

چالش حق و تکلیف

مسعود راعی *

مقدمه

چندی پیش در دانشکده مدیریت دانشگاه تهران سمیناری با عنوان «حقوق بشر، گذار از جهان تکلیف» برگزار شد که بیت‌الغزل این سمینار، ایجاد شکاف بین حق و تکلیف و تبیین این معنا بود که در جهان مدرنیته باید از حقوق و نه تکالیف سخن گفت. نتیجه دیگری این نشست، عدم پذیرش محدودیت برای حقوق بود و اعتقاد به این معنا که آزادی مافوق قانون است^۱ این معنا یکی از مهم‌ترین یا عمده‌ترین چالش‌ها را در حوزه حق و تکلیف بیان می‌کند و از آن‌جاکه چنین فرایندی پیرو برخی مولفه‌های فکری دوران مدرنیته است، ایجاب می‌کند در حد ضرورت بدان‌ها پرداخته شود. از این رو تلاش شده است که با کنکاش در منابع مختلف، دلایل حقوقی و غیرحقوقی ارائه شده برای این وضعیت مدنظر قرار گیرد و آن‌گاه به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته شود.

* * *

* دکترای حقوق بین‌الملل.

در کنار چالش‌های متعدد مباحثات مربوط به حقوق بشر، که امروزه در مباحث حقوق بشری جایگاه خاصی دارد، چالشی مطرح است که با تعبیر «حقوق بشر، گذار از جهان تکلیف»^۲ در برخی از ادبیات حقوقی راه یافته است و در برخی دیگر از ادبیات‌های حقوقی با عنوان «عدم تلازم حق و تکلیف»^۳ در حوزه حقوق بشر، از آن یاد شده است. برای نمونه و به عنوان پیش‌درآمدی بر بحث که نوشتار حاضر نیز قصد پرداختن به همین چالش را دارد، عبارتی در این زمینه آورده می‌شود:

«در صورتی می‌توان از دعوی مطابقت دین و حقوق بشر سخن به میان آورد که حتی گفته شود انسان حق بت‌پرستی هم دارد. ادیان الاهی معمولاً یا تکلیف‌محور هستند یا ایمان‌محور. ولی سخن از حق‌مداری در بین نیست، چراکه در دین تعریف ثابتی از انسان ارائه می‌شود. در حالی‌که در علوم یک تعریف تکاملی وجود دارد. تعریف بشر در علوم با ویژگی «عقل، روح، تولید نسل و صورت و چهره انسان همراه است و از آن‌جاکه در این شاخه‌ها ابهام وجود دارد، در تعریف بشر نیز ابهام وجود دارد. از طرف دیگر طرح بحث ثواب و عقاب مانع دموکراسی است. انسان‌شناسی ادیان بر این فرض بوده است که رستگاری و گناه یا موهبتی الاهی است یا مربوط به کوشش‌های روحی انسان. نگاهی که امروزه محل بحث و سؤال است و بدانیم تفکر فرقه ناجیه نیز ناشی از آن است که دعوت پیامبران دعوت به خویشتن بوده است نه یک دعوت عام»^۴

پیش از آن‌که به دلایل حقوقی و غیرحقوقی ارائه شده برای اثبات مدعای فوق بپردازیم، لازم است اندکی علل و عوامل پیدایش اندیشه مذکور بیان گردد. قطعاً ریشه‌های برخی از تفکراتی که در دوران مدرنیته به وجود آمده است، از علت‌های اصلی طرح چنین دیدگاهی محسوب خواهد شد.

بنیان‌های نظری حقوق بشر در دوران مدرنیته

توجه به این بنیان‌ها می‌تواند تعریفی از حق، رابطه حق و تکلیف، حق و تکلیف در اسناد حقوق بشری و خاستگاه حق ارائه دهد. ساختار ایده‌های حقوق بشری از آن‌چنان جایگاهی در شناخت دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف در این حوزه برخوردار است که بدون توجه جدی به آن‌ها نمی‌توان قضاوتی منطقی و حقوقی درباره آن‌ها ارائه کرد. در این‌جا به مهم‌ترین و اساسی‌ترین این بنیان‌ها توجه می‌کنیم:

الف. خردگرایی (Rationalism)

تاریخ اندیشه بشری حاکی از آن است که این موضوع ریشه‌ای طولانی دارد؛ به گونه‌ای که در آثار افلاطون و ارسطو نیز مشاهده می‌شود.^۵ در دوران مدرن با برداشت جدیدی در این حوزه مواجه هستیم. در این دوران، خردگرایی با این ویژگی همراه گردید: توانایی انسان بر شناخت علمی هستی و خود انسان براساس روشی عملی. این ویژگی دو جنبه داشت. جنبه سلبی و جنبه اثباتی. امکان شناخت هستی به روش علمی، بعد اثباتی آن را نشان می‌داد و نفی هرگونه شناخت غیرعلمی، بعد منفی آن را به تصویر می‌کشید.^۶ این تفکر، خصلت‌هایی را با خود به ارمغان آورد:

۱. **تکیه بر استقرا به جای قیاس:** ویژگی عمومی عقل‌گرایی در عصر مدرنیته آن است که عقل جزئی و استدلال‌گر را اساسی‌ترین ابزار شناخت می‌داند و بر پایه برخی روایت‌های افراطی آن، عقل قادر است همه امور شناختی را درک کند و آن‌چه قابل درک عقلی نباشد، قابل شناختن نیست. این عقل اصطلاحاً، جزءنگر یا عقل ابزاری نامیده می‌شود؛ زیرا ابزاری برای تغییر دادن وضعیت کنونی جهان به سوی وضعیت مطلوب است.

۲. **نفی علت غایی و فرجام از نظام هستی:** از دید فلاسفه یونان، نظام مطلوب براساس غایت آن تعریف می‌شود. در دیدگاه دین‌مدارانه نیز همین نگاه وجود دارد. با اصالت‌یافتن روش تجربی، تحلیل هستی براساس امور حسی و کمی انجام شد. اثری که در حوزه حقوق بشر برجا نهاد، جایگزینی امیال و غرایز مادی به جای اهداف و کمالات انسانی بود. ریشه این تفکر در اندیشه «دکارت» خود را نشان داد. او معتقد بود که عالم از دو عنصر ماده و حرکت تشکیل شده است. براین اساس هرگونه نیروی نهادی و غایت‌داشتن در عالم را نفی می‌کرد.^۷

۳. **اعتقاد به اصالت سود:** براساس خردگرایی، ملاکی برای تشخیص و سنجش انطباق قضایا با واقعیات وجود ندارد. بنابراین آن‌چه در ارزیابی قضایا اهمیت دارد، فایده بخشی آن در مقام عمل است.

ب. فردگرایی

نهضت اومانیزم با نوعی تلقی ویژه از انسان آغاز گردید. فردگرایی مبتنی بر یک‌سری از امور است: برتری عقل و استدلال فردی، کنار گذاشتن خدا و شریعت الهی از صحنه زندگی اجتماعی، تقدم فردیت بر جمع و در نهایت، نگاه به فرد به عنوان اصل همانند نگاه به اتم به عنوان اساسی‌ترین جزء ماده.

چنین نگرشی به فرد دربرگیرنده پیامدهای چندی بود که بدین شرح است: فرد بر جامعه مقدم گردید، آزادی و اختیار لازمه فردگرایی به شمار آمد، دین به حوزه خصوصی رانده شد، فرد منشا حقوق گردید و نسبت‌گرایی و تقلیل حقیقت به انسان، جایگزین وصول انسان به سطح حقیقت شد. در این رویکرد، متافیزیک در دایره شناخت انسانی قرار نمی‌گیرد. بنابراین نباید یا نمی‌تواند در تعریف حق دخالت کند. از سوی دیگر، عقل و اندیشه مبتنی بر روش علمی و تجربی به تبیین و تعریف همه نیازهای انسان‌ها و از جمله حقوق آن‌ها قادر است. اصولاً تفکر نگاه به آسمان برای تعریف حقوق مربوط به دوران کلاسیک و قدیم است. در این دوران، پذیرش حضور یک قیّم در عرصه زندگی فردی و جمعی توجیهی ندارد و آنچه اصل است، فردیت فرد می‌باشد و هرگونه اقتدار برتر از فرد نفی می‌شود؛ همچنین بنیاد حقوق انسان بر تمایلات نخستین وی بنا می‌شود. از این‌رو تنها منبع تشکیل جامعه، قرار داده است و از رهگذر همین قرارداد، قوانین نیز به دست می‌آید.

ادله معتقدان به تفکیک حق از تکلیف

کسانی که معتقدند جهان امروز در حوزه حقوق بشر، جهانی حق‌مدار است نه تکلیف‌گرا، برای اثبات دیدگاه خود به دو دسته از ادله استناد کرده‌اند که برخی از این دلایل جنبه حقوقی دارد و برخی نیز بر مبانی فلسفی و کلامی بنا شده است. در آغاز به دلایل و مستندات است و حقوقی پرداخته می‌شود.

ادله حقوقی: الف. استناد به اعلامیه‌ها و اسناد حقوق بشر. پیش از آن‌که اعلامیه حقوق بشر تصویب شود، بیانیه حقوق بشر و شهروند فرانسه در سال ۱۷۸۹ به گونه‌ای تنظیم گردید که در آن فقط به حقوق انسان‌ها توجه شد و از توجه به تکالیف سخن به میان نیامد. این

وضعیت به گونه‌ای بود که برخی معتقد شدند در کنار بیانیه حقوق، بیانیه‌ای هم برای تکالیف به نگارش درآید که «تام‌پین» در پاسخ این افراد گفت: بیانیه حقوق در عین حال بیانیه تکالیف نیز هست؛ یعنی من در عین حال که صاحب حق هستم، متعهد به آن نیز می‌باشم. تعامل و تلازم حق و تکالیف همانند تعامل و تلازم اعضای یک خانواده است. درمقابل، «جان آستین» معتقد بود که داستان این گونه نیست؛ او از تکالیفی نام برد که حقی در برابر آن نبود. این نوع تکالیف مطلق هستند (Absolute duty)؛ مانند تکالیف انسان در برابر خداوند، تکالیف فرد به عدم خودکشی، ممنوعیت آزار حیوانات. درمقابل، یکسری تکالیف نسبی نیز وجود دارد (Relative duty). این نوع تکالیف در تعامل با حقوق هستند. کلسن فرانسوی به حقوقی اشاره می‌کند که صاحب آن حق مشخصی ندارد؛ برای نمونه تکالیف مربوط به رفاه اجتماعی از این نوع است یا ارباب مطبوعات نباید مطالبی خلاف عفت عمومی نشر دهند یا صاحبان درآمد باید مالیات بدهند. این دو نوع تکالیف حقی برای فرد ایجاد نمی‌کند. کلن در جواب کسانی که دولت را صاحب حق دانسته‌اند می‌گوید: عمل این افراد برای دولت تکالیف ایجاد می‌کند، نه حق. دولت باید جلوی نشر مطالب کذایی را بگیرد.

«هوفلد» برای حل این معما روابط حقوقی را در چهار شکل طبقه‌بندی می‌کند که تنها در یک مورد آن، حق در برابر تکالیف قرار می‌گیرد. مثال این مورد رابطه، داین و مدیون است؛ ولی بسیاری دیگر از حقوق در این قالب نمی‌گنجد.^۸

چهار وضعیت هوفلد با عباراتی نظیر: حق ادعا، حق آزادی، حق قدرت، حق مصونیت تعبیر شده است.^۹ حق ادعا همیشه تلازم حق و تکالیف را دربر دارد؛ مثل رابطه داین و مدیون. اما در نوع حق آزادی و بقیه موارد این رابطه برقرار نیست. برای نمونه وقتی می‌گوییم «الف» حق آزادی بیان دارد، بدین معنا نیست که «الف» می‌تواند چیزی را از «ب» بخواهد و مدلول مستقیم این جمله آن نیست که «ب» مکلف به فراهم کردن امری برای «الف» باشد. بنابراین از این نوع حق به امتیاز تعبیر می‌شود (privileges). حق قدرت هنگامی است که فردی می‌تواند در برابر شخص دیگری رابطه حقوقی ایجاد کند یا آن را تغییر دهد؛ مثل وصیت‌کردن یا بری‌الذمه‌کردن یک طرف. در این مورد، سخن از تکالیف در میان نیست، بلکه واژه قدرت و در معرض قرار دادن (liability) مطرح است. از جمله مصادیق این حق، حق نمایندگان مجلس برای اظهارنظر در همه مسائل داخلی و خارجی کشور است که در اصل (۴)، (۳)،

(۷۶)، (۸۴) قانون اساسی بیان شده است. در این موارد، سخن از اعمال قدرت است. اگر قدرت عمومی باشد، با کلمه اقتدار و اگر خصوصی باشد، با کلمه صلاحیت از آن تعبیر می‌شود.^{۱۰} نوع چهارم، حق مصونیت (Immunity) است. اگر فردی در برابر امری مصونیت داشته باشد یعنی دیگران از آن محروم باشند. همانند برخورداری برخی افراد از حقوق غیرقابل سلب مثل، حق حضانت (ماده ۱۱۶۸ ق.م. و ماده ۱۱۷۵ ق.م.) یا حقوقی که برای حفظ حیثیت و حرمت شخص بیان شده است (اصل ۳۹ قانون اساسی)، در این موارد آنچه مطرح است، مصونیت و عدم مصونیت است و جایی برای تکلیف وجود ندارد.

برخی از فلاسفه حقوق در پی ارائه جوابی برای موارد فوق برآمده‌اند که در ذیل به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

الف. براساس یک نظریه، این اعتقاد مطرح شده است که بین چهار رابطه فوق یک وضعیت مشترک مطرح است. در این رابطه هر چهار حالت وجود دارد و می‌توان با تکیه بر آن وجه جمع، به تلازم حق و تکلیف نیز دست یافت. وجه جمع ارائه شده در این دیدگاه، «اراده - انتخاب» است (will - choice Theory).

براساس این نظریه، عنصر مشترک همه کاربردها اراده است.^{۱۱} وجود اراده آزاد می‌تواند سایر اراده‌ها را قید بزند. از رهگذر چنین قیدی برای تمام اراده‌های دیگر تکالیفی نیز به وجود می‌آید.

بر این دیدگاه اشکالاتی وارد شده است؛ به عنوان مثال می‌توان گفت اگر اراده عنصر مشترک همه موارد فوق است، پس تنها افراد بالغ، عاقل و رشید دارای حق می‌باشند، چون آن‌ها دارای اراده‌ای آزاد و سالم هستند. در نتیجه باید پذیرفت حقوق بشر برای همه افراد بشر نیست و تنها پاره‌ای از انسان‌ها از این حقوق برخوردارند. در حالی که روح حاکم بر اعلامیه و اسناد حقوق بشری و همین‌طور عبارات خود اسناد شناسائی این حقوق برای همه افراد بشر است که این خود نوعی تناقض محسوب می‌شود.

اشکال دیگر این‌که در این جا بین حقوق مدنی و حقوق بشر خلط شده است. هر چند اهلیت استیفا در حقوق مدنی منوط به وجود اراده است، ولی در حوزه حقوق بشر قضیه متفاوت است. چراکه انسان به صرف انسان بودن از این حقوق بهره‌مند می‌شود.

حقوقی نمی‌توان به عدم تلازم معتقد بود. برای توضیح و اثبات این مدعا طرح مقدمه‌ای ضروری است.

در تعریف حق وجود، سه عنصر مورد توجه است: «من له الحق»، «من علیه الحق» و «متعلق حق» که این ارکان سه‌گانه تشکیل‌دهنده حق هستند.^{۱۴}

گاه حق برای یک نفر است؛ مثل حق شوهر در برابر زن و گاهی هم حالت عمومی دارد؛ مثل حقی که همه مسلمانان در برابر اراضی مفتوح العنوه دارند^{۱۵} و گاه نیز موارد صاحب حق، شخص حقوقی است که در فقه شیعه از این مورد با عبارت «جهت» یاد می‌شود و گفته می‌شود این حق از آن جهت است.^{۱۶}

این وضعیت در طرف مقابل نیز وجود دارد. در نتیجه در برخی موارد حق علیه یک نفر است؛ برای نمونه در حق زن در برابر شوهر، تنها شوهر است که حق برای او وضع شده است و گاهی هم حق بر دوش جامعه گذاشته شده است؛ مثلاً در مورد حق مالکیت، دیگران از تصرفات مالکانه محروم هستند. در این مورد نیز برخی معتقد شده‌اند که اصولاً «من علیه الحق» وجود ندارد؛ چراکه اگر متعلق حق کل جامعه شد، در واقع تکلیفی وجود ندارد.^{۱۷} در پاسخ به این مطلب نیز برخی گفته‌اند که در، چنین موردی «من علیه الحق» دولت است. دولت به نمایندگی از مردم و به دلیل برخورداری از امتیازات حاکمیتی، مکلف است که از تصرفات غیرمالکانه دیگران در ملک کسی مانع شود.^{۱۸}

با توجه به وضعیت فوق باید گفت که حق، یک مفهوم ذات‌الاضافه است. مفاهیم در یک تقسیم بندی به مفاهیم نفسی و نسبی تقسیم می‌شوند. مفاهیم نفسی خالی از اضافه هستند، ولی مفاهیم اضافی دارای نسبت می‌باشند. مفهوم حق از نوع دوم است و در آن، چند نسبت و اضافه وجود دارد. اضافه «من له الحق» با متعلق حق، اضافه «من له الحق» با «من علیه الحق» و بالعکس. البته خود مفهوم حق اضافه نیست، بلکه اضافه دارد.^{۱۹} از این رو باید گفت حق و تکلیف دو مفهوم متقابل هستند. وقتی کسی حق دارد در ملک خود تصرف کند، دیگران تکلیف دارند که در ملک او هیچ تصرفی نکنند. آن‌گاه که شهروندی حق آزادی بیان دارد، دیگران وظیفه دارند که مانعی برای او ایجاد نکنند و به تعبیر بهتر باید گفت که دولت وظیفه دارد از این حق حمایت کند و مانع تعدی و تجاوز دیگران به آن حق شود.

بنابراین حق و تکلیف در امور اجتماعی متقابلاً جعل می‌شود؛ البته ممکن است نسبت به یکی جعل صریح صورت گیرد، ولی در هر حال لازمه‌اش تکلیف است. این قاعده کلی حتی در حق مشارکت سیاسی نیز وجود دارد. اکنون می‌گوییم هر جا حقی وضع شود، یکی از دو تکلیف مطرح است: یا تکلیف ایجابی یا تکلیف سلبی. اگر حق برای یک نفر باشد، تکلیف اثباتی جعل می‌شود و چنانچه حق عام باشد، تکلیف سلبی به وجود می‌آید. این وجه جمع از دو حالت قبلی دقیق‌تر است. به نظر می‌رسد مشکل اصلی در دو نظریه قبلی آن است که آنان فقط به دنبال تکلیف اثباتی بوده‌اند و روشن است که این معنا در مواردی وجود ندارد؛ ولی اگر تکلیف حالت سلبی نیز داشته باشد، در تمام مراحل چهارگانه فوق این وضعیت وجود دارد؛ برای نمونه اگر شخصی وصیت کند، دیگران وظیفه دارند که این رابطه را بر هم نزنند و مانع اجرای آن نیز نشوند.

اگر دایره حق و تکلیف را بدین صورت تصویر کنیم، می‌توانیم بگوییم که حق لوازمی دارد. یکی از بارزترین لوازم حق، امکان بهره‌وری است. نفع نیز اعم از منفعت و انتفاع است. از دیگر لوازم آن امتیاز است؛ چنانچه مصونیت و قدرت نیز از لوازم بعدی حق می‌باشد. پس آنچه در تقریر برخی حقوقدانان مطرح شده است که چهار نوع رابطه را ترسیم کرده‌اند، در واقع به لوازم حق توجه کرده‌اند و الا رابطه حق و تکلیف، یک رابطه بیش نیست (نه تعدد در روابط) که لوازمی دارد.

از این جا نیز روشن می‌شود که حق و ملک نیز با هم متفاوت هستند. مهم‌ترین تفاوت این دو مفهوم در دو مطلب خلاصه می‌شود: در حق، بین «من علیه الحق» و «من له الحق» اضافه برقرار است؛ برخلاف ملک که نسبتی میان «مالک» و «من علیه الملک» وجود ندارد. این طور نیست که مالکیت مالک نسبت به چیزی بر دیگری باشد. یکی از احکام مالکیت آن است که می‌تواند دیگران را از تصرف در ملک خود باز دارد. اما این هم خود حقی دیگر است. تفاوت مهم آن که واژه ملک در جایی استعمال می‌شود که انسان بتواند هرگونه استفاده‌ای از مملوک خود ببرد، چه استفاده تکوینی چه استفاده اعتباری. ولی حق، همواره در مورد خاصی است و یک حق از دیگر حقوق به کلی انفکاک دارد و هیچ حقی نیست که سایر حقوق را به دنبال آورد.^{۲۰} البته در مورد حق تعیین سرنوشت، داستان اندکی متفاوت است که به طور مستقل بدان خواهیم پرداخت.

حق یا تکلیف و حکومت

یکی از مصادیق قابل بحث درباره موضوع حق و تکلیف، مساله حکومت است. محور اساسی بحث فیلسوفان سیاسی بر این مساله دور می‌زند که آیا تشکیل حکومت، به وجود آوردن نظام اجتماعی و رسیدن به آزادی مشروع یک حق است که از منبع انسان بودن یا حقوق طبیعی او نشأت گرفته باشد یا یک تکلیف است که به دلیل خاصی پیدا شده باشد؟ آیا حضور در صحنه انتخابات یک حق است که اگر مردم خواستند آن را اعمال کنند و اگر نخواستند اعمال نکنند یا یک تکلیف است که حتما باید آن را اعمال کنند؟ آیا فتوای شرعی دادن برای مشارکت سیاسی ناشی از یک ضرورت است یا دربرگیرنده یک مبنای حقوقی است؟

شاید طرفداران دیدگاه اول را بتوان در زمره حقوق طبیعی قلمداد کرد. ایشان معتقدند حقوق طبیعی بالاتر از اراده فرمانروایان است و آنان باید از این اصل پیروی کنند و اگر روزی آن‌ها را زیر پا بگذارند، شهروندان وظیفه دارند که در برابر فرمانروایان بشورند^{۲۱}. منشا اختلاف نیز به این موضوع برمی‌گردد که برخی از حقوقدانان قلمرو، حق و تکلیف را دو قلمرو جداگانه دانسته‌اند. آن‌جاکه از موضع تکلیف سخن به میان می‌آید، وظیفه‌ای جز گوش‌دادن و اطاعت نیست: برخلاف تعدادی که از چگونگی، پرسش و جست‌وجو می‌کنند^{۲۲}. تکلیف از منبع الوهی و قداست سرچشمه می‌گیرد که جایگاه چون و چرا نیست و پرسش را نشاید؛ اما حق از اصل حقوق انسان برمی‌خیزد و انسان از آن جهت که انسان است، حق دارد در همه زمینه‌ها چون و چرا کند و در تعیین سرنوشت خود دخالت کند.

در پاسخ به این پرسش باید گفت که قاعده کلی تلازم حق و تکلیف این‌جا را نیز شامل می‌شود و دلیلی وجود ندارد که این مورد حالت استثنا داشته باشد. از طرفی اگر فردی حق تعیین سرنوشت داشته باشد، دیگران یک تکلیف سلبی در برابر او دارند و نباید مانع استیفای این حق شوند؛ درعین‌حال نیز یک تکلیف ایجابی، هم برای ذی‌حق و هم برای دیگران وجود دارد. توضیح مطلب آن است که حقوق شهروندی انسانها به دوگونه است: برخی حقوق مدنی جنبه خصوصی دارد که تنها یک تکلیف عام سلبی برای دیگران ایجاد می‌کند و نسبت به همین حق نیز تکلیفی متوجه ذی‌حق نمی‌شود؛ مثل حق بهره‌مندی از مسکن و آزادی تردد. در

در نظریه‌های کلاسیک، وظایف انسان تعلیم داده می‌شد و اگر به حقوقی هم اشاره می‌شد، منظور حقوقی بود که اساسا از همان وظایف برگرفته شده بود. تحولی که براساس اندیشه «هابز» شکل گرفت، بنیادی بودن حقوق در برابر تکالیف را به دنبال داشت. این نقطه عطف در بین سایر اندیشمندان مدرنیته نیز ادامه یافت.^{۲۵}

از سوی دیگر، اکنون که حق طبیعی زندگی برای همگان پذیرفته شده، ناگزیر حق گزینش وسایل لازم برای آن نیز حق همه افراد است. از نظر «هابز»، هر فرد حق دارد وسایل لازم برای حراست از خود را به کار ببرد. «لاک» همانند «هابز» در جست‌وجوی شناخت میل نخستین آدمی برمی‌آید. از نظر او، طبیعت میل به سعادت و گریز از فقر را به عنوان اصول عملی فطری در سرشت بشر نهاده است و این میل از مقوله حق است نه وظیفه؛ در نتیجه درحالی‌که هیچ وظیفه فطری نداریم، حق فطری داریم. جست‌وجوی سعادت حقی مقدم بر همه وظایف است. بشر در وضع طبیعی صاحب‌اختیار مطلق خود و دارایی‌هایش است.

اختلاف «لاک» و «هابز» آن است که از نظر «لاک»، حق هرکس به صیانت ذات خویش نه تنها به استقرار قدرت مطلق کمک نمی‌کند، بلکه تحقق آن نیازمند حکومتی محدود است.^{۲۶} درعین حال وی نیز همانند «هابز» می‌پذیرد که افراد بشر با ورود به جامعه مدنی از همه قدرت طبیعی خود به نفع جامعه‌ای که در آن وارد شده‌اند می‌گذرند. این فرایند از طریق قرارداد بوده و نتیجه قرارداد هم دموکراسی است.^{۲۷}

«روسو» مانند پیشینیان خود، حقوق را مقدم بر وظایف می‌شمارد. او معتقد است که هیچ قانون طبیعی وجود ندارد که بر اراده بشری مقدم باشد. او حق بنیادی را نه در حق بشر از صیانت خویش بلکه در آزادی تعریف می‌کند. «روسو» در برابر این پرسش که آزادی فردی چگونه از تابعیت اراده شخصی مصون می‌ماند، چنین می‌گوید «هرکس با همه حقوقی که دارد، اختیار خود را به تمام جامعه منتقل می‌کند. برای آن‌که آزادی بشر به اندازه آزادی وضع طبیعی بماند، باید «به کل جمعی» تبدیل شود و اراده فردی به اراده عام تحول یابد. بنای جامعه آزاد بر ادغام حق طبیعی در قانون وضعی اجتماعی نهاده شده است.^{۲۸}»

درباره این موضوع باید گفت: آن‌چه از ظاهر کلام «هابز»، «لاک» و «روسو» به دست می‌آید، تقدم حق بر تکلیف و نه نفي تکلیف است. بنابراین سخنان این اندیشمندان نمی‌تواند دلیلی بر جدایی حق از تکلیف باشد و اگر اصرار شود که این‌ها بر جدایی حق از تکلیف سخن

رانده‌اند، باید گفت که سخن نادرستی است. زیرا افراد با ورود به جامعه مدنی، چه بخواهند و چه نخواهند، وارد قرارداد می‌شوند و روشن است که در این قرارداد اجتماعی حقوق و تکالیف در کنار هم قرار دارند و این حقیقتی است که هم «لاک» و هم «روسو» بدان پرداخته‌اند.

ب. حقوق بشر و جهان مدرن: اساس سکولاریسم، فهم حقوق است. کل فرهنگ سکولاریزم بر پایه حقوق فردی بنا شده است. همه این‌ها به نوبه خود، فهم جدیدی از ذهنیت آدمی به دست می‌دهد که مبتنی بر اندیشه‌های نمایندگی عقل آزاد از طرف فرد آزاد است. باید توجه کرد که زبان حقوق با زبان دین سنتی - که همواره به جای حق، تکلیف را نشانده - متفاوت است. زبان فقه، زبان اجبار است و اصلا حق در آن وجود ندارد. ولی فقه مال جهان مدرنیته نیست. اختلاف اساسی زندگی مدرن و سنتی در همین نکته نهفته است. قبلا مطرح می‌شد که فرد وظیفه دارد مذهبی یا اخلاق‌گرا باشد. خدا در اندیشه سنتی، خدایی جبار بود، موجودی اعلا مرتبه که به هر قیمت خواستار عشق و ایثار ما است. اما تصویر خدا در عصر مدرن تغییر کرده است. این ماییم که خواهان مذهبی بودن هستیم. پس از گذشت یک قرن از انقلاب مشروطه هنوز این زبان وظیفه وجود دارد و نتیجه آن، مساله ولایت فقیه است که ریشه در صوفیسم دارد.^{۲۹} عدم حضور مدرنیته در جامعه ما، به دلیل عدم ورود حق است. حکومت ما حکومت تکلیفی است نه حکومت حقی. مهم‌ترین موانع ورود و استقرار مدرنیته، عنصر حق است که با آن آشنا نشده‌ایم.^{۳۰}

به نظر می‌رسد این نحوه ترسیم از خداوند شاید برداشت ذهنی گوینده باشد و نه یک واقعیت حاکی از دوران سنت یا یک نگاه دین‌مدارانه. در تفکر انسان‌های موحد، خداوند یک موجود دوست‌داشتنی است. زیباترین خلقت متعلق به او و او سرآمد همه زیبایی‌ها است. در نگاه انسان‌های موحد، خداوند ارحم‌الراحمین است و همو است که آزادی تکوینی و تشریحی را به انسان بخشید و با صراحت تمام فرمود که حق از جانب پروردگار است؛ حال هرکس دوست دارد ایمان آورد و هرکس نخواست کافر شود (کهف(۱۸): ۲۸). اما داستان بایدهای الهی که از آن با تکلیف یاد می‌شود و به گمان برخی با دنیای مدرن نمی‌سازد و منشأ تفکیک حق از تکلیف نیز می‌شود، باید گفت که تکالیف دو نوع هستند. برخی از تکالیف در واقع به حقوق باز می‌گردد و برخی این‌گونه نیستند^{۳۱}؛ به عنوان مثال، تعلیم و آموزش حق هر شهروندی است؛ اما نحوه استیفای آن همراه با یکسری تکالیف است. مثلا معلم کلاس از

دانش آموز می‌خواهد که مشق بنویسد که در واقع این‌جا تکلیفی متوجه دانش‌آموز شده است، ولی بازگشت این تکلیف به یک حق است. زبان واقعی تکلیف آن است که اگر کسی بخواهد در درس خواندن موفق شود یا اگر کسی بخواهد از حق تعلیم خود بهره‌گیرد، چاره‌ای ندارد جز این که مشق شب را نیز انجام دهد. تکالیف دینی نیز از همین سنخ است. رسیدن به فضایل انسانی یک حق است، اما برای تحصیل آن باید تکالیفی انجام داد. این تکالیف نه متعلق به دوران سنت است و نه دوره مدرنیته. پس در واقع بیانگر یک رابطه ضروری بین فعل و نتیجه است. مثل «بایدی» که پزشک به بیمار خود می‌گوید. این «باید» نمی‌تواند منشا این قضاوت گردد که کسی بگوید پزشک مذکور موجودی متعلق به دوران سنت است؛ چراکه زبان او زبان تکلیف است. در واقع او درصدد بیان یک رابطه است و به بیمار خود می‌گوید که راه بهبود، استفاده از دارو است. این حقیقت، گاه با زبان خبر مطرح می‌شود و گاه با زبان انشا. نحوه بیان مطلب نباید ما را به قضاوتی غلط سوق دهد و در نهایت نیز این موضوع را از چشم‌انداز دوره سنت و مدرن مشاهده کنیم.

بشر تکویناً آزاد آفریده شده است و اگر ابره‌بردار نیست و در تشریح هم هرچند از او تکلیف خواسته شده است ولی هرگز اجبار در انجام تکلیف وجود ندارد.

ج. تعارض تکلیف با جوهره انسانیت: برخی با استناد به جوهر انسانی معتقد شدند که بیان تکلیف برای انسان و ایجاد تلازم بین دو مقوله حق و تکلیف با جوهره انسانی همخوانی ندارد. تکلیف آزادی انسان را می‌گیرد و او به یک حیوان شبیه می‌شود. حریت انسانی اقتضا می‌کند که او را مکلف ندانیم. این رویکرد مستند، سخن خود را کلام «هیوم» قرار داده است. «هیوم» معتقد است درک‌کننده هست‌ها عقل نظری است که حوزه آن «است» می‌باشد و درک‌کننده بایدها «عقل عملی» است و این دو از هم بیگانه هستند. این تفکر، مورد توجه فلاسفه غرب و مورد استناد برخی حقوقدانان واقع شد و آن را سنگ بنایی برای ایجاد تفکیک بین ارزش‌ها و نسبی‌کردن ارزش‌ها دانستند؛ به‌گونه‌ای که از حقوق ژاپنی، آسیایی و ... سخن گفتند. البته محل نقد و بررسی نیز واقع شده است. از آن‌جاکه مختاربودن انسان از سنخ هست‌ها است که به واسطه عقل نظری درک می‌شود، نمی‌توان و نباید باید عقل عملی را از آن استثنا کرد.^{۳۲} این رویکرد در واقع براساس یک مبنای فکری ساخته شده است که آن، اعتقاد به عدم ارتباط

بایدها و هست‌ها است. اگر این قسمت مورد کنکاش واقع شود، استناد به حریت و آزادی انسان نمی‌تواند دلیلی بر نفی تلازم حق و تکلیف گردد.

درباره موضوع باید و هست، نظرات مختلفی ارائه شده است که از بین تمام نظرات به معروف‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. این نظریه معروف به «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» است که بدان خواهیم پرداخت. طبق این نظریه، قضایای ارزشی که در قالب باید و نباید بیان می‌شود، همگی ناظر به ضرورتی است که میان افعال اختیاری انسان و آثار و لوازم مترتب بر آن‌ها برقرار است. براین اساس، افعال اختیاری انسان آثار و لوازمی دارد که این آثار نسبت به فعل، رابطه علی و معلولی دارد. بین هر علت و معلول، نسبت ضرورت برقرار است. ضرورت‌ها نیز دو نوع است: بالغیر که مختص معلول و بالقیاس الی‌الغیر که هم نسبت به علت و هم معلول صادق است. براساس این دیدگاه، هرگاه بین فعلی از افعال اختیاری و کمال مطلوب مورد نظر

۵۳

و
ر
و
ر
ن

چنین ضرورتی برقرار باشد، این ضرورت به صورت قضیه‌ای ارزشی بیان می‌شود که فعل مزبور در آن متعلق «باید» است. مفاد هر قضیه ارزشی، بیان ضرورتی است که بین یک فعل و نتیجه مطلوب مترتب می‌شود. این رابطه آن‌گاه که در قضایای غیرارزشی بیان می‌شود، مثل بایدی که پزشک به بیمار خود می‌گوید، بیانگر ضرورت بالقیاس بین سبب و مسبب و علت و معلول است؛ یعنی تا کار خاصی تحقق نیابد، نتیجه آن «معلول» تحقق نخواهد یافت. ولی آن‌گاه که در عبارت اخلاقی و حقوقی به کار می‌رود، به صورت التزامی و نه مدلول مستقیم، مطلوبیت را می‌رساند. بنابراین مفهوم باید ارزشی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است. خلاصه سخن آن‌که این مفاهیم هرچند قراردادی و به معنای خاصی اعتباری است، ولی این‌گونه نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون «علیت» باشند. اعتبار آن‌ها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر، گاه صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع.^{۳۳} کسانی که در حوزه مباحث فلسفه حقوق و اخلاق تاملاتی داشته‌اند، آگاهند که این نظریه یکی از مهم‌ترین نظرات ابراز شده است که می‌تواند معضلات بزرگی را در این حوزه‌ها حل کند؛ مشکل ارائه شده از سوی برخی حقوقدانان، فقدان پشتوانه برای احکام حقوقی و اخلاقی است که تفکرات نسبی‌گرایانه ناشی از همین فقدان پشتوانه است.

برخی اندیشمندان بر این نظریه اشکال گرفته‌اند که بین نفس و افعال نفس دو نوع رابطه وجود دارد^{۳۴}: رابطه نفس با فعل و رابطه فعل با غایت و آثار مترتب بر آن. نوع رابطه در اولی حالت امکانی دارد و در دومی ضرورت است. ایشان معتقد است که تمام قضایای ارزشی ناظر به رابطه انسان با فعل خاصی است، نه ناظر به رابطه فعل انسان با غایت مترتبه. دلیل این ادعا نیز ارتکاز عرفی است. تحلیل فلسفی زبان و فهم عرفی از درک رابطه دوم ابا دارد.^{۳۵}

در پاسخ می‌توان گفت اگر چنین رابطه عرفی وجود داشته باشد، پس سر این همه اختلاف چیست. شاید به جای تمرکز بر درک عرفی - که به دلیل ابهام نتواند راهکاری در حل این معما ارائه کند - بهتر است به تحلیل این قضایا بپردازیم و در واقع شاید اختلاف بر سر تعیین معنای دقیق عرفی این نوع گزاره‌ها است. به نظر می‌رسد با رجوع به عملکرد مردم بتوان رابطه فعل و نتیجه را استنباط کرد؛ چرا که نوعاً افراد این‌گونه هستند که اگر نتیجه مطلوبی از فعل خود به دست نیاورند، به دنبال آن عمل نیز حرکت نمی‌کنند.

د. حق و تکلیف در فرایند تحقیق: برخی دیگر از اندیشمندان با استناد به منبع پیدایش حق و تکلیف معتقد شده‌اند که این دو حوزه از هم جدا هستند. تکلیف از منبع الهی می‌جوشد، پس وظیفه‌ای جز گوش دادن وجود ندارد؛ ولی حق از اصل حقوق انسانی برمی‌خیزد. تکلیف با آسمان‌ها ارتباط می‌یابد، پس باید تابع بی‌چون و چرای آن بود، ولی حق براساس اراده انسان‌ها شکل می‌گیرد که در یک فرایند طبیعی به پای قرارداد حاضر می‌شوند و به تبیین حقوق می‌پردازند.^{۳۶}

در پاسخ باید گفت که خداوند با جعل تکوینی آدمی را آفرید و همه نیازها و امیال را که ریشه حقوق انسان به شمار می‌رود، در نهادش به ودیعت گذارد. همچنین خداوند با جعل تشریحی بر بجا آوردن امیال او به‌طور طبیعی دستور می‌دهد و آدمی را مکلف می‌سازد که حقوق خود را به دست آورد؛ از این رو می‌توان گفت زبان تکوین و زبان تشریح یکی از امتیازات مکتب اسلام است.

۵. استناد به مقام خلیفه‌اللهی؛ از دیدگاه دینی، انسان خلیفه خدا بر روی زمین است؛ پس می‌تواند با میل خود مثل خداوند عمل کند. همان‌طور که خداوند جهان را آفرید، انسان نیز باید پدیده‌هایی را بیافریند. همان‌طور که عالم را به دلخواه خود اداره می‌کند، انسان نیز که زمین را در اختیار دارد به میل خود عمل کند.^{۳۷}

موضوع بلا مانع خواهد بود. این وضعیت ربطی به عصر بردگی و عصر مدرنیته ندارد. سایر حقوق نیز همین خاصیت را دارد. اصولاً آنچه در این ادعا مطرح شد، هیچ دلیل منطقی آن را همراهی نمی‌کند. برده‌داری هرچند یک واقعیت تاریخی مربوط به گذشته انسان‌ها بوده است، ولی این دلیل نمی‌شود که به خاطر وضعیت نامناسب برده‌داری در عصر مدرنیته تمام تکالیف به کناری رود بلکه اقتضا می‌کند که تکالیف درست تعریف شوند و از اجحاف و ظلم در حق انسان‌ها پرهیز شود. از سوی دیگر، لازمه پذیرش توحید در خالقیت، پذیرش رابطه عباد و مولا است و نپذیرفتن این رابطه یعنی نوعی تضاد. چراکه حد نصاب اعتقاد به توحید، پذیرش ربوبیت تکوینی و تشریحی الهی است. از این رو خداوند در جای جای قرآن به این نوع رابطه با بهترین تعابیر اشاره می‌کند. اصولاً در گزاره‌های دینی، شایسته‌ترین و افتخارآمیزترین مقام، عبد خداوند بودن است. (اسراء (۱۷): ۱)

یادآور می‌شود که تلازم حق و تکلیف دوگونه است: هرگاه حقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبعاً تکلیفی برای دیگران نیز خواهد بود. نوع دیگری از این تلازم نیز مطرح است؛ یعنی هرگاه حقوقی برای افرادی لحاظ شود، درازای آن حقوق نیز تکالیفی تعریف می‌شود. بنابراین بسیاری از حقوق اجتماعی افراد در برابر تکالیفی است که بر عهده آنان می‌باشد. پس کسانی که توانایی تکلیف‌پذیری دارند، در صورت عدم‌پذیرش تکلیف، مسئولیت خواهند داشت و به دنبال آن، امکان شکل‌گیری مجازات وجود دارد.^{۳۹}

با رجوع به سخنان معصومان (ع) درمی‌یابیم این تفکر و مطرح‌کردن سیر تکاملی بشر چنان نیست که مطرح شده است، بلکه آن‌چنان است که در کلام امام علی (ع) آمده است. ابعاد مختلف این سخن علاوه بر جامعیت‌داشتن به صراحت ترسیم‌گر رابطه حق و تکلیف است. امام علی (ع) درجایی از نهج البلاغه می‌فرماید «

... »

همچنین درجایی دیگر در نامه خود به مالک اشتر بار دیگر بر این حق تکیه کرده و تلازم آن را با تکلیف برشمردند. این سخن در مدت هزاران سال در پرتو تعالیم و تربیت‌های اسلامی بر تارک تاریخ ثبت شده است. اکنون با مدنظر قراردادن این پیام صریح، آیا همچنان می‌توان با استناد به وضعیت دوران مدرنیته، آن‌هم فقط در قالب ادعا و نه اثبات‌کردن، رجوع به

تکلیف داشتن را نوعی واپس گرایی قلمداد کرد. همچنین در خطبه ۲۱۶ که در صفین آن را انشا کردند فرمودند:

«فقد جعل ... سبحانه لی علیکم حقا بولایه امرکم و لکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم ... لا یجری لاحد الا جری علیه و لا یجری علیه الا جری له و لو کان لاحدان یجری و لا یجری علیه لکان ذلک خالصا لله سبحانه دون خلق ...».

«خداوند سبحان به سبب آن که من زمامدار شده‌ام، حقی برای من بر شما قرار داد همان گونه که بر من برای شما حقی را قرار داد. هیچ حقی برای کسی منظور نمی‌شود مگر آن که وظیفه‌ای بر عهده او گذارده شود و هیچ تکلیفی برای کسی در نظر گرفته نمی‌شود جز آن که متقابلا حقی برای او مطرح خواهد شد. اگر برای کسی حقی باشد بدون تکلیف، او تنها خداوند متعال است.

این نکته گفتنی است که این گونه نیست که خدا «طلب خدمت» کند و انسان ارائه خدمت؛ البته اگر خداوند نیز طلب خدمت کند، می‌گوید به خود خدمت کن. انتظار خدا از بشر این نیست که به او و آنچه متعلق به او است خدمت کند، بلکه انتظار او این است که بشر به خودش خدمت کند.

در نظام دینی، مولا خداوند است و در نظام بردگی، مولا یک انسان دیگر است. در نظام برده‌داری یکی خدمت می‌کند و دیگری خدمت می‌پذیرد، ولی در نظام دینی، خدمت‌کننده همان دریافت‌کننده خدمت است؛ همچنین مولا در نظام دینی، منبع خیر و کرم است، برخلاف نظام برده‌داری که جز شر و زورگویی چیزی وجود نداشت. پس نظام بندگی ملکوتی و عبودیت دینی، نه تنها تعارضی با حقوق بشر ندارد بلکه راه تحقق حقوق او است.^{۴۲}

ح. مجازات‌های دنیوی و اخروی: حق یا تکلیف: می‌دانیم که لازمه حق دار بودن، آزادی عمل در استیفای آن است و حقوق بشر از آن جهت که برای بشر است، از این قاعده کلی نباید به دور باشد و این درحالی است که بخش زیادی از متون دینی خلاف آن است. پرسشی در این جا مطرح است که چرا اگر کسی نخواست حق خود را استیفا کند باید عذاب شود؟

در پاسخ باید گفت حقوقی که برای انسان‌ها وضع شده، دو گونه است: حقوق اولیه که به موجودیت انسان برمی‌گردد و حقوق ثانویه‌ای که در فرایند تکامل حیات مورد

بهره‌برداری قرار می‌گیرد؛ مثل آزادی رفت و آمد. در نوع دوم این‌گونه است که اگر کسی آن‌ها را استیفا نکرد، مورد تعقیب قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اختلالی در نظام اجتماعی ایجاد نمی‌کند. ولی باید دانست که عدم استیفای حقوق اولیه این‌گونه نیست؛ مثلاً حق حیات، یک حق اولیه است و فرد باید در راستای استیفای این حق بکوشد. حق تعیین سرنوشت هم این‌گونه است. عدم استیفای این حقوق هم نظام اجتماعی را مختل می‌کند و هم سلامت و بقای جامعه را تهدید می‌کند. پیامدهای منفی عدم استفاده و به کارگیری این حقوق به گونه‌ای است که از نظر عاقلان این فرد قابل خدمت است. این مزمت نیز از یک رابطه قراردادی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه ناشی از تبعات تکوینی عدم استفاده از حق است. تکالیف دینی از نوع اول هستند. در واقع هم تکالیف به حقوق برمی‌گردد و هم عدم استیفای حقوق لطمات جبران‌ناپذیری بر فرد و جامعه وارد می‌کند که در این‌جا مدیر حکیم وظیفه دارد آن‌ها را یادآوری کند؛ همانند یادآوری کردن مادر نسبت به طفل خود که دست به بخاری نزن. این یادآوری به معنای تکلیف‌گرایی مادر نیست، بلکه بیان یک رابطه است. دست زدن به بخاری یک نتیجه طبیعی دارد و آن سوختن دست است. در واقع مجازات‌های الهی نتیجه عدم توجه به یادآوری‌های الهی است و نه عقوبتی از جانب شخص ثالث. به کارنگرفتن حقوق، آثار زیانباری دارد که از لوازم آن، مجازات‌های مطرح شده در دین است. درحقیقت این بخش از دین، بیانگر یک واقعیت است، نه دستور مجازات‌های اعتباری برای کسانی که حقوق خود را استیفا نکرده‌اند. به عبارت دیگر روح این‌گونه اوامر و نواهی انسانی همان اخبار است. در قصه مجازات‌های دنیوی الهی نیز داستان از این قرار است؛ مانند تنبیه کردن دانش‌آموز از سوی معلم یا حذف شدن دانشجو به دلیل عدم ارائه نمره قبولی. این وضعیت، نتیجه طبیعی کارکرد خود افراد است و تعارضی با حقوق بشر ندارد. ماده (۲۹) اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز سه محدودیت برای کل آزادی‌های مندرج در آن سند قرار داده است و روشن است که تخطی از این ماده نیز مسئولیت دارد و به دنبال مسئولیت، مجازات مطرح می‌شود. وقتی در مسائل اعتباری این جهانی داستان از این قرار است، باید پذیرفت که در مسائل تکوینی نیز قصه متفاوت نخواهد بود. این نکته هم می‌تواند مدنظر باشد که در نظام دینی، تکالیف نیز

آزادی تشریحی در دین مساوی با اباحه‌گری است. اگر سخن این گروه درست باشد، پس با سایر آیاتی که از مجازات سخن رانده است چه باید کرد. بنابراین هرچند دینداری یک تکلیف است، اما ریشه آن در حق انسان است. در این جا انسان است که مطالبه حق می‌کند؛ یعنی اگر قرار است تکاملی باشد، حق طبیعی هر فرد آن است که راه آن را بداند. در نتیجه آزادی او در تکوین است و در برنامه تشریح از این آزادی برخوردار نیست. دلیل این سخن همان‌طور که قبلاً مطرح شد، آن است که از یک سو قرآن کریم به آزادی انسان‌ها اشاره می‌کند و از سوی دیگر به پیامدهای مثبت و منفی نحوه استفاده از این آزادی نظر دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این سمینار ظاهراً در تاریخ ۱۳۸۴/۱/۲۶ برگزار شده است و خلاصه‌ای از سخنان آن سمینار بر روی سایت موجود است که در طی مباحث آینده بدان اشاره خواهد شد. ([www. Melliun. Org](http://www.Melliun.Org))
۲. www. Melliun. Org.
۳. www. Deedgah. Org / moglat... htm. 2,/ 1/1384.
۴. قادری، قائم، سخنرانی در سمینار «حقوق بشر، گذار از جهان تکلیف».
۵. حقیقت، سید صادق و سید علی میرموسوی: «مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب»، تهران، موسسه فرهنگی دانش، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵.
۶. سعیدی، میر محمد و دیوان امیر: «معارف اسلامی ۱»، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۰، ص ۱۵.
۷. ر.ک: سید صادق حقیقت همان، ص ۱۱۲.
۸. محمدعلی، موحد: «در هوای حق و عدالت»، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱، ص ۵۳.
۹. والدرون، جرمی: «فلسفه حق»، ترجمه محمد راسخ، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸.
۱۰. محمدعلی، موحد، همان ص ۵۶.
۱۱. والدرون، جرمی، همان، ص ۱۵۸.
۱۲. همان، ص ۱۶۰.
۱۳. ناصر، کاتوزیان: «قواعد عمومی قراردادها»، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۷۴، ص ۴۳.

۱۴. خدء: «الاحكام السلطانيه»، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ص ۱۴۶.
۱۵. شهيد ثانی: «شرح لمعه»، ج ۲، مکتب الاسلام، ۱۳۸۴ ص ۲۵۰.
۱۶. اين کلمه با آن چه در ماده (۱۹۰) قانون مدنی آمده است متفاوت است. (کاتوزیان، همان، ص ۱۳۶).
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی: «حقوق و سیاست در قرآن»، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷، ص ۲۸.
۱۸. موحد، محمدعلی، همان، ص ۵۴.
۱۹. مصباح، محمدتقی، همان، ص ۲۹.
۲۰. همان، ص ۲۹.
۲۱. [www. Deedgah. Org / maqalat / maqaleh 013. Htm](http://www.Deedgah.Org/maqalat/maqaleh013.Htm), 2,/1/1384.p5.
۲۲. Ihid.p 1.2
۲۳. jack donnelly, universal Human Rights. 2003 p.112
۲۴. نهج البلاغه - عبده - ج ۱، ص ۸۴.
۲۵. اشتراوس، لئو: «حقوق طبیعی و تاریخ»، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه ۱۳۷۳، ص ۳۹.
۲۶. وت. جونز: «خداوندان اندیشه سیاسی»، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳.
۲۷. همان، ص ۲۲۱.
۲۸. همان، ص ۲۲۳.
۲۹. سروش، عبدالکریم: «مسئولیت‌های روشنفکران دینی در قرن بیست و یکم» بر روی سایت [www. drrosorush. com](http://www.drrosorush.com)
۳۰. (۲۶ / مارس / ۲۰۰۵) همان: «شاخصه‌های سنت»
- [www. kanoon.towhid. Org / preprgram / htm](http://www.kanoon.towhid.Org/preprgram/htm) .
۳۱. ([www. nezam. Org / persion / magazine / 029 / 03 htm / 1384/1/26](http://www.nezam.Org/persion/magazine/029/03htm/1384/1/26))
- جوادی آملی عبدالله: «حق و تکلیف»
۳۲. Jack Donnelly, universal Human Rights in Jheory and Practice , 2003 p114.
۳۳. مصباح، محمدتقی، «آموزش فلسفه» ج ۱، ص ۱۸۲.

۳۴. سید قریشی ماریه: «دین و اخلاق»، قم، معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱، ص ۷۴.
۳۵. همان.
۳۶. حقوق حکومت و مردم از دیدگاه امام علی (ع) بر روی سایت:
www. deedgah. Org / magaleh ht013 .
۳۷. مصباح، محمدتقی: «نظریه سیاسی اسلام» ج ۱، ص ۷۵.
۳۸. همان، ص ۷۴.
۳۹. خسروشاهی، قدرت الله و مصطفی دانش‌پژوه: «فلسفه حقوق»، قم، موسسه امام خمینی (ره)،
۱۳۷۹، ص ۲۴.
۴۰. نهج البلاغه، عبده، ج ۱۹، ص ۲.
۴۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۱۶.
۴۲. جوادی آملی، عبدالله، همان، ص ۲۳.
۴۳. همان، ص ۲۷.
۴۴. همان، ص ۳۱.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- آرت هیمن - دوا، «آزادیهای عمومی و حقوق بشر» - ترجمه یوسف مولائی و رشید برناک، تهران، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- الاحکام السلطانیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، «حق و تکلیف (تهیه و تنظیم مقاله از آقای پسندیده) (بر روی سایت nezam تاریخ ۸۴/۱/۲۶)
- جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد آشوری، «حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت»، تهران دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

- سید حقیقت، صادق و سید علی میرموسوی، «مبانی حقوق بشر»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
- قادری، حاتم، «سمینار حقوق بشر، گذار از جهان تکلیف»، دانشکده مدیریت، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- خسروشاهی، قدرت‌الله و مصطفی دانش‌پژوه، «فلسفه حقوق»، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
- «دین و حقوق بشر»، نشریه «بازتاب اندیشه» شماره ۵۲، ۱۳۸۳.
- راسخ، محمد، «حق و مصلحت»، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- سید قریشی، ماریه، «دین و اخلاق»، قم، مرکز ملی مطالعات و سنجش، ۱۳۸۱.
- سعیدی‌مهر محمد و دیوانی امیر، معارف اسلامی، ج یک، قم، دفتر نشر معارف ۱۳۸۰
- سروش، عبدالکریم، «مسئولیت‌های روشنفکران دینی در قرن بیست و یکم»، مقاله و سایت (drsoroush)
- همان، «شاخصه‌های سنت»، سخنرانی در کانون توحید (لندن) ۲۶ مارس / ۲۰۰۵.
- شریفی طرازکوهی، حسین، «حقوق بشر؛ نظریه‌ها و رویه‌ها»، تهران، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی (قرار داد- ایقاع)، تهران، شرکت انتشار ۱۳۷۴.
- کنون، رنه، «سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه مجید کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- لئواشترانس، «حقوق طبیعی و تاریخ»، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۳.
- مصباح، محمدتقی، «نظریه سیاسی اسلام»، ج اول، قانونگذاری، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- موحد، محمدعلی، «در هوای حق و عدالت» تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
- همان، «حقوق و سیاست در قرآن»، نگارش شهید محمد شهبازی، قم، موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
- نیکزاد، عباس، «آزادی‌های اجتماعی از دیدگاه اسلام»، رواق اندیشه، شماره ۲۵، ۱۳۸۲.
- وت، جونز، «خداوندان اندیشه سیاسی»، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

- jack Donnelly , «universal Human Rights» , In Theory and Paractices
Cornell university Press , 2003.
- www. melliun , org / gerd / go5 / mizgerd. htm
(بدون آزادی بیان، دمکراسی تحقق نمی‌یابد.)
- www. nezam. Org / persian / magazine / 029 / 03
(جوادی آملی، عبدالله حق و تکلیف)
- www. balaghah. Net ... / 15. Htm t % p 8 % AD % D , ... 2, / 1/1384
(حکومت حق است یا تکلیف)
- www. deedgah. Org / maqalat / maqalat 013. Htm
(حقوق حکومت و مردم از دیدگاه امام علی (ع))
- www. jslamonline. Net / arabic / mafaheem / 2004 / 17 / article 01.
Shtml
(مفاهیم و مصطلحات ... الحریه ... تکلیفات و لیست حقوق ۲۸/۱۱/۲۰۰۴)
- law and philosophy , An International Journal for Jurisprudence and lagal
philosophy , volume 21, Nos. 4-5 , 2002.