

آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی

عنوان پژوهش

بررسی مفهوم «حق»

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۳۵

تاریخ: ۱۳۹۳/۴/۳



شناسنامه

عنوان:

آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی

بررسی مفهوم «حق»

مؤلف:

محمد سلیمانی دُرچه

ناظر علمی:

علی بهادری جهرمی

دفتر مطالعات نظام سازی اسلامی

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۳۵

تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۴/۳

پژوهشکده شورای نگهبان

آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی

عنوان پژوهش

بررسی مفهوم «حق»

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۳۵

تاریخ: ۱۳۹۳/۴/۰۳



شناسنامه

عنوان:

آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی

بررسی مفهوم «حق»

مؤلف:

محمد سلیمانی دُرچه

ناظر علمی:

علی بهادری جهرمی

دفتر مطالعات نظام سازی اسلامی

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۳۵

تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۱/۲۰

پژوهشکده شورای نگهبان



فهرست مطالب

مقدمه	۳
چکیده	۴
۱- مفهوم شناسی	۴
۱-۱. معنای لغوی	۴
۱-۲. معنای اصطلاحی	۴
۲- مفاهیم مشابه	۸
۲-۱. تکلیف	۹
۲-۲. آزادی و اختیار	۹
۲-۳. امتیاز	۱۰
۳- تاریخچه اجمالی	۱۰
۳-۱. تاریخچه بحث از حق در اندیشه غربی	۱۰
۳-۲. تاریخچه بحث از حق در اندیشه اسلامی	۱۱
۴- انواع و اقسام حق	۱۲
۴-۱. انواع حق به لحاظ منشأ پیدایش	۱۲
۴-۱-۱. حق قانونی	۱۲
۴-۱-۲. حق اخلاقی	۱۵

- ۴-۳-۱. حق دینی یا شرعی ۱۶
- ۴-۲. انواع حق به لحاظ تکوین و تشریع (اعتبار) ۱۷
- ۴-۳. انواع حق به لحاظ مالکان آن ۱۷
- ۴-۴. انواع حق به لحاظ مراحل اجرایی ۱۸
- ۴-۱-۴. حق تمتع ۱۸
- ۴-۲-۴. حق استیفاء ۱۸
- ۵- مبانی فقهی و حقوقی ۱۹
- ۵-۱. مبانی فقهی ۱۹
- ۵-۱-۱. توحید ۱۹
- ۵-۱-۲. کرامت انسانی ۱۹
- ۵-۱-۳. آزادی ۲۳
- ۵-۲. مبانی حقوقی ۲۵
- ۶- وضعیت «حق» در حقوق داخلی ایران ۲۶
- جمع بندی و تحلیل ۲۹
- منابع جهت مطالعه بیشتر ۲۹
- کتاب ۲۹
- مقالات ۳۰
- پایان نامه ها ۳۱
- منابع و مأخذ ۳۲

مقدمه

در تحقیق و تتبع پیرامون هر گرایش علمی، گام اول آشنایی با مفاهیم پایه‌ای آن علم است. حقوق عمومی به عنوان شاخه و گرایشی از علم حقوق از این قاعده مستثنی نیست و آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی درگاهی برای ورود و اظهارنظر در موضوعات مرتبط با آن می‌باشد.

از سوی دیگر تأسیس حکومتی بر مدار مختصات اوامر الهی نیازمند به نهادها و سازوکارهایی متناسب با آن است. بر این اساس نظام‌سازی اسلامی پس از تشکیل حکومتی بر مبنای اصول و احکام شریعت مقدس اسلامی ضروری به نظر می‌رسد. حرکت در مسیر این امر مستلزم آشنایی با مفاهیم علمی، مطالعه مبانی و نقد و بررسی آنها بر اساس اندیشه ناب اسلامی است. در این میان مفاهیم حقوق عمومی به عنوان گرایش تخصصی رشته حقوق که به بررسی کلان موضوعات مرتبط با حوزه حکومت و حدود اختیار آن، روابط مردم با فرمانروایان و مباحث مشابه آن می‌پردازد از اهمیت والایی برخوردار است.

در همین راستا، موضوع بازخوانی مفاهیم حقوق عمومی در دستور کار دفتر مطالعات نظام‌سازی اسلامی مرکز تحقیقات شورای نگهبان قرار گرفته است. هدف از این امر آشنایی با تعاریف مفاهیم، تاریخچه، اقسام و انواع، بررسی مبانی آن در حقوق موضوعه و مطالعه تطبیقی با مبانی اسلامی و بررسی موضوع در قوانین و سازوکارهای حقوقی نظام جمهوری اسلامی ایران و ارائه نقد و تحلیلی اجمالی از آن است تا به این واسطه گام نخست در عرصه نظام‌سازی اسلامی برداشته شود.

(حق، حقّ، Right)

چکیده

واژه «حق» در اصطلاح خاص خود در علم حقوق به معانی مختلفی به کار می‌رود و علمای حقوق تعاریف مختلفی برای آن بیان کرده‌اند. فهم این مفهوم که اساسی‌ترین مفهوم علم حقوق می‌باشد با تفکیک درست میان معنای حق در ترکیب «حق بودن» (being right or just) و «حق داشتن» (having a right) حاصل می‌شود.

در کنار اصطلاح حق، واژه‌های دیگری نظیر تکلیف، آزادی، اختیار و امتیاز هستند که مکمل این مفهوم بوده یا دارای تشابه معنایی با این واژه هستند که فهم این مفهوم را ساده‌تر می‌کند و در عین حال وجوه اشتراک و افتراق آن را با سایر مفاهیم مشابه در حوزه حقوق عمومی نمایان می‌سازد، که در این تحقیق به بررسی برخی از آنها خواهیم پرداخت. مفهوم حق را می‌توان با توجه به موارد استعمال آن در متون فلسفی، کلامی، اخلاقی، فقهی و حقوقی تقسیم‌بندی متفاوتی کرد. این مفهوم غالباً به لحاظ منشأ پیدایش دارای تفاوت‌هایی می‌شود که به طور مبسوط در این پژوهش مورد تتبع قرار گرفته است.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱. معنای لغوی

«حق» در لغت به معنای «ثابت که انکار آن روا نباشد» و «آنچه ادای آن واجب باشد، حال واقع، حکم مطابق با واقع.» (علی اکبر دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶: ۸۰۲۸) و در اصطلاح حقوقی معادل «Right» در انگلیسی و «droite» در فرانسه گرفته شده است.

از منظری دیگر حق را به معنای وجود مطلق و غیر مقیدی که به هیچ قیدی تقید نشده باشد، یعنی ذات اقدس باری تعالی دانسته‌اند. (تهانوی، ۱۹۹۶، م، ج اول: ۶۸۳) و یا آن را به معنای حکم مطابق با واقع دانسته‌اند که بر اقوال و عقاید و مذاهب و ادیان اطلاق می‌شود. (الطویخی، ۱۳۶۲: ۵۴۵؛ المقدمی، ۱۹۸۷: ۱۴۳)

۱-۲. معنای اصطلاحی

واژه «حق» در اصطلاح خاص خود در علم حقوق به معانی مختلفی به کار می‌رود و علمای حقوق تعاریف مختلفی برای آن بیان کرده‌اند.

برخی حق را به معنی امتیاز و توانایی دانسته‌اند که نظام حقوقی هر جامعه برای اعضای

خود به وجود می‌آورد و صاحب واقعی حق کسی است که از آن سود می‌برد؛ مانند حق مالکیت، حق ابوت، حق بنوت و... از این لحاظ مفهوم حق، امتیازی است که به حیات و موجودیت هر موجودی تعلق دارد و هر موجودی به لحاظ موقعیت خود آن را نسبت به دیگری مطالبه می‌کند (بطحائی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۱۲). این ارفاق و امتیاز را قانون به شخص می‌دهد و از آن پشتیبانی می‌کند و در این حالت خصوصیت بارز حق این خواهد بود که نوعی سلطنت، قدرت و اختیار برای دارنده آن به ارمغان می‌آورد (ورعی، ۱۳۸۱: ۲۹). از این رو حق به معنای قدرت قانونی یک فرد انسانی بر انسان دیگر یا بر یک مال و یا بر هر دو؛ اعم از اینکه آن مال مادی و محسوس باشد؛ مانند خانه یا اینکه مادی و محسوس نباشد، مانند طلب است.

در معنای حقوقی گفته شده که حق «عبارت است از توانایی که شخص بر چیزی یا بر کسی داشته باشد...» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۶۶۹). برخی دیگر از حقوقدانان با تفکیک میان «حق» و «حقوق» حق را به دو مفهوم در عالم حقوق گرفته‌اند. در این دیدگاه، حقوق^۱ مجموعه‌ای از قواعد عام و لازم الاجرائی است که در سرتاسر یک اجتماع سیاسی اعمال می‌شود (هیوود، ۱۳۸۷: ۳۸) و حق^۲ عبارت است از استحقاق به اقدام یا رفتار به شیوه‌ای خاص (هیوود، ۱۳۸۷: ۱۹۳).

برخی دیگر نیز گفته‌اند مقصود از «حقوق» مجموعه‌ای از مقررات اجتماعی است که افراد یک جامعه ملزم به رعایت آنها بوده، دولت ضمانت اجرای آنها را بر عهده دارد و هدف مستقیم از آن ایجاد نظم و امنیت در جامعه است (مجتبی مصباح، ۱۳۹۱: ۲۲۵).

دسته‌ای دیگر برای «حق» معنای حقیقی و اعتباری قائلند و معنای اعتباری حق را اجازه می‌دانند. در این معنا زمانی که گفته می‌شود کسی حق دارد یعنی ذی حق اجازه دارد و مانعی در مقابل وی نیست و لازمه آن اختیار شخص به استفاده و عدم استفاده از آن است (ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۱۱۷). در حقیقت «حق» نوعی اعتبار است که برای انسان بما هو انسان وجود دارد (میرموسوی و حقیقت، ۱۳۹۱: ۱۳۰).

به این ترتیب اندیشمندان مسلمان در ارائه تعریف در خصوص حق اتفاق نظر ندارند. برخی آن را مشترک معنوی و به معنای اعتبار، حکم یا امتیاز می‌دانند و برخی دیگر آن را

1. Law.
2. Right.

مشترک لفظی و به معنای سلطنت یا ولایت می‌دانند (نبویان، ۱۳۸۸: ۱۲۴). لذا برخی معتقدند که «حق» در همه موارد، معنا و ماهیت واحد داشته و میان مصداقیش مشترک معنوی است، مفهوم آن اعتباری بوده و امکان تعریف حقیقی از نوع حد و رسم منطقی برای آن ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴)

اما به طور کلی می‌توان گفت که با مطالعه دیدگاه‌های مختلف در تعریف حق در بین فقها و اندیشمندان مسلمان، به چهار رأی عمده در این باره دست می‌یابیم:^۱

الف) **حق همان سلطنت است:** این دیدگاه، رأی شیخ انصاری و دسته‌ای دیگر از فقها است که حق را از جنس ملک و سلطنت می‌دانند. شیخ انصاری، در آغاز کتاب خیارات، با اشاره به تعریف حق و تفاوت آن با حکم می‌گوید: «شاید کاربرد ملک (در تعریف)، برای آگاهی دادن به این نکته باشد که خیار از قبیل حق است، نه حکم. در این صورت، اختیاراتی مانند اجازه و رد عقد فضولی و یا تسلط بر فسخ عقود جایز، از تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا این موارد، در شمار احکام شرعی هستند، نه حقوق؛ از همین رو است که به ارث نمی‌رسند و با اسقاط، ساقط نمی‌شوند.» (انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۵: ۱۱) سید یزدی نیز معتقد است «حق» در اصطلاح در مقابل «حکم» و نوعی از سلطنت است و متعلق حق یا «عین» می‌باشد، مانند حق تحجیر، حق رهنان و حق غرماء در ترکه میت و یا «شخص» است؛ مانند حق قصاص و حق حضانت (نبویان، ۱۳۸۶: ۴۷).^۲

ب) **حق امری اعتباری و اثرش سلطنت است:** عده‌ای دیگر از فقها همچون آخوند خراسانی، حق را اعتباری خاص غیر از ملک و سلطنت می‌دانند که برای آن آثار مخصوصی است. از جمله آثار این اعتبار خاص، سلطنت است؛ همچنان که سلطنت از آثار ملک هم

۱. برای مطالعه بیشتر رک به: صرامی سیف الله (۱۳۹۱): تحلیل مقایسه‌ای ماهیت حق از دیدگاه سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) و سایر فقها، نشریه فقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۷۳، پاییز ۹۱. قم. و نبویان، سید محمود (۱۳۸۶): کالبد شکافی معنای حق در اندیشه سیاسی فقهای شیعه، فصلنامه حکومت اسلامی، سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۶.

۲. از این بیان، به خوبی می‌توان فهمید که حق از جنس «ملک» است و از ویژگی‌های آن این است که به اسقاط کسی که دارای حق است، ساقط می‌شود. در مقابل حق، حکم قرار دارد که در نوعی از آن، «توانستن» به کار می‌رود، اما نسبت ملکی، برای کسی که از رهگذر حکم «می‌تواند»، برقرار نمی‌شود؛ از این رو ویژگی «به ارث رسیدن» یا سقوط به واسطه اسقاط را هم ندارد (صرامی، ۱۳۹۱: ۳۳).

هست. مرحوم خوانساری «صاحب جامع المدارک» نیز توضیحاتی در مفهوم حق دارد که می‌تواند در دنباله و توضیح رأی مرحوم آخوند خراسانی دسته‌بندی شود. وی پس از نقد رأی اول در تعریف حق، می‌گوید: «ظاهراً حق خودش سلطنت نیست، بلکه اعتباری است عقلایی که سلطنت به آن تعلق می‌گیرد؛ مانند اعیان و منافع» (خوانساری، ۱۴۰۵ه.ق، ج ۳: ۷۰). امام خمینی (ره) نیز حق را امری اعتباری - اعتبار خاص در مقابل اعتبار سلطنت و ملکیت - و اثر آن را سلطنت می‌داند. (امام خمینی (ره)، بی‌تا، ج ۱: ۴۶-۴۳)^۱

ج) **حق همان حکم است:** برخی فقها همچون مرحوم خوئی قائل به اتحاد حکم و حق هستند و معتقدند که حق همان حکم تکلیفی یا وضعی است (نبویان، ۱۳۸۶: ۵۲). این رأی مربوط به فقهائانی است که جدای از اصل مجعول بودن حق نزد شارع مقدس یا عقلاً، اساساً منکر ماهیتی متفاوت برای آن هستند و به عبارت دیگر، تفاوت حق و حکم را باور ندارند (صرامی، ۱۳۹۱: ۳۷).

د) **حق یک مجعول وضعی است:** سید محمد صدر در مورد حق معتقد است که حق امری مجعول است و اگر حقی، جاعل نداشته باشد حق نیست و برای کسی ثابت نمی‌شود؛ یعنی مادام که جاعلی حکم نکند که: «انَّ الحق ثابتٌ وَّ إِنَّ مِنْ حَقِّ فلان کذا و کذا»، حق ثابت نخواهد شد و چون حق امری مجعول و از سنخ احکام تشریعی به معنای عام است. اگر چه در مقابل حکم بالمعنی الاخص - یعنی حکم تکلیفی و حکم وضعی - است، چون حکم به معنای خاص، قابلیت اسقاط ندارد، در حالی که حق قابل اسقاط است (نبویان، ۱۳۸۶: ۵۶).

اندیشمندان غرب نیز معانی متعددی برای حق برشمرده‌اند از جمله این که حق، سود یا منفعت، قدرت، ادعا، آزادی و برگ برنده است (نبویان، ۱۳۸۸: ۱۸۱). بتنام حق را صرفاً برآمده از قانون می‌داند و ماهیت حق را همان سود عنوان می‌کند. (Waldron, 1984: 4).^۲ طبق این دیدگاه نمی‌توان از حق مجازات شدن سخن به میان آورد مگر اینکه مجازات شدن

۱. بنابراین بیان، همچنان که مالک عین، بر عین سلطنت دارد، یا مالک منفعت، بر منفعت سلطنت دارد، حق هم چیزی است که صاحب آن، بر آن سلطنت دارد. از آن جا که حق ممکن است به عین تعلق گیرد - مانند حق رهن که به عین مرهونه تعلق می‌گیرد - بنابراین باید گفت سلطنت در این گونه موارد، به یکی از متعلقات عین که همان حق رهن نسبت به عین است، تعلق گرفته است (صرامی، ۱۳۹۱: ۳۴).

۲. برای مطالعه بیشتر رک. به مقاله: «کالبد شکافی معنای حق نزد اندیشمندان غربی»، سید محمود نبویان، فصلنامه حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول، بهار ۸۷.

را به سود شخص جانی بدانیم (نویان، ۱۳۸۷: ۱۱۰). برخی نیز حق را گاهی معادل با مفهوم آزادی گرفته اند.^۱ (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۷۳)

البته باید برای فهم واژه حق میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» تفکیک قائل شد. آنچه در گذشته از مفهوم «حق» اراده می‌شد، یک مفهوم اخلاقی بود؛ یعنی در این معنا کار خوب اخلاقی در مقابل کار بد اخلاقی قرار می‌گرفت^۲؛ بنابراین همیشه در پاسخ به یک سؤال در خصوص یک عمل، در گذشته کلمه «حق» یا «ناحق» را به کار می‌بردند و منظورشان هم «بر حق بودن» یک فرد بود. می‌گفتند اگر یک فرد چنین عملی را انجام دهد، بر حق است یا نه؟ بر حق بودن یا نبودن در اینجا، یعنی نظام اخلاقی‌ای که گوینده یا نویسنده در پس ذهنش دارد، این عمل را تأیید می‌کند یا خیر؟

اما مفهوم «حق»، از دوران رنسانس به بعد معنای جدیدی می‌یابد و محصولی نوین است که شاید بیشتر از هفتصد، هشتصد سال قدمت نداشته باشد. در این مفهوم جدید، در واقع وقتی از حق سخن می‌گوییم، قصد نداریم که از عمل فرد مورد نظرمان قضاوت اخلاقی ارائه کنیم؛ بلکه می‌خواهیم بدانیم ادعای آن فرد درباره عمل مزبور، و صرف تصمیم فرد برای انجام آن عمل، یک تصمیم و ادعای قابل دفاع است یا نیست. (راسخ، ۱۳۹۲: ۲۲۹)

پس در اینجا، تصمیم و اقدام آن فرد را، فارغ از محتوای آن عمل و تصمیم، مورد بحث قرار می‌دهیم. به عبارت دیگر، مفهوم جدید «حق» تحت عنوان مفهوم «حق داشتن» در مقابل مفهوم «حق بودن» - که در دوران گذشته به کار می‌رفت - به کار می‌رود. آنچه در این مقاله مورد توجه است، معنای جدید از «حق» می‌باشد که ناظر به مفهوم امروزی «حق» به مثابه «حق داشتن» است.

۲- مفاهیم مشابه

در کنار اصطلاح حق، واژه‌های دیگری نیز هستند که مکمل این مفهوم بوده یا دارای تشابه معنایی با این واژه هستند که فهم این مفهوم را ساده‌تر می‌کند و در عین حال وجوه اشتراک و افتراق آن را با سایر مفاهیم مشابه در حوزه حقوق عمومی نمایان می‌سازد، که در

۱. به این مفهوم در بخش مفاهیم مشابه بیشتر خواهیم پرداخت.

۲. مثلاً وقتی می‌گفتند آیا کسی حق برداشتن یک قرص نان را دارد، منظورشان این بود که آیا این فرد در این مورد کار اخلاقی درست یا خوبی انجام می‌دهد یا خیر؟

این بخش به بررسی برخی از آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱. تکلیف

«تکلیف» در لغت به معنای «چیزی از کسی درخواستن که در آن رنج باشد» و «حق و فرض کاری که باید بجای آورده شود و واجب بود» (دهخدا، ۱۳۷۳، ج چهارم: ۶۰۵۶) معنا شده است و در اصطلاح حقوقی معادل لغت «duty» در انگلیسی و به معنای «تعهد، وظیفه، اوامر و نواهی» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج دوم: ۱۴۰۳) گرفته شده است. بنابر دیدگاه اسلامی، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم و دو روی یک سکه‌اند. این دیدگاه توسط برخی از حقوقدانان نیز اینگونه تبیین شده که: «آدمی هم موضوع حقوق است و هم موضوع تکالیف، حق و تکلیف دو روی یک ورق‌اند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج دوم: ۱۴۰۳) یعنی صرف اثبات حق برای یک طرف، مستلزم اثبات تکلیف برای طرف مقابل است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۰).

۲-۲. آزادی و اختیار

آزادی به معنای رهایی، خلاصی (معین، ۱۳۸۸: ۴۶)، رها بودن از قید و بند، نبودن مانع و مزاحم، امکان عملی کردن خواسته‌ها به صورت فردی یا جمعی، حق اقدام و انتخاب بدون دخالت دیگران (انوری، ۱۳۸۶: ۸۹) اختیار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب (دهخدا، ۱۳۸۵: ۳۲) است و به وضعی «آزادی» گویند که آدمی در آن بتواند قدرت خلاقانه خود را به عمل درآورد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۲۴) برخی از اندیشمندان مسلمان هم آزادی را به معنای «عدم ایجاد مانع برای رشد افراد» در نظر گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۴۳۷).^۱

اختیار نیز به معنای گزیدن، برگزیدن، انتخاب، برگزیده، آزادی عمل، قدرت بر انجام دادن کار به اراده خویش (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱۰۱) قدرت اراده (انوری، ۱۳۸۶: ۲۸۵) و مقابل

۱. «آزادی یعنی چه؟ یعنی جلوی راهش را نگیرند، پیش رویش مانع ایجاد نکنند. ممکن است یک موجود زنده امنیت داشته باشد، عوامل رشد هم داشته باشد ولی درعین حال موانع جلوی رشدش را بگیرند. فرض کنید که شما می‌خواهید گیاهی را رشد بدهید. علاوه بر همه شرایط دیگر، باید محیط برای رشد او از نظر عدم موانع مساعد باشد، مانعی در کار نباشد که جلوی رشدش را بگیرد. مثلاً یک درخت وقتی می‌خواهد رشد کند باید جلوی فضای بازی باشد. اگر شما نهالی را در زمین بکارید درحالی که بالای آن یک سقف بزرگی باشد، ولو این نهال نهال چنار باشد، امکان رشد برای آن نیست. هر موجود زنده‌ای که می‌خواهد راه رشد و تکامل را طی کند، یکی از احتیاجاتش آزادی است. پس آزادی یعنی چه؟ یعنی نبودن مانع.»

اجبار و اضطراب (معین، ۱۳۸۸: ۱۶۹) به کار رفته است و معادل مفهوم «آزادی» بوده و معنایی نزدیک به مفهوم «حق» دارد.

در تقسیم بندی هوفلد از مفهوم حق، این مفهوم در یکی از اقسام خود معادل با مفهوم آزادی^۱ گرفته شده است (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۷۳). هابز نیز حق را گونه‌ای از آزادی دانسته که هر انسانی از آن برخوردار است تا با اراده خود قدرت خویش را برای حفظ طبیعت، یعنی زندگی خویش به کار برد (نبویان، ۱۳۸۸: ۱۷۲). در حقیقت می‌توان آزادی را از جمله آثار حق به شمار آورد.

۲-۳. امتیاز

در فرهنگ‌های فارسی امتیاز به معنای ممتاز بودن نسبت به دیگری یا دیگران، برتری داشتن (انوری، ۱۳۸۶: ۵۶۱) مزیت داشتن، رجحان و فضیلت (معین، ۱۳۸۸: ۳۵۰) گرفته شده است. برخی مفهوم «حق» را به معنای امتیازی دانسته‌اند که صاحب حق واجد آن است (علامه طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۵). در نتیجه امتیاز را نیز می‌توان از جمله آثار حق به شمار آورد.

۳- تاریخچه اجمالی

گرچه کاربرد معنای حق در ترکیب «حق بودن» (being right or just) دارای پیشینه‌ای طولانی در اندیشه بشری است، اما اصطلاح حق در کاربرد «حق داشتن» (having a right) چنین سابقه‌ای ندارد.

کاربرد حق در اندیشه اسلامی و اندیشه غربی از دو جنبه سابقه و نیز محدوده و محتوای آن، تفاوت‌های زیادی دارد. از این رو، مناسب است بحث از تاریخچه حق، در دو اندیشه غربی و اسلامی به صورت مجزا ذکر شود:

۳-۱. تاریخچه بحث از حق در اندیشه غربی

میان نویسندگان غربی درباره تاریخ آغاز کاربرد واژه حق اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد. در زبان کلاسیک فرهنگ اروپایی، واژه jus به معنای حق به کار می‌رفته است. اما این واژه در یونان باستان هیچگاه به معنای امروزی حق - یعنی «حق داشتن» - کاربرد نیافته است^۲ (نبویان، ۱۳۸۸: ۴۱). مردمان رومی و نیز یونانیان هیچگاه در روابط با خود بر حق

1. Liberty right.

۲. افلاطون همچنین در رساله «عدالت» می‌گوید: «راست گویی موافق حق و دروغ گویی مخالف حق است، فریب

تأکید نمی‌کرده‌اند. در واقع مفهوم حق به معنای «حق داشتن»، تا اواخر قرون وسطی نقش مهمی در گفتمان سیاسی و اخلاقی ایفا نمی‌کرده است و حق در معانی دیگری نظیر درستی، مشروعیت و عدالت به کار می‌رفته است (گلدینگ، ۱۳۷۸: ۲۶۹) و در حقیقت آنچه در گذشته از مفهوم «حق» اراده می‌شد، یک مفهوم اخلاقی بود؛ یعنی در این معنا کار خوب اخلاقی در مقابل کار بد اخلاقی قرار می‌گرفت؛ مثلاً وقتی می‌گفتند آیا کسی حق برداشتن یک قرص نان را دارد، منظورشان این بود که آیا این فرد در این مورد کار اخلاقی درست یا خوبی انجام می‌دهد یا خیر؟ (راسخ، ۱۳۹۲: ۲۲۹)

در این مسئله که نقطه آغازین طرح اندیشه حق به معنای جدیدش چه زمانی بوده است، اختلاف نظرهای جدی میان نویسندگان غربی به چشم می‌خورد. به اعتقاد برخی از نویسندگان، اطلاق‌های واژه jus (حق قانونی، حقوق) و نیز کاربرد حق مالکیت در آخرین امپراتوری روم با معنای جدید حق، شباهت‌هایی دارد؛ اگرچه واجد اغلب ویژگی‌های نظری مدرنیته در مورد حق نیست (نبویان، ۱۳۸۸: ۴۲).

برخی دیگر در تاریخچه کاربردهای حق معتقدند مفهوم حق در اندیشه اروپایی نخستین بار در سده دوازدهم ظاهر شد و در پایان قرن چهاردهم به شکل نظری توسعه یافت. این اندیشه، به عنوان ایده ای مهم، به طور مشخص در دکتین قرون وسطایی به ویژه در اندیشه قرن سیزدهم، یعنی در اندیشه‌های فیلسوف و متکلم «سنت توماس آکوئیناس» که قائل به حق طبیعی بود، ظاهر گشت (نبویان، ۱۳۸۸: ۴۳).

۳-۲. تاریخچه بحث از حق در اندیشه اسلامی

بر خلاف پیشینه مسئله حق در اندیشه غرب، در اندیشه اسلامی از همان آغاز، موضوع حق در آیات مختلف قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم السلام، مورد توجه ویژه واقع شده بود.^۱ قرآن کریم و نیز آموزه‌های پیشوایان معصوم علیهم السلام بر حق‌های

ندادن موافق حق است و فریب دادن مخالف حق؛ زیان رساندن مخالف حق است و سود رساندن موافق حق». در این عبارت‌ها، سخن درباره حق بودن یک عمل است نه حق داشتن درباره یک عمل (نبویان، ۱۳۸۸: ۴۲).

۱. کلمه حق در قرآن حدود ۲۴۷ بار با ترکیب ۲۲۷ بار به صورت الحق، ۱۷ بار به صورت حقا و ۳ بار به صورت حقه به کار رفته است، اما در بیش از دویست مورد مفهوم حقوقی ندارد. مثلاً گاهی به عنوان صفت برای خدای متعالی استعمال شده است، گاهی در مورد کارهای خداوند به کار رفته است، گاهی حق به معنی «هدایت» و در

گوناگون انسان‌ها و حتی حق‌های موجودات مختلف غیر از انسان تأکید ورزیده اند. قرآن کریم و پیشوایان معصوم علیهم السلام علاوه بر استفاده از مفهوم «حق» در معنای «حق بودن»، آن را در معنای «حق داشتن» نیز به کار برده و بر حق انسان‌ها تأکید کرده‌اند. برای مثال حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه به حق‌های متقابل مردم و حکومت و نیز به حق‌های متقابل والدین و فرزندان اشاره فرموده‌اند.^۱

امام سجاد علیه السلام نیز در رساله حقوق خود با تفصیل بیشتری بر حق‌های انسان‌ها اعم از زن و مرد تأکید کرده است. برخی از حق‌های مطرح در این رساله عبارت است از: حق حاکم، حق مردم، حق استاد، حق شاگرد، حق همسر، حق مادر، حق پدر، حق فرزند، حق هم‌کیشان و حق اهل ذمه.^۲

۴- انواع و اقسام حق

مفهوم حق را می‌توان با توجه به موارد استعمال آن در متون فلسفی، کلامی، اخلاقی، فقهی و حقوقی تقسیم‌بندی متفاوتی کرد. این مفهوم غالباً به لحاظ منشأ پیدایش دارای تفاوت‌هایی می‌شود که به آن می‌پردازیم:

۴-۱. انواع حق به لحاظ منشأ پیدایش

حق به لحاظ منشأ پیدایش به سه قسم حق قانونی، حق دینی یا شرعی و حق اخلاقی تقسیم می‌شود (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۳۱) که در زیر مختصراً به آن اشاره می‌کنیم:

۴-۱-۱. حق قانونی

برخی در تعریف حق قانونی گفته‌اند: «حقوقی هستند که قانون آنها را ایجاد می‌کند.» (Campbell, 2006:87) بنتام، یکی از اندیشمندان غربی حق را صرفاً برآمده از قانون

مقابل ضلالت و گمراهی مطرح می‌شود، گاهی حق به معنی خود حقیقت و واقعیت است و گاهی به عنوان صفتی برای فعل انسان مکلّف آمده است. برای مطالعه بیشتر رک به مقاله «معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی»، علی رمضانی، فصلنامه معرفت حقوقی، سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰، صفحه ۸۹ - ۱۱۱.

۱. رک به نامه ۵۳ نهج البلاغه خطاب به مالک اشتر و حکمت ۳۹۹.

۲. رک به رساله حقوق امام سجاد(ع) در ابن شعبه حرانی، حسن بن علی(۱۳۶۳): تحف العقول، غفاری، علی اکبر، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم، ص ۲۵۵.

می‌داند و معتقد است که حق برای من فرزند قانون است و حق طبیعی^۱ پسری است که هرگز پدر ندارد. (Waldron, 1984:4).^۲

اما برخی اندیشمندان مسلمان نیز تعریف مشابهی از حق قانونی ارائه کرده‌اند. آنها حق قانونی را یکی از اقسام حق می‌دانند و معتقدند گاهی حقوق به نظام حاکم بر رفتار اجتماعی شهروندان یک جامعه اطلاق می‌گردد، یعنی مجموعه بایدها و نبایدهایی که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آنها هستند. در این اصطلاح دیگر حقوق جمع حق نیست، بلکه به معنای مفرد به کار رفته و تقریباً مترادف با قانون است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۶) و منشأ آن اراده اجتماعی مردمان جوامع است که توسط حاکمیت جنبه الزام آور پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر مقصود از حق قانونی حقی است که حفظ و عدم تعدی از آنها لازم و ترک آن موجب هرج و مرج و گسستن نظم عمومی است و برای اهمیت آن نیاز به تدوین قانون در جامعه دارد و عدم پشتوانه قانونی، امنیت اجتماعی را در معرض مخاطره قرار می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۰) این حقوق را قوانین موضوعه به افراد جامعه اعطا می‌کنند و شخص، بر اساس قواعد حقوقی جامعه‌ای خاص، آن را به دست می‌آورد و می‌تواند از آن استفاده کند و چون این حقوق فرزند قوانین موضوعه به شمار می‌آیند، با قطع نظر از محتوای اخلاقی، از حمایت قوانین بهره‌مند و در دادگاه‌ها اجرا می‌شوند. از این رو بعضی از حقوق قانونی، به رغم اینکه غیر اخلاقی بوده‌اند، سال‌های زیادی به شکل قانون باقی مانده‌اند (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

مشهورترین تقسیم بندی از حق قانونی را هوفلد^۳ ارائه کرده است. هوفلد ذیل عنوان

۱. حق فطری یا طبیعی آن بخش از حقوق انسان است که به جهت انسان بودن آن را داراست. این حق را خالق انسان در آغاز تولد برای او قار داده است؛ نظیر حق حیات، حق آزادی و ... (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

۲. برای مطالعه بیشتر رک به مقاله: «کالبد شکافی معنای حق نزد اندیشمندان غربی»، سید محمود نبویان، فصلنامه حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول، بهار ۸۷.

۳. در سال (۱۹۱۸م) حقوقدانی آمریکایی به نام ولسلی هوفلد، ادعا کرد که در تقسیمات رایج درباره حق، ویژگی‌های مهمی از این مفهوم، نادیده گرفته شده است. وی با بهره‌گیری از شیوه‌های تحلیلی فلسفی، حق را به چهار نوع تقسیم کرد و روابط میان این چهار نوع را نیز تبیین نمود. این چارچوب ارائه‌شده، سرآغاز بحث‌های فراوانی در حوزه تبیین حق و نقد و بررسی آن گردید. در غرب، افراد زیادی به نقادی و یا اصلاح این نظریه پرداختند که از جمله آنها می‌توان به هارت، والدین، لیونز، ولمن و ... اشاره کرد.

«حق قانونی»^۱، چهار گونه حق که دارای ارتباط متقابل و متلازمند و از نظر او قابل فروکاستن به یکدیگر نمی‌باشند، را شناسایی کرده است. این حقوق عبارتند از: حق ادعا، حق آزادی، حق قدرت، حق مصونیت.

حق ادعا^۲ به آن دسته از حقوق قانونی گفته می‌شود که پس از وضع قانون در مورد دو طرف یک قرارداد یا شبه قرارداد صدق می‌کند؛ به گونه‌ای که یک طرف را مستحق و طرف دیگر را مکلف می‌گرداند. دلیل نامیدن این نوع حق، به حق ادعا، این است که این نوع حق، همواره با پدید آمدن ادعایی برای یک طرف قرارداد یا شبه قرارداد علیه طرف دیگر، همراه می‌باشد و همواره مقارن با تکلیف می‌باشد (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۶۹).

حق آزادی^۳ که هوفلد از این نوع حق به «امتیاز»^۴ تعبیر کرده است، آزادی قانونی یک شخص در انجام یک عمل است، بدین معنا که قانون، آن شخص را بر ترک یا انجام آن عمل ملزم نکرده و قانونگذار، عدم تکلیف آن شخص را نسبت به عمل، معتبر شمرده باشد. لذا در اینجا آزادی و عدم ادعا از جانب طرف مقابل - لازم و ملزوم یکدیگرند (والدرون، ۱۳۷۹: ۹۵).

در این تقسیم‌بندی، نوع سوم حق، «حق قدرت»^۵ است. حق قدرت، توانایی‌ای است که قانون به فرد، گروه، سازمان یا دولت می‌دهد تا رابطه‌ای قانونی یا وضعیتی قانونی را ایجاد کند یا تغییر دهد و یا از بین ببرد؛ مانند حق انعقاد قرارداد، حق خرید و فروش، حق ازدواج و طلاق، حق رأی‌دادن، حق اقامه دعوی و حق به‌ارث گذاشتن اموال. به همین جهت است که خود هوفلد تصریح می‌کند که افراد محجور چنین حقی را ندارند (طالبی، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

تقسیم‌بندی هوفلد از اهمیت زیادی برخوردار است؛ به گونه‌ای که گروهی از فیلسوفان حقوق بر این باورند که تقسیم‌بندی هوفلد مبتنی بر یک نظریه جامع درباره حق می‌باشد و بدون آن نمی‌توان در میان شعارهای حاوی حق، به مبنای استواری دست یافت. گروه دیگری از فلاسفه حقوق - هر چند با دسته اول موافق نیستند، ولی اذعان می‌کنند که امروزه از هیچ نظریه جامع و روشنی‌بخشی درباره حق نمی‌توان سخن گفت، مگر آنکه موضع آن نظریه در قبال تقسیمی که هوفلد از حق، ارائه نموده است، روشن گردد (Wellman, 1985: 15).

1. Legal right.
2. Claim right.
3. Liberty right.
4. Privilege.
5. Power right.

نوع چهارم از حقوق قانونی، «حق مصونیت»^۱ می‌باشد که عبارت است از مصونیت داشتن در برابر قدرت قانونی دیگران؛ یعنی صاحب حق، تحت تأثیر اعمال غیر قانونی دیگران قرار نمی‌گیرد و دیگران نمی‌توانند روابط قانونی‌اش را تغییر دهند. به عبارت دیگر، مصونیت بدین معناست که صاحب حق در معرض قدرت دیگری نیست. بر این مبنا اگر «الف» نسبت به چیزی از مصونیت برخوردار باشد بدین معناست که طرف‌های مقابل، مانند «ب» ناتوان از این هستند و که رابطه «الف» با آن چیز را دگرگون سازند (والدرون، ۱۳۷۹: ۹۶).^۲

۴-۱-۲. حق اخلاقی

«حق اخلاقی» حقی است که درست، مبنادار، و مورد تأیید نظام‌های اخلاقی و دینی خاص است.^۳ و محدوده این دسته از حق‌ها وسیع‌تر از حق‌های قانونی است (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۳۶) و مطابق با اصول و نظام‌های اخلاقی است که این اصول ممکن است برآمده از عادات و آداب و رسوم و باورهای سنتی جوامع و یا از متن دین و اعتقادات مذهبی آنها باشد. حقوق اخلاقی می‌تواند یکی از مبانی مهم حقوق قانونی به شمار آید به این معنا که ممکن است حکومت‌ها برای تضمین رعایت آنها با تقنین این حقوق، اجرای آنها را الزام نمایند.

دسته‌ای معتقدند که حق اخلاقی، بر خلاف حق قانونی، ضمانت اجرای بیرونی ندارد. بنابراین در صورت رعایت نشدن آن، دولت و سایر مجریان قانون، کسی را ملزم به رعایت آن نخواهند کرد؛ در واقع انسان به حکم عقل و وجدان خود به رعایت این دسته از حقوق اقدام می‌کند. به علاوه گستره حقوق اخلاقی، بر خلاف حقوق قانونی (که فقط به روابط میان انسان‌ها اختصاص دارد)، هم روابط انسان با انسان و هم روابط انسان با حیوان، گیاه و جماد را شامل می‌شود. (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۳۹) رعایت حقوق اخلاقی به آسانی امکان پذیر است و ترک آن نیز با خطرهای بیرونی همراه نیست، فقط وجدان درونی را جریحه دار می‌-

1. Immunity right.

۲. برای مطالعه بیشتر این دیدگاه و نقد آن ر.ک به: مقاله «تبیین حق از نگاه هوفلد(۱)»، محمد حسین طالبی و سید مصطفی حسینی نسب، حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره اول، بهار ۸۸ و کتاب «حق و چهار پرسش بنیادین»، سید محمود نبویان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول، قم، ۱۳۸۸.

۳. اگرچه حقوق اخلاقی و دینی هریک دارای خاستگاه متفاوتی از همدیگر می‌باشند اما از آنجا که بسیاری از حقوق اخلاقی و عرفی جوامع همچون حقوق دینی و شرعی با فطرت انسانی همسان و سازگار است، لذا در مواردی می‌توان نمونه‌های مشترکی را میان حقوق اخلاقی و دینی یافت.

سازد؛ بر خلاف حقوق قانونی که ترک آن موجب گسست نظم عمومی و زوال امنیت اجتماعی می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۱)

۴-۱-۳. حق دینی یا شرعی

منشأ پیدایش حق منحصر به قانون و اخلاق نیست؛ «دین» نیز یکی دیگر از مهم‌ترین منشأهای حق شمرده می‌شود. کلمه «حقوق» در این اصطلاح جمع «حق» و عبارت از مجموعه حق‌هایی است که از سوی خدا برای انسان بما هو انسان وضع و تضمین شده است. البته بر اساس برخی از نظریاتی که درباره حقوق اخلاقی بیان شده، حقوق برآمده از دین در زمره همان حقوق برآمده از اخلاق قرار می‌گیرند، اما بنا بر بعضی از دیدگاه‌ها، حق اخلاقی صرفاً حقی مطابق با اصول و نظام‌های اخلاقی است (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

در حقیقت، از آنجا که به کمال رساندن انسان پشتوانه جعل حقوق برای او است و او به تنهایی قادر به فهم دقیق ابعاد وجودی و کمالات خود و سایر موجودات نیست و نمی‌تواند افعال متناسب با آن کمالات و نیز تأثیرگذاری افعال موجودات بر یکدیگر را به طور کامل درک کند؛ لذا خداوند حقوقی را برای انسان و سایر موجودات اعتبار، و از طریق وحی (به پیامبران الهی) در مجموعه‌ای به نام «دین» به انسان ابلاغ کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۶۷) در نتیجه، فقط دین توحیدی این توانایی را دارد که دقیق‌ترین و کامل‌ترین حقوق را بیان کند (نبویان، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

با این مقدمه، بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند، حق تشریع یا اختصاص حقوق و تکالیف به انسان‌ها صرفاً در اختیار خداوند بوده و هیچ فرد یا نهاد دیگری حق قانونگذاری و اعطای حقوق و تکالیف به مردم را غیر از آنچه خدا برای آنها در نظر گرفته ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۷۰) برخی دیگر نیز قانونگذاری‌های بشری را در حقیقت صرفاً نوعی برنامه‌ریزی برای تضمین اجرای حقوق افراد و جامعه و انجام خدمات عمومی در چارچوب قوانین ثابت شریعت میدانند. (امام خمینی (ره)، بی‌تا، ۴۵)

لذا در اکثر کشورهای اسلامی نیز حقوق دینی و احکام الهی مبنای اصلی قانونگذاری-های بشری به شمار آمده و این حقوق را می‌توان با تقنین در قوه مقننه، به صورت حقوق قانونی تبدیل کرد.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر رک به ماده یک قانون اساسی جمهوری عربی مصر و ماده ۲ قانون اساسی جمهوری عراق.

۴-۲. انواع حق به لحاظ تکوین و تشریع (اعتبار)

وقتی در معارف و مسائل دینی، اعم از حکمت نظری و عملی از «حق» سخن گفته می‌شود، دو معنا از آن قابل تصور است؛ معنایی که به نظام تکوین و امور تکوینی عالم مربوط می‌شود و معنایی که به امور ارزشی و اعتباری مربوط است. چنانچه امری از جهت تکوینی به یک موجود اختصاص داشته باشد به آن اختصاص یا حق تکوینی گفته می‌شود مانند اختصاص اعضای بدن یک انسان به او؛ و چنانچه امری به سبب وجود اغراض خاصی به آن امر تشریع و اعتبار شود، به آن اختصاص اعتباری یا حق تشریعی گفته می‌شود؛ مانند حق‌هایی که در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست مطرح است (نبویان، ۱۳۸۸: ۳۰۷).

در آیات و روایات وقتی سخن از «حق» به میان می‌آید غالباً حق تکوینی و زمانی نیز حق تشریعی مراد است؛ اما در چالش‌های اجتماعی و سیاسی غالباً معنای اعتباری و تشریعی آن اراده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۹).

۴-۳. انواع حق به لحاظ مالکان آن

«حق» را می‌توان از جهت مالکان آن نیز تقسیم‌بندی کرد. این تقسیم‌بندی که از متن شریعت گرفته می‌شود و متأثر از جهان‌بینی الهی است، مالک حق را خدا، انسان، حیوانات، گیاهان و جمادات می‌داند. در این تقسیم‌بندی، حق به دو قسم اساسی حق الله و حق الناس تقسیم می‌شود.

به طور کلی همه الزام‌های شرعی اعم از امر و نهی شارع را حق الله می‌نامند. این حق می‌تواند جنبه عبادی یا اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن داشته باشد؛ نظیر نماز، روزه، خمس و ... همه مقرراتی نیز که مصالح و منافع خصوصی یا عمومی را تأمین کند مصداق حق الناس است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۲).^۱ در این دیدگاه همه الزام‌های

۱. برخی تفاوت‌های حق الله و حق الناس به صورت مختصر به این شرح است:

۱- حق الله - مانند حد سرقت و زنا - با توبه ساقط می‌شود، ولی حق الناس با توبه ساقط نمی‌شود (ابن علی العاملی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۹، ص ۱۰۰)؛ ۲- شهادت شاهد متبرع پیش از استئطاق حاکم در حق الله - مانند نماز، زکات و صوم - مسموع است، چون خداوند امر به اقامه آن کرده است؛ بر خلاف حق الناس (همان، ج ۳، ص ۱۳۴)؛ ۳- شهادت بر شهادت در حق الناس - مانند قصاص، طلاق، عتق، قرض، عقود المعوضات، وکالت، وصیت - ثابت می‌شود، اما در حق الله، چه حق الله محض - مانند زنا، لواط و سحاق - و چه حق الله مشترک با حق الناس - مانند سرقت و قذف - ثابت نمی‌شود (همان، ج ۳، ص ۱۴۹).

شرعی که جزو حق الناس شمرده می‌شوند، جنبه حق الهی نیز دارند. دسته ای دیگر معتقدند حق الله کنایه از «حق دین الله» است، که از آن به «حیثیت عمومی در جامعه دینی» می‌توان تعبیر کرد. حق در این معنا چه در حق الله و چه در حق الناس آن بخشی از احکام شرعی است که زیرپا گذاشتن آن شرعاً جرم محسوب می‌شود و مجازات دنیوی در پی دارد و به عبارت دیگر حیثیتی حقوقی (به معنای مصطلح در علم حقوق) داشته و در موازین اخلاقی خلاصه نمی‌شود و البته بین حق الله و حق الناس در کیفیت اثبات در محکمه، تعداد و جنسیت شهود، نحوه به جریان افتادن محاکمه، علم قاضی و ... تفاوت است. (کدیور، ۱۳۸۷: ۷۵)

از این زاویه دعاوی و مرافعات بر دو قسم است. مرافعاتی که شاکی خصوصی دارد، که از آن به «حق الناس» تعبیر می‌شود و مرافعاتی که شاکی خصوصی ندارد و به «حق الله» تعبیر می‌شود. در برخی مرافعات نیز هر دو حیثیت می‌تواند موجود باشد از قبیل حد قذف و حد سرقت. (کدیور، ۱۳۸۷: ۷۵)

با توجه به اینکه همه حقوق ناشی از خداوند متعال می‌باشد و انسان ذاتاً صاحب هیچ حقی نیست به نظر می‌رسد دیدگاه نخست که همه الزام‌های شرعی را حق الله می‌داند و حق الناس را نیز شعبه‌ای از حق الله بر می‌شمرد صحیح و درست می‌باشد.

۴-۴. انواع حق به لحاظ مراحل اجرایی

۴-۴-۱. حق تمتع

اهلیت تمتع به مرحله اعتبار حق برای افراد و صاحبان حق در چارچوب یک نظام حقوقی گفته می‌شود و کسانی که از این حقوق برخوردارند به اصطلاح اهلیت تمتع دارند (دانش پژوه، ۱۳۸۹: ۶۶) به عبارت دیگر استحقاق دارا شدن حق یا حقوق معین را حق تمتع می‌گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۱۶۹۷).

۴-۴-۲. حق استیفاء

کسی که صاحب حقی است حق دارد که آن را به معرض اجرا در آورد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷: ۱۶۷۳). برای اجرا و استفاده از حق قانونی، شرایط و محدودیت هایی وجود دارد. تنها کسانی می‌توانند مستقیماً حق خود را اجرا کنند که واجد شرایط لازم باشند و به اصطلاح اهلیت استیفاء داشته باشند (دانش پژوه، ۱۳۸۹: ۶۶).

۵- مبانی فقهی و حقوقی

۱-۵. مبانی فقهی

۱-۱-۵. توحید

یکی از مبانی فقهی «حق» مسئله توحید یعنی عبودیت و بندگی خدای متعال و عدم عبودیت و بندگی غیر اوست. همانطور که پیشتر گفته شد، در دیدگاه غربی انسان مالک همه چیز شناخته می‌شود و انسان را محور حق می‌داند و حق را بر مبنای عقل بشری تعریف می‌کند و هر فردی می‌تواند از آنچه متعلق به اوست، هرگونه که مایل است استفاده کند^۱، در اندیشه اسلامی محور حق توحید است، منشأ پیدایش حق، دین و وحی است و مالک حقیقی همه چیز خداست.

برخی فقهای شیعه اینگونه تعبیر کرده‌اند که «حق هر موجود محدود را باید حق محض عطا کند. در حقیقت، جز حق محض، حق‌های دیگر بالعرض و نسبی‌اند. قرآن شریف هم بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند حق محض است^۲ و هم می‌فرماید حق‌های دیگر از همین حق محض سر چشمه می‌گیرند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

از این رو تنها خداوند است که عالم به موجودات و نیازهای آنان است و تنها اوست که صلاحیت وضع حقوق و تکالیف را بر مبنای استعدادها، توانایی‌ها و ظرفیت‌های آنان دارد. او توانایی هر موجودی را می‌شناسد و بر تفاوت‌های آنان آگاه است. لذا مبنا و منشأ حق تنها می‌تواند وحی و دستورات الهی باشد که از سوی خداوند نازل شده است.

۲-۱-۵. کرامت انسانی

دومین مبنای فقهی «حق» را می‌توان کرامت انسانی دانست. کرامت انسانی عبارت است از برتری، تقدم و احترام انسان.^۳

۱. رضایی، الیاس، «انسان، آزادی و خدا در تفکر هیدگر»، کلام اسلامی، بهار ۱۳۸۰، شماره ۳۷، ص ۱۱۴. برای مطالعه بیشتر رک به پایان نامه کارشناسی ارشد مرتضی نوری با عنوان «آزادی در فلسفه ی هگل» به راهنمایی کریم مجتهدی در دانشگاه تهران.

۲. «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ»: این دلیل آن است که خدا خود حق است و غیر از او هر چه را که می‌خوانند باطل است و خدا همان بلندمرتبه بزرگ است (لقمان، ۳۰) و «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»: خدا همان حقیقت آشکار است (نور، ۲۵)

۳. کرامت در لغت دارای معانی مختلفی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: بزرگی و وزیدن، جوانمرد

اگرچه تعریف دقیقی از معنای اصطلاحی کرامت در دیدگاه اسلامی صورت نگرفته است اما اندیشمندان اسلامی توانسته اند زوایای مختلف آن را روشن نموده و تمایز کرامت در دیدگاه اسلامی و غربی را تبیین نمایند.^۱ آیت الله جوادی آملی، کرامت را یکی از اصول اسلام و انسان‌شناسی می‌داند و آن را پایه‌ای محکم برای اخلاق و قانون بر می‌شمارد. ایشان معتقد است که کرامت انسان حاکی از آن است که انسان دارای کیفیت برتر و عالی است و گوهر برین موجودات جهان به شمار می‌رود. این کرامت نظری می‌تواند بزرگواری‌های ارزشی و عملی فراوانی را نیز به همراه داشته باشد. به همین دلیل، همه تعالیم اخلاقی و

گردیدن، سخاوت، جوانمردی، احسان، بزرگواری، بخشندگی، داد و دهش، بزرگواری داشتن کسی، با مروت شدن، نفیس و عزیز شدن. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۸۲۳۰ و ۱۸۲۳۱) معادل واژه کرامت در زبان عربی «الکرامه» و کرامت انسانی نیز «الکرامه الإنسانية» است. در زبان انگلیسی، معادل کرامت عبارت است از «Dignity» و عبارت کرامت انسانی، معادل «Human dignity» می‌باشد.

۱. در دنیای غرب در مباحث حقوق بشری، درباره نقش کرامت انسان مباحث فراوانی مطرح شده است. برخی معتقدند برای فهم بهتر این مفهوم که بنیادی ترین اصل موضوعی حقوق بشری شناخته می‌شود، بهتر است به جای این واژه از واژگانی چون «شان، حیثیت و یا منزلت انسانی» استفاده شود (سید قاری فاطمی، ۱۳۹۰: ۳۸). این مفهوم در اندیشه روم کلاسیک به معنای جایگاه بوده است. بنابراین عزت و احترام به فردی روا بوده است که از جایگاه خاصی برخوردار باشد. در قرون وسطا اومانیست‌ها ایده کرامت را بر پایه خردورزی بشر استوار کردند و انسان به دلیل برخورداری از برخی نعمت‌ها به ویژه عقل از حیوانات متمایز می‌شود و کاربرد عقل با کرامت انسان رابطه ای تنگاتنگ دارد. از این رو کانت می‌گوید: «کرامت انسانی حیثیت و ارزشی است که تمام انسان‌ها به جهت استقلال ذاتی و توانایی تفکر مستقل که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند.» به باور کانت آنچه به انسان کرامت و ارزش می‌دهد انسانیت اوست نه مقام و موقعیت اجتماعی (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۱).

پژوهشگران غرب از موضوعاتی مانند حقوق زن، زیست‌شناسی، شبیه‌سازی، اخلاق پزشکی و متعادل‌سازی مجازات در مورد تأثیر کرامت در حقوق بشر استفاده می‌کنند. بنابراین، روش غربی‌ها بیشتر میدانی و کاربردی است؛ برخلاف مسلمانان که بیشتر با روش نظری و ذهنی، مبحث را دنبال کرده‌اند. از این رو، موضوعاتی از قبیل دمیدن روح الهی در انسان، قرارگرفتن آدم به عنوان مسجود ملائکه و امانت‌دار بودن او که اندیشمندان اسلامی به عنوان دلیل و شاهی برای توجه به کرامت انسان بیان می‌کنند، در روش تحقیقات غربی‌ها یا اصلاً مطرح نیست یا کمتر به آن‌ها توجه می‌شود. به جای این موارد، از حقوق بشر، حقوق زنان، زندانیان، متهمان و اسیران جنگی برای جستجوی کرامت انسانی استفاده شده است. به عبارت دیگر، آنان پیش از تبیین مسائل نظری در موضوع کرامت، مستقیم به سراغ تأثیر کرامت در روابط اجتماعی و نظام حقوقی و قضایی رفته‌اند. (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۸)

حقوقی باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۶۳)

همچنین، علامه محمدتقی جعفری کرامت انسانی را پاک بودن از آلودگی‌ها و عزت و شرف و کمال مخصوص به آن موجود که کرامت به او نسبت داده شده است می‌داند. (جعفری، ۱۳۷۰: ۱۷۹)

از این رو با توجه به اینکه انسان اشرف مخلوقات است و به سبب حرمت و شرافت او حق هر انسان است که در جامعه با احترام زندگی کند و در مقابل هرگونه بردگی، بندگی، شکنجه، رفتارهای غیر انسانی و تحقیر آمیز مورد حمایت دولت قرار گیرد (عباسی، ۱۳۹۰: ۸۵). حقوق و تکالیف او بر اساس همین اصل تنظیم گردد و متناسب با آن عهده دار مسئولیت‌هایی در اجتماع شود و از حقوق عادلانه‌ای بهره‌مند گردد.

لذا اصل حیثیت انسانی بنیادی‌ترین اصل موضوعی حقوق بشر است و در واقع زیربنای اخلاق هنجاری است. (قاری فاطمی، ۱۳۹۰: ۳۸) این اصل یعنی بلند قرار دادن شأن انسان و موقعیت او و پاسداری از حقوق و کرامت وی در هیچ‌جا به اندازه دین اسلام مورد توجه قرار نگرفته است.

در آموزه‌های اسلامی انسان از کرامت و حیثیت ذاتی برخوردار است و افراد فارغ از رنگ، نژاد، جنسیت، ملیت، دین و مذهب همگی در نهایت برآمده از پدر و مادری واحدند (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۴)^۱. تفاوت‌های ناشی از خلقت و طبیعت میان آدمیان برای شناخت و تمایزشان از یکدیگر بوده و هرگز دلیلی بر برتری و تفوق افراد بر همدیگر نیست و همگی از حداقل حقوق انسانی برخوردارند. در دیدگاه اسلامی مردم همچون دانه‌های شانه با یکدیگر برابرند (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۱)^۲ و از دو گروه خارج نیستند: یا برادر دینی‌اند یا برابری نوعی (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۲۷)^۳ و هر دو گروه نیز دارای احترام و ارزش می‌باشند.

۱. رسول گرامی اسلام (ص): «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ وَ لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَّقْوَى: ای مردم! پروردگار شما یکی است، پدرتان نیز یکی است، همه فرزندان آدمید و آدم از خاکست و گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شما است و عربی بر عجمی جز به پرهیزکاری برتری ندارد.

۲. قال الصادق (ع): «النَّاسُ سِوَاءُ كَأَنَّانِ الْمَشْطُ: مردمان همچون دندانه‌های شانه با یک دیگر برابرند».

۳. امیرالمؤمنین (ع): «إِنَّهُمْ صِبْغَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ».

از این رو در اندیشه دینی انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش، حیثیت او را با خطر مواجه سازد، لذا حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که حتی موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۱).^۱ بر این مبنا گفته می‌شود که خاستگاه کرامت ذاتی «رابطه بسیار ارزشمند خداوند با انسان» است که از آیات شریفه ۳۰ و ۳۱ سوره حجر و آیات ۷۲-۷۱ سوره «ص» استفاده می‌شود (عباسی، ۱۳۹۰: ۸۸).^۲

بر این اساس مهم‌ترین چیزی که موجب امتیاز انسان است، همان بهره‌مندی او از «عقل» می‌باشد. تا آن‌جا که ما می‌دانیم، موجودی از نظر مواهب ذاتی و خدادادی به انسان نمی‌رسد. آیه هفتم سوره مبارکه اسراء نیز به این کرامت و برتری اشاره می‌نماید.^۳ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۵) خداوند متعال هم با اعطای کرامت به انسان برای او جایگاهی رفیع در نظر گرفته است تا بتواند متناسب با آن عهده دار مسئولیت‌ها و تکالیفی شده و از حقوق بیشتری بهره‌مند گردد. این حقوق و تکالیف چنانچه متناسب با کرامت ذاتی و اکتسابی،

۱. در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، واژه «Inherent dignity» آمده است، که ترجمه آن، «حیثیت ذاتی» است. نیز در ماده یک اعلامیه آمده است: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند...»، که کلمه «حیثیت» ترجمه واژه «dignity» است. در مجموع می‌توان گفت مراد از حیثیت ذاتی، همان کرامت است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۱)

اما در مورد معنای فضیلت باید گفت که فضیلت در لغت به معنای رجحان، برتری، فزونی، مزیت، صفت نیکو در مقابل رذیلت است. (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۶: ۲۷۷) از نظر فارابی معنای فضیلت عبارت است از: «هیأت‌های نفسانی که آدمی به [کمک] آن‌ها افعال نیک و زیبا را انجام می‌دهد. (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۴)

۲. بر اساس آیات و روایات، اندیشمندان مسلمان، کرامت انسانی را به دو دسته کرامت ذاتی و اکتسابی تقسیم نموده‌اند. کرامت ذاتی، که از آن با عنوان حیثیت طبیعی هم یاد می‌کنند عبارت است از این‌که خداوند متعال فرزندان آدم علیه السلام را ذاتاً مورد تکریم قرار داده و آنان را بر سایر کائنات برتری داده است. منشأ این کرامت عبارت است از رابطه بسیار مهم و با ارزش خداوندی با انسان و همچنین صفات و نیروها و استعدادها بسیار با اهمیت که با به کار انداختن آن‌ها و تکاپوی مخلصانه در مسیر حیات معقول، به انصاف به کرامت عالی ارزشی نائل می‌گردد. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۸۰)

کرامت اکتسابی یا ارزشی نیز از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌گردد. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. کرامت ارزشی عالی، که بالاتر از کرامت ذاتی است، ملاک امتیاز را بر مبنای تقوا استوار می‌سازد. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹ و ۲۸۱)

۳. وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.

بصورت عادلانه برای او فراهم گردد می تواند زمینه ساز رشد و تعالی و شکوفایی استعدادها و توانمندی های وی شود. از این رو از «کرامت» به عنوان یکپاز مبنای فقهی «حق» نام برده می شود.

۱-۳. آزادی

یکی از مبنای فقهی «حق» آزادی انسان می باشد که توسط خداوند متعال به وی اعطا شده و طبق آن انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و از حقوقی برخوردار است. در اصطلاح رایج در علم حقوق انسان آزاد یعنی انسانی که تحت حاکمیت غیر نباشد و خود، سرنوشت و مسیر زندگی و منش و روش خویش را تعیین کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۷۷) بر خلاف اندیشه لیبرال غرب که انسان را محور آزادی می دانست و آزادی را بر مبنای عقل بشری تعریف می نمود^۱، در اندیشه اسلامی محور آزادی توحید است و لذا باید آزادی

۱. اندیشمندان غربی، مبنای «حق» را عقل و خرد انسانی یا به اصطلاح حقوق طبیعی می دانند. در دیدگاه غربی در وضع طبیعی انسان ها آزاد و برابرند، افراد در کارها و تصرف در اموال شان آزادی دارند و ضرورت ندارد از کسی اجازه کسب بکنند، آزادی در وضع طبیعی هم مطلق نیست و آزادی طبیعی به واسطه قانون طبیعی که همان قانون عقل و خدا می باشد تحدید می شود. (رضایی، الیاس، «انسان، آزادی و خدا در تفکر هیدگر»، کلام اسلامی، بهار ۱۳۸۰، شماره ۳۷، ص ۱۱۴. برای مطالعه بیشتر رک به پایان نامه کارشناسی ارشد مرتضی نوری با عنوان «آزادی در فلسفه ی هگل» به راهنمایی کریم مجتهدی در دانشگاه تهران.)
 هایدگر اختیار را وابسته به طبیعت آدمی می داند از آن روی که انسان موجودی است که همواره در حال ساختن خود است. هابز معتقد است قانون طبیعت را عقل کشف کرده است. حق عبارت از آزادی در انجام دادن یا خودداری از انجام دادن کاری است (رامین، ۱۳۸۸: ۷۲۶). لاک می گوید آزادی طبیعی بشر عبارت از این است که از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند (رامین، ۱۳۸۸: ۸۰۱). در دیدگاه لاک آزادی به معنای رها بودن از قید و تجاوز دیگران است و در جایی که قانون نباشد این رهایی موجود نخواهد بود ولی آزادی بر خلاف آنچه شنیده ایم آن نیست که افراد هر آنچه می خواهند انجام دهند. بلکه آزادی آن است که فرد تا جایی که قوانین متبوع او اجازه می دهد، در آنچه می خواهد با شخص خود، کار خود و تمام دارایی خود بکند آزاد باشد وزیر فرمان اراده خودسرانه دیگران نباشد بلکه آزادانه به دنبال راهی که می خواهد برود (رامین، ۱۳۸۸: ۸۰۳). از نظر لاک کودکان تا زمانی که عقلشان به طور کامل رشد نکرده باشد نمی توانند حقوق و وظایف شهروندی را دارا باشند زیرا کودکان وقتی به دنیا می آیند نادا و از نعمت عقل بی بهره اند. در آغاز تابع آن قانون نیستند زیرا کسی که از قانونی آگاه نباشد نمی تواند از آن تبعیت کند (رامین، ۱۳۸۸: ۸۰۲). لذا انسان چون به مرحله بلوغ می رسد و توانایی شناسایی قانون را به وسیله عقل پیدا می کند می تواند از موهبت آزادی برخوردار گردد (رامین، ۱۳۸۸: ۸۰۳). روسو نیز معتقد است از آنچه که هیچ یک از افراد به طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد و چون زور هم به هیچ وجه موجد حق نیست بنابراین

را در اندیشه اسلامی با محوریت توحید، به مفهوم ایمان به یگانگی خدا و نفی وابستگی به هرچیزی غیر از او مطالعه نمود. به تعبیر دیگر در اسلام مبنا و منشأ اصلی آزادی انسان، توحید - به معنای اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت - و کرامت انسانی است اما در غرب، منشأ آزادی تفکر انسان گرایی یا همان اومانیسم است (حسینی خامنه‌ای: ۱۳۹۱/۰۸/۲۳). از این رو آنها ارزش آزادی را برای انسان صرفاً در این دنیا تعریف و آن را مطلق و بدون قید تلقی می‌کنند و به عبارت دیگر اصل بر تأمین آزادی‌های انسان به هر قیمت است تا در هر زمینه‌ای به هر آنچه می‌خواهد دست پیدا کند. لذا آزادی غالباً به عنوان والاترین ارزش سیاسی جوامع لیبرال غرب قلمداد می‌شود. (هیود، ۱۳۸۷: ۱۷۰)

اما کلمه «توحید» فقط عبارت نیست از اعتقاد به خدا؛ توحید عبارت است از اعتقاد به خدا، و کفر به طاغوت؛ عبودیت خدا، و عدم عبودیت غیر خدا. در آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران نیز به پیوستگی اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت و عدم عبودیت غیر خدا اشاره شده است: «تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ و لَا نَشْرکَ بِهِ شَیْئاً»^۱. از عبارت «هیچ چیزی را شریک خدا قرار ندهید» در این آیه اینچنین بر می‌آید که حتی پیروی از انسان‌ها، نظام‌های اجتماعی و عادات بی‌دلیلی که منجر به اراده الهی نشود نیز برخلاف توحید و برابر با شرک است و توحید در حقیقت عبارت است از اعراض از این شرک‌ها (حسینی خامنه‌ای: leader.ir). در نتیجه رهایی از بندگی و عبودیت طاغوت و گرفتار نشدن در بند انسان‌ها، نظام‌های اجتماعی و عادات بی‌دلیل و پرستش و عبودیت خداوند متعال برابر با آزادی است.

از این رو در مجموعه اعتقادات اسلامی اصل حریت یا آزادی به عنوان یکی از اصول و قواعد مهم فقهی مورد توجه قرار گرفته است که طبق آن هیچ انسانی از ناحیه خود و به موجب انسان بودن خویش بر دیگر انسان‌ها برتری، ولایت و سلطنت ندارد و همه انسان

رضایت و توافق افراد اساس همه حکومت‌های مشروع است (رامین، ۱۳۸۸: ۹۴۲). از این رو آنچه انسان با عقد پیمان اجتماعی از دست می‌دهد، آزادی طبیعی و حق نامحدودی است بر هر آنچه می‌تواند بدست آورد و نگاه دارد. آنچه از رهگذر این پیمان بدست می‌آورد، آزادی مدنی و حق مالکیت همه چیزهایی است که در تصرف اوست (رامین، ۱۳۸۸: ۹۴۷).

۱. بگو ای اهل کتاب ببانید به سوی کلمه‌ای که تمسک به آن بر ما و شما لازم است و آن این است که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگیریم.

ها تنها بنده و تحت ولایت و سلطنت خداوند متعال هستند. به بیان دیگر بر مبنای تعالیم اسلامی همان گونه که اصل در روابط انسانی بر حریت و آزادی است اما در رابطه میان انسان و خداوند قاعده عبودیت و بندگی حاکم است و کلام امیرالمومنین (ع) نیز موید همین معنا می باشد که فرمود: بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد قرار داده است. (هاشمی شاهرودی و دیگران، ۱۴۲۶، ج ۱، ۱۱۷)

در نتیجه منشأ آزادی انسان عبارت است از عبودیت و بندگی خداوند متعال و نفی شرک و عدم ولایت و سلطنت دیگران بر وی و بر همین اساس آزادی به عنوان یکی از مبانی فقهی «حق» بر شمرده می شود زیرا که آزادی و مسئولیت با یکدیگر تلازم داشته و نمی توان قائل شد که کسی آزادی نداشته باشد ولی مسئول و ملکف باشد. از طرف دیگر حدود و چارچوب آزادی افراد مشخص کننده حقوق و تکالیف آنان است. هرچه دایره آزادی ها تنگ تر باشد، مسئولیت و تکلیف کمتری نیز بر دوش آنهاست و هرچه قدر انسان ها از آزادی بیشتری برخوردار باشند، مسئولیت و تکلیف سنگین تر و بیشتری دارند.

۲-۵. مبانی حقوقی

وقتی سخن از مبانی حقوقی حق می کنیم دقیقاً می خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که نیروی الزام آور حقوق از کجا سرچشمه می گیرد و چه مقامی ارزش قواعد آن را تأمین می کند. چرا باید از حقوق اطاعت کرد و چرا ادعا می کنیم این شخص باید از چنین حقی برخوردار باشد؟ این سؤال از مبانی حق است. مبنای حق به معنای چیزی است که ملاک وضع حق بوده و علت اصلی مشروعیت و الزام آوری قواعد آن است و لازم الاتباع بودن آنها را توجیه پذیر می سازد.

در علم حقوق و در میان مکاتب حقوقی دیدگاه های مختلفی در خصوص مبنای حق بیان شده است که سعی می شود به صورت مختصر در زیر اشاره شود.

دسته ای منشأ حق را طبیعت می دانند. فلاسفه حقوق طبیعی معتقدند، قواعدی برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است که عقل و درک انسان آنها را مشخص، تفسیر و تبیین می کند و قانون گذار باید آنها را بیابد و راهنمای خود قرار دهد. این قواعد جهان شمول، تغییر ناپذیر، اخلاقی و منطبق با طبیعت انسانی است (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۱۰۹) و به تعبیر فیلسوفان این مکتب، حقوق قاعده ای است که عقل سلیم با فطرت اجتماعی او سازگار می بیند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۴).

برخی دیگر از اندیشمندان با بیان اینکه مبنای حقوق و تکالیف افراد وضع و قرارداد میان انسان‌هاست معتقدند افراد حق دارند بر مبنای قرارداد جمعی هنجارهایی را به صورت معین و مشخص مورد توافق قرار داده و به عنوان حق‌های بنیادین انسانی معین کنند (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۱۳۱). در این دیدگاه حقوق موضوعه مجموعه قواعدی است که در زمان معین بر ملتی حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف سازمان‌های دولتی تضمین می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۴). طرفداران این دیدگاه به مکتب پوزیتیویسم حقوقی یا حقوق وضعی و قراردادی شناخته می‌شوند.

در این میان اندیشمندان مسلمان نیز معتقدند از آنجا که طبیعت، یک موجود عینی و حقیقی جدای از سایر موجودات نیست که بخواهد به کسی چیزی بدهد، و از خود چیزی ندارد که به کسی بدهد و قرارداد انسان برای تصرف در هستی و حتی در وجود خودش نیز تصرف در ملک غیر بدون اجازه و رضایت او است، که عقلاً کاری ناپسند و قبیح شمرده می‌شود، لذا طبیعت و قرارداد نمی‌توانند مبنای حقوق باشند چرا که تنها و یگانه مالک حقیقی عالم وجود، خدای متعال است و او است که تمام ذرات هستی را ایجاد کرده و کسی جز او سر سوزنی نسبت به موجودات عالم مالکیتی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۹۷). در نتیجه در مکتب اسلام مبنای وضع قوانین صرفاً باید وحی و احکام و دستورات الهی باشد که بر بشر نازل شده است و اعتبار همه حقوق، ناشی از جعل و وضع و «اراده تشریعی» خداوند است. هر قانونی که بدون توجه به وحی الهی تدوین و وضع شود ناقص یا نادرست خواهد بود. اگر انسان حق دارد زنده باشد، غذا بخورد، مسکن داشته باشد، ازدواج کند و...، بدان جهت است که خداوند این حقوق را برای او قرار داده، و تعلق اراده خداوند به جعل این حقوق برای انسان نیز بر اساس هدفی است که از خلقت انسان مد نظر داشته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۹۸).

۶- وضعیت «حق» در حقوق داخلی ایران

نظام حقوقی ایران در رأس همه منابع بر شمرده شده برای حقوق اساسی، قرآن و سنت را دارد. یعنی همان منبع اصلی فقه که از جمله منابع خاص آن قرآن و سنت است. (مدنی، ۱۳۷۳: ۲۲) در این نظام حقوقی که برگرفته از فقه امامیه است، قانونگذاری تنها بر مبنای وحی الهی صورت می‌پذیرد و همانطور که گفته شده اصل توحید و وحی الهی یکی از

مبنای فقهی «حق» در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران است و برای تضمین اجرای حقوق افراد و جامعه و انجام خدمات عمومی، الزامات شرعی و دستورات الهی با یک برنامه‌ریزی صحیح و درست در چارچوب قوانین ثابت شریعت انجام می‌شود.

در بند (۲) اصل دوم قانون اساسی به نقش وحی الهی در بیان قوانین و حقوق و تکالیف افراد به صورت دقیق اشاره شده و این مهم به عنوان یکی از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران برشمرده شده است. در اصل چهارم قانون اساسی نیز تأکید شده است که: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد.» در نتیجه مبنا و منشأ تمامی قوانین، وحی الهی و موازین اسلامی است که محتوای نظام حقوقی جمهوری اسلامی را تشکیل می‌دهد.

از طرفی اصل اساسی که برای اجرای عدالت در برنامه‌ریزی‌های دولت برای افراد در جامعه باید مورد لحاظ قرار گیرد توجه به «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» است و در بند (۶) همین اصل بر آن تأکید شده است. اگر در برنامه‌ریزی‌ها به جایگاه انسان و کرامت ذاتی او توجهی نشود و آزادی مطلق بدون مسئولیت و تکلیف برای او در نظر گرفته شود، برنامه‌ای ناقص تنظیم می‌شود که از کارایی اندکی برخوردار است. از این رو مشاهده می‌شود که دو مبنای فقهی دیگر «حق» نیز در قانون اساسی به تصریح مورد اشاره قرار گرفته است.

در قانون اساسی ایران قانونگذار پس از برشمردن مبانی قانونگذاری در فصل اول و بخش اصول کلی، در فصل سوم به ذکر پاره‌ای از مصادیق «حق» در قالب بیان «حقوق ملت» می‌پردازد. در این فصل قانونگذار تأکید کرده است که هیچ یک از تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای همچون رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود^۱ و افراد از این جهت دارای حقوق مساوی و برابر با یکدیگر می‌باشند. این مسئله در سایر قوانین نیز مورد لحاظ قرار گرفته است و شورای نگهبان برخی از مصوبات مجلس شورای اسلامی را با استناد به این اصل رد کرده است.^۲

۱. اصل نوزدهم قانون اساسی.

۲. رک به نظریه شماره ۸۰/۲۱/۱۵۳۷ مورخ ۱۳۸۰/۳/۱۹ شورای نگهبان درخصوص طرح تشویق و حمایت سرمایه‌گذاری خارجی مصوب ۱۳۸۰/۲/۲۶ مجلس شورای اسلامی و نظریه شماره ۸۰/۲۱/۳۰۲۸ مورخ

در اصل بیستم قانون اساسی نیز بر بهره‌مندی همه افراد ملت اعم از زن و مرد، از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام تأکید شده است و همه - حتی مقام رهبری^۱ - به طور یکسان در حمایت قانون قرار دارند.^۲

همچنین در حقوق اساسی ایران «اعمال حقوق افراد از طریق اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی» منع شده است و هیچ‌کس حق ندارد حقوق خود را با ضرر رساندن به دیگران و پایمال نمودن منافع عمومی تأمین نماید.^۳

در ادامه همین فصل «حق دادخواهی»^۴ برای همه افراد و «حق تابعیت کشور ایران» برای هر فرد ایرانی به عنوان یک «حق» مسلم و بنیادین شناخته شده است. در اصل شصت و یکم مجرای اعمال «حق دادخواهی» مشخص گردیده و بر طبق این حق، قوه قضائیه باید بر مبنای موازین اسلامی به حل و فصل دعاوی و حفظ حقوق عمومی و گسترش و اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بپردازد. در راستای همین اصول، در اصل یکصد و پنجاه و ششم، قانونگذار قوه قضائیه را پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت دانسته است و در بند دوم همین اصل احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادیهای مشروع را جزو وظایف این قوه شمرده است. در اصل یکصد و هفتاد و سوم نیز برای احقاق حقوق مردم "دیوان عدالت اداری" زیر نظر رئیس قوه قضائیه تأسیس شده تا به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آیین نامه‌های دولتی رسیدگی کرده و حقوق مردم را از آنها باز ستاند.

۱۳۸۰/۱۰/۱۸ شورای نگهبان درخصوص طرح اولویت استخدام افراد بومی مصوب روز سه‌شنبه مورخ ۱۳۸۰/۱۰/۴ مجلس شورای اسلامی.

۱. ذیل اصل یکصد و هفتم: رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی هستند.
۲. برای مطالعه بیشتر درخصوص نظرات شورای نگهبان درخصوص مصوبات مربوط به این اصل رک به کتاب دادرسی اساسی، ابراهیم موسی زاده، مرکز تحقیقات شورای نگهبان.

۳. اصل چهلم.

۴. اصل سی و چهارم: دادخواهی حق مسلم هر فرد است و هر کس می تواند به منظور دادخواهی به دادگاه های صالح رجوع نماید. همه افراد ملت حق دارند این گونه دادگاه‌ها را در دسترس داشته باشند و هیچکس را نمی توان از دادگاهی که به موجب قانون حق مراجعه به آن را دارد منع کرد.

جمع بندی و تحلیل

مفهوم حق دارای معانی متعددی است که با توجه به بستر طرح و کاربرد آن تفاوت پیدا می‌کند. این مفهوم در اصطلاح حقوقی خود به معنای امتیاز و توانایی، استحقاق به اقدام یا رفتار به شیوه‌ای خاص، حکم، سلطنت و... گرفته شده است اما به نظر می‌رسد حق امری اعتباری باشد که اثرش سلطنت، حکم و یا امتیاز است.

در دیدگاه اسلامی از آن رو که تنها خداوند است که عالم به موجودات و نیازهای آنان است و تنها اوست که صلاحیت وضع حقوق و تکالیف را بر مبنای استعدادها، توانایی‌ها و ظرفیت‌های آنان دارد، منشأ و مبدأ همه حقوق و امتیازات خداوند متعال و قوانین الهی است و هیچ کس صلاحیت وضع حق برای انسان‌ها را ندارد. از طرف دیگر برای وضع حقوق و تکالیف بر انسان، باید او حدود و چارچوب آزادی‌های فردی و اجتماعی او را وضع کرد و آزادی‌های او را تأمین نمود. همچنین بر اساس اندیشه اسلامی همه انسان‌ها دارای کرامت ذاتی هستند و می‌توانند کرامت اکتسابی را نیز برای خود کسب نمایند. بر طبق کرامت ذاتی و اکتسابی، حقوق انسان‌ها ترسیم می‌گردد تا بتوانند به غایت انسانی خویش یعنی سعادت دنیا و آخرت نائل گردند. لذا مبنای فقهی «حق» سه اصل توحید، کرامت و آزادی می‌باشد و این مفهوم در قانون اساسی ایران نیز با همین مبانی و در قالب مصادیق متعددی مورد توجه قانونگذار قرار گرفته است.

منابع جهت مطالعه بیشتر

کتاب

۱. جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۵): حق و تکلیف در اسلام، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، قم.
۲. کدیور، محسن (۱۳۸۷): حق الناس، انتشارات کویر، چاپ اول، تهران.
۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶): نظریه حقوقی اسلام، نگارش محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی‌نیا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد اول، چاپ اول، قم.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸): نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، نگارش عبدالکریم سلیمی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۵. نبویان، سید محمود (۱۳۸۸): حق و چهار پرش بنیادین، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، قم.

مقالات

۶. استادی، رضا (۱۳۶۷): حق الله و حق الناس، نشریه نور علم، ش ۲۸-۲۷.
۷. طالبی، محمد حسین و حسینی نسب، سید مصطفی (۱۳۸۸)، تبیین حق از نگاه هوفلد (۱)، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره اول، بهار ۱۳۸۸.
۸. گلدینگ، مارتین پی (۱۳۷۸): مفهوم حق: درآمدی تاریخی، تحقیقات حقوقی، ترجمه محمد راسخ، بهار و تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۲۵ و ۲۶.
۹. نبویان، سید محمود (۱۳۸۷): کالبد شکافی معنای حق نزد اندیشمندان غربی، فصلنامه حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول.
۱۰. نبویان، سید محمود (۱۳۸۷): جستاری در انواع حق، فصلنامه معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره چهارم.
۱۱. ماهینی، انسیه؛ خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰): حق دینی یا حق غیر دینی، اندیشه نوین دینی « پاییز ۱۳۹۰ - شماره ۲۶
۱۲. حقوق، حق و اقسام حق، کریمی نیا، محمد مهدی، فصلنامه معرفت، مهر ۱۳۸۲ - شماره ۷۰
۱۳. تحلیل معناشناسی «حق»، نبویان، محمود، فصلنامه آیین حکمت، زمستان ۱۳۸۹ - شماره ۶
۱۴. مفهوم شناسی "حق" و "تکلیف" انسانی در عصر قدیم و جدید غربی، جاوید، محمد جواد؛ انواری، محمد علی، فصلنامه حقوق، دوره چهارم - تابستان ۱۳۸۹ - شماره ۲
۱۵. فلسفه حق، والدرون، جرمی، مترجم: راسخ، محمد، فصلنامه نامه مفید، بهار ۱۳۷۹ - شماره ۲۱
۱۶. حق چون برگ برنده، رونالد، دورکین مترجم: راسخ، محمد، فصلنامه نامه مفید، بهار ۱۳۸۱ - شماره ۲۹
۱۷. همیشه حقیقت، راسخ، محمد، نامه مفید « بهار ۱۳۸۰ - شماره ۲۵
۱۸. «حق» و «تکلیف» در عصر قدیم و جدید، راسخ، محمد، نشریه بازتاب اندیشه، آذر ۱۳۸۱ - شماره ۳۳
۱۹. حقوق و اخلاق، رونالد دورکین مترجم: راسخ، محمد، فصلنامه تحقیقات حقوقی، بهار و تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۲۵ و ۲۶
۲۰. مدرنیته و حقوق دینی، راسخ، محمد، نامه مفید، اسفند ۱۳۸۶ - شماره ۶۴
۲۱. تحلیل حق، توسلی، حسین، فصلنامه حکومت اسلامی، بهار ۱۳۷۷ - شماره ۷، (از صفحه ۷۰ تا ۹۲)

پایان نامہ‌ها

۲۲. رابطہ حق و تکلیف از منظر اسلام، استاد راہنما : حسین توسلی | استاد مشاور : احمد واعظی | دانشجو : غلامرضا سلیمی، سال انتشار: ۱۳۸۸، پایان نامہ کارشناسی ارشد، دانشکدہ الهیات و معارف اسلامی - دانشگاه باقرالعلوم علیہ السلام
۲۳. حق و باطل در نہج البلاغہ، سال انتشار: ۱۳۸۹، پایان نامہ کارشناسی ارشد، سازمان (ها): دانشکدہ اصول الدین، استاد راہنما : محمدکاظم رحمان ستایش | استاد مشاور : مہدی غلامعلی | دانشجو : حمید مروجی طبسی |
۲۴. ماہیت و مبانی اثبات حق، سال انتشار: ۱۳۶۲، سازمان (ها): دانشگاه تہران، استاد راہنما : ناصر کاتوزیان | دانشجو : منوچہر توسلی جہرمی |

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳. ابراهیمی، جهان‌بخش (۱۳۸۲): سیری در حقوق بشر، انتشارات زوار، تهران.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳): تحف العقول، غفاری، علی اکبر، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم.
۵. احمدی، عیدمحمد (۱۳۹۰): کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۶. استادی، رضا (۱۳۶۷): حق الله و حق الناس، نشریه نور علم، ش ۲۸-۲۷.
۷. اندرو هیوود (۱۳۸۷): کلید واژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی، ترجمه اردشیر امیر ارجمند و سید باسم موالی زاده، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، تهران.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی (۱۴۱۵ ه ق): المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، قم.
۹. انوری، حسن (۱۳۸۶): فرهنگ بزرگ سخن، انتشارات سخن، چاپ چهارم، ج ۱، تهران.
۱۰. بطحانی گلپایگانی، سید محمد هاشم (۱۳۸۳): اسلام و حقوق بشر، مجموعه مقالات حقوق بشر در جهان امروز، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، تهران.
۱۱. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م): کشف اصطلاحات علوم و الفنون، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، بیروت.
۱۲. جبل‌العاملی، زین‌الدین؛ الروضه البهیة فی شرح اللعنة الدمشقیة، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌جا، بی‌تا، جلد ۳ و جلد ۹.
۱۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰): حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، انتشارات دفتر خدمات حقوق بین‌الملل، تهران.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۸): مبسوط در ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱): ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، مرکز نشر اسراء، چاپ چهاردهم، قم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵): حق و تکلیف در اسلام، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، قم.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹): فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسراء، چاپ ششم، قم.

۱۸. حبیب نژاد، سید احمد (۱۳۸۵): انتخابات نمایندگی مجلس، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ اول، تهران.
۱۹. حسینی خامنه ای، سید علی، پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری: Leader.ir.
۲۰. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ ه ق): جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، قم.
۲۱. دانش پژوه، مصطفی (۱۳۸۹): مقدمه علم حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵): فرهنگ متوسط دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ج ۱، تهران.
۲۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳): لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۴. راسخ، محمد (۱۳۹۲): حق و مصلحت (۲)، نشر نی، تهران.
۲۵. رامین، علی (۱۳۸۸): خداوندان اندیشه سیاسی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۶. رضایی، الیاس (۱۳۸۰): انسان، آزادی و خدا در تفکر هیدگر، فصلنامه کلام اسلامی، بهار ۱۳۸۰، شماره ۳۷.
۲۷. رضائی، علی (۱۳۹۰): معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی، فصلنامه معرفت حقوقی، سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰، صفحه ۸۹ - ۱۱۱.
۲۸. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰): مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داوود الهامی، مؤسسه علمی فرهنگی سیدالشهداء.
۲۹. سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (بی تا): نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، مؤسسه دارالهجره، قم.
۳۰. صرامی سیف الله (۱۳۹۱): تحلیل مقایسه ای ماهیت حق از دیدگاه سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) و سایر فقها، نشریه فقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، شماره ۷۳، پاییز ۹۱، قم.
۳۱. طالبی، محمد حسین و حسینی نسب، سید مصطفی (۱۳۸۸)، تبیین حق از نگاه هوفلد (۱)، فصلنامه حکومت اسلامی، سال چهاردهم، شماره اول، بهار ۱۳۸۸.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱): المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسماعیلیان، جلد دوم، چاپ دوم، قم.
۳۳. عباسی، بیژن (۱۳۹۰): حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، نشر دادگستر، چاپ اول، تهران.
۳۴. الطویخی، فخرالدین (۱۳۶۲)، مجمع البحرين، مرتضوی، جلد ۱، تهران.

۳۵. الفیومی المقدمی، احمد بن محمد بن علی (۱۹۸۷)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، مکتبه لبنان، بیروت.
۳۶. قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۹۰): حقوق بشر در جهان معاصر، انتشارات شهر دانش، چاپ سوم، تهران.
۳۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷): فلسفه حقوق (تعریف و ماهیت حقوق)، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، تهران.
۳۸. کدیور، محسن (۱۳۸۷): حق الناس، انتشارات کویر، چاپ اول، تهران.
۳۹. گلدینگ، مارتین پی (۱۳۷۸): مفهوم حق: درآمدی تاریخی، تحقیقات حقوقی، ترجمه محمد راسخ، بهار و تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۲۵ و ۲۶.
۴۰. مدنی، سید جلال الدین (۱۳۷۳): حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، نشر همراه.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲): کاوش‌ها و چالش‌ها، نگارش محمد مهدی نادری و سید ابراهیم حسینی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد دوم، چاپ دوم، قم.
۴۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶): نظریه حقوقی اسلام، نگارش محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی نیا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد اول، چاپ اول، قم.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸): نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، نگارش عبدالکریم سلیمی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۴۴. مجتبی مصباح (۱۳۹۱): بنیادی‌ترین اندیشه‌ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، قم.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ اول، تهران.
۴۶. معین، محمد (۱۳۸۸): فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم، ج ۱، تهران.
۴۷. موسوی خمینی (امام)، سید روح الله (بی‌تا): کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، نرم افزار مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۴۸. موسوی خمینی (امام)، سید روح الله (بی‌تا): ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، نرم افزار مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۴۹. موسوی زاده، ابراهیم و همکاران (۱۳۸۹): دادرسی اساسی در جمهوری اسلامی ایران، انتشارات معاونت تدوین، تنقیح و انتشار قوانین ریاست جمهوری، مرکز تحقیقات شورای نگهبان، تهران.

۵۰. میرموسوی، سید علی، حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱): مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ یازدهم، تهران.
۵۱. نبویان، سید محمود (۱۳۸۶): کالبد شکافی معنای حق در اندیشه سیاسی فقهای شیعه، فصلنامه حکومت اسلامی، سال دوازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۶.
۵۲. نبویان، سید محمود (۱۳۸۷): کالبد شکافی معنای حق نزد اندیشمندان غربی، فصلنامه حکومت اسلامی، سال سیزدهم، شماره اول.
۵۳. نبویان، سید محمود (۱۳۸۷): جستاری در انواع حق، فصلنامه معرفت فلسفی، سال پنجم، شماره چهارم.
۵۴. نبویان، سید محمود (۱۳۸۸): حق و چهار پرسش بنیادین، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، قم.
۵۵. ورعی، سید جواد (۱۳۸۱): حقوق و وظایف شهروندان و دولت مردان، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، قم.
۵۶. والدرون، جرمی (۱۳۷۹): فلسفه حق، ترجمه محمد راسخ، فلصنامه «نامه مفید»، شماره بیست و یکم، بهار ۱۳۷۹.
۵۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ ه ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم.
۵۸. هیود، آندره (۱۳۸۷)، کلید واژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی، ترجمه اردشیر امیر ارجمند و سید باسم مولی زاده، انتشارات امیر کبیر، تهران.
59. Campbell, Tom, (2006) Rights: A Critical Introduction, London, Routledge.
60. Waldron, Jeremy, (1984), Theories of Rights, New Yourk, Oxford.
61. Universal Islamic Declaration of Human Rights.
62. Universal Declaration of Human Rights.
63. Charter of the United Nations.
64. International Covenant on Civil and Political Rights.
65. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

امام خمینی (ره):

و از شورای محترم نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم، چه در نسل حاضر و
چه در نسل های آینده که با کمال دقت و قدرت و طایف اسلامی و ملی خود
را ایضا و تحت تاثیر هیچ قدرتی واقع نشوند و از قوانین مخالف با شرع مطهر و
قانون اساسی بدون هیچ ملاحظه ای جلوگیری نمایند.

(صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۲)



مرکز تحقیقات شورای نگهبان

آدرس: تهران، خیابان شهید سپهبد
قرنی، کوچه خسرو، پلاک ۱۲
صندوق پستی: ۱۴۶۳ - ۱۳۱۴۵
تلفکس: ۰۲۱ - ۸۸۳۲۵۰۴۵
info@shora-rc.ir
www.shora-rc.ir