مرحله نخست مردم و حاکمان منتخب مردم باید متعهد به اخلاق و انسانیت و ارزش‌ها باشند؛ یعنی هر کدام به نسبت جایگاه خود از عدالت برخوردار باشند و این خود، بازدارنده درونی کارآمدی خواهد بود؛ اگرچه کافی نیست، هرگاه در تشخیص حاکمان و مردم در چگونگی رقم زدن سرنوشت اجتماعی آنان برخورد ایجاد شد، خواست مردم پیش خواهد رفت و حاکمان حق ندارند خود و خواسته‌های خود را بر مردم تحمیل کنند، حتی اگر واقعاً بر حق باشند؛ زیرا سنت الهی بر این است که مردم با اراده خویش راه ثواب یا خطا را برگزینند و البته در قبال این انتخاب مسئولیت دنیوی و اخروی خواهند داشت. سیره رهبران معصوم الهی و حتی عالمان دینی شیعه نیز در طول تاریخ همین بوده و این یک سنت و قانون الهی است. از این رو، امام علی (ع) می‌فرماید: «اگر پیامبران را نیرویی بود که با آن به ستیز نتوان برخاست؛ عزتی که از آن توان کاست و پادشاهی که مردمان گردن به‌سوی آن کشند و آرزومندان رخت بر اشران بسته روی به‌سوی آن نهند، بر مردمان آسان‌تر بود که از قدرت آنان عبرت‌پذیرند و راه گردنکشی پیش نگیرند؛ لیکن در چنین حال ایمانشان یا از بیم جان بود یا امید - به دست آوردن نان و چنان ایمان و کار نیکو، خالص نمی‌نمود - بلکه نیم از ترس و نیمی به رغبت بود؛ اما خدای سبحان خواست تا پیامبران او را فرمان‌بردار بودن و کتاب‌های او را باور نمودن و به درگاه او فروتنی کردن و فرمان او را به خواری گردن نهادن و پیشانی طاعت به درگاه او سودن، کارهایی باشد خاص او - که از دل خیزد - و چیزی با آن نیامیزد و هرچه سختی و آزمایش سترگ، پاداش و مکافات بزرگ».^{۳۸} به این ترتیب، مؤلفه‌های اندیشه‌ای سه‌گانه در این باب، سازوار

خواهند بود. در این نوشتار، منطق اینگونه سازواری با عنوان «تفکیک نسبی جنبه حقوقی هنجارهای سه‌گانه، از جنبه اخلاقی محض آنها» توصیف شده است که بر امکان حق و تکلیف بودن هم‌زمان یک امر، اما از دو نوع اخلاقی و حقوقی، استوار است. برخلاف نظریه ترجیح مطلق آزادی بر اخلاق که وظیفه‌مندی و مسئولیت انسان را فدای آزادی و حق تعیین سرنوشت می‌کند و نظریه ترجیح مطلق اخلاق بر آزادی که به ظاهر حق و مسئولیت انسان‌ها را در پیشگاه اخلاق قربانی می‌کند، ولی در حقیقت این امر خود فاقد عناصر لازم برای ارزشمندی اخلاقی بوده و برخلاف قانون اخلاق است زیرا اختیاری بودن فعل از ارکان اساسی ارزشمندی اخلاقی است و رفتار قسری جوهر اخلاقی ندارد و در نتیجه آنچه قربانی می‌شود، خود اخلاق است؛ این وجه مشترک دو دیدگاه اخیر است.

سیاهه منابع

الف - منابع فارسی:

- قرآن کریم. ترجمه عزت‌الله فولادوند. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۹۳.
- اصغری آقمشهدی، فخرالدین و فرناز شیرانی. «حق تعیین سرنوشت در اسناد بین‌المللی و قرآن کریم»، *مطالعات حقوق بشر/اسلامی* ۲، شماره ۳ (بهار ۱۳۹۲): ۹۹-۱۲۲.
- http://www.pfbaj.ir/browse?_Action=issue
- امامی، مسعود. «اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت»، *مجله فقه* ۱۹، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۱): ۱۰۴-۱۲۹. https://jf.isca.ac.ir/article_3008.html
- امیدی، علی. «قبض و بسط مفهومی حق تعیین سرنوشت در حقوق بین‌الملل»، *مجله حقوقی بین‌المللی* ۲۳، شماره ۳۵ (پیاپی و زمستان ۱۳۸۵): ۲۲۵-۲۵۰.
- <http://dex.doi.org.10.22066/CILAMAG.2006.17827>
- بلکهام، هرولد جان. *شش متفکر آگزیستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
- بهشتی، سید محمد. *آزادی، هرج و مرج، زورمداری*. تهران: بقیه، ۱۳۸۱.
- بهشتی، سید محمد. *مبانی نظری قانون اساسی*. تهران: بقیه، ۱۳۹۰.
- جاوید، محمدجواد و محمد مهدی خسروی، «تبارشناسی مبانی استدلالی حق و تکلیف و آثار آن در پوزیتیویسم حقوقی: با مطالعه موردی بر مفهوم عدالت حقوقی»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی* ۴۹، شماره ۳ (پاییز ۱۳۹۸): ۷۳۵-۷۵۵. https://jpls.ut.ac.ir/article_70723.html
- دیرکس، هانس. *انسان‌شناسی*. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
- راسخ، محمد. *حق و مصلحت*. جلد ۱. تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
- راسخ، محمد. *حق و مصلحت*. جلد ۲. تهران: نشر نی، ۱۳۹۵.
- رحمت‌اللهی، حسین و احسان آقا محمد آقایی. «درآمدی بر نقش دولت در فرآیند مشارکت‌پذیری مردم»، *مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز* ۵، شماره ۳ (زمستان ۱۳۹۲): ۶۷-۱۰۷.
- https://jls.shirazu.ac.ir/article_1912.html
- ریچلز، جیمز. *فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
- فرانکنا، ویلیام کی. *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: طه، ۱۳۷۶.
- فیشته، یوهان گوتلیب. *بنیاد حق طبیعی*. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۸.
- قاری سید فاطمی، سید محمد. *حقوق بشر*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲.
- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه*. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
- کاتوزیان، ناصر. *مسئولیت مدنی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

- کانت، ایمانوئل. *درس‌های فلسفه اخلاق*. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸.
- کانت، ایمانوئل. *فلسفه حقوق*. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸.
- کانت، ایمانوئل. *فلسفه فضیلت*. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. جلد ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- معموری، علی. *نظریه سیاسی شهید صدر*. قم: انتشارات اشراق (دانشگاه قم)، ۱۳۷۹.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. *کتاب البیع*. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۹.
- مهرپور، حسین. «حق تعیین سرنوشت از دیدگاه اسلام»، *راهبرد* ۱۰، شماره دوم (تابستان ۱۳۸۱): ۱۲۳-۱۳۵. http://rahbord.csr.ir/article_123895.html.
- ورعی، سید جواد. «امام خمینی و حق تعیین سرنوشت»، *سیاست متعالیه* ۲، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۳): ۴۳-۶۰. http://sm.psas.ir/article_20007.html.
- ورنو، روژه و ژان وال. *پدیدارشناسی*. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.

ب- منابع عربی:

- ابن منظور، محمد. *لسان العرب*. بیروت: دارالاحیاء، ۱۴۱۰ق.
- اصفهانى، راغب. *المفردات*. دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- اصفهانى، محمد حسین. *حاشیه کتاب المکاسب*. قم: پایه دانش، ۱۴۲۵ق.
- ایروانى، علی. *حاشیه کتاب المکاسب*. قم: صبح صادق، ۱۴۲۶ق.
- بحرالعلوم، سید محمد. *بلغه الفقیه*. تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۲.
- حکیم، سید محمدتقی. *نهج الفقاهه*. قم: انتشارات ۲۲ بهمن، ۱۳۷۹.
- خراسانی، محمدکاظم. *حاشیه کتاب المکاسب*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- خوئی، سید ابوالقاسم. *مصباح الفقاهه*. بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۲ق.
- شریف الرضی، سید محمد. *نهج البلاغه*. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
- صدر، سید محمدباقر. *دروس فی علم الاصول*. بیروت: دارالکتاب لبنان، ۱۹۷۸.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. *حاشیه کتاب المکاسب*. قم: دارالمصطفی، ۱۴۲۳ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین. *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- منتظری، حسین علی. *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*. قم: مرکز العالمی للدراسات

الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.

- نائینی، محمدحسن. *تبییه الامه و تنزیه المله*. قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۷.
نائینی، محمدحسین. *کتاب البیع و المکاسب*. قم: دفتر نشر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
نائینی، محمدحسین. *منیه الطالب*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.

ج- منابع لاتین:

- Austin, John. *Lectures on Jurisprudence, or the Philosophy of Positive Law*. Two vols, edited by R. Campbell. 4th edition, rev. London: John Murray; reprint Bristol: Thoemmes Press, 2002.
- Burke A., Hendrix. *Ownership, Authority, and Self-Determination*. Pennsylvania: Oxford University Press, 2008.
- Campbell, Garnett. "Responsibility and self-determination." *The Journal of Philosophy* 47, no. 18 (Aug 1950): 526-530.
- Philpott, Daniel. "Defense of Self-determination." *Ethics* 105, no. 2 (Jan 1995): 352-385.
- Pink, Thomas. *Self-Determination; the Ethics of Action*. Volume 1. U.S.A: Oxford University Press, 2016.
- Rainer, forst. "Nominal Alienation: Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination." *Kantian Review* 22, no. 4 (2017): 523-551.
- Seung-Kee Lee, Madison. "Self-Determination and the Categories of Freedom in Kant's Moral Philosophy." *Kant-Studien* 103 (Walter de Gruyter 2012): 337-350. DOI 10.1515/kant-2012-0022.
- Wesley, Hohfeld. "Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning." *Yale Law journal* 23, Issue 1(1913): 16- 59.