



حقوق بشر در اسلام

(مفاهیم، مبانی و مصادیق)

حسین جوان آراسته



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۷

جوان آراسته، حسین، ۱۳۴۳-

Javan Arasteh, Hussein

حقوق بشر در اسلام (مفاهیم، مبانی و مصادیق) / حسین جوان آراسته. — قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.

ده، ۲۱۹ ص. — (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۴۶۲: حقوق؛ ۴۵)

ISBN: 978-600-298-240-7

بها: ۱۸۰۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه، ص. [۲۰۹] - ۲۱۵؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. حقوق بشر -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام. ۲. Human rights -- Religious aspects -- Islam. الف. پژوهشگاه

حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۲۹۷/۴۸۳۴

BP۲۳۰/۱/ج۹۷ ۱۳۹۷

۵۴۸۰۲۴۳

شماره کتابشناسی ملی



حقوق بشر در اسلام (مفاهیم، مبانی و مصادیق)

مؤلف: حسین جوان آراسته

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه آرایشی: اعتصام

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۷

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم-سبحان

قیمت: ۱۸۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر:

۳۷۱۸۵-۳۱۵۱. ص. پ.

تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

www.ketab.ir/rihu فروش اینترنتی:

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی رحمته‌الله بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت اساتید حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این کتاب به عنوان منبع اصلی درس حقوق بشر در اسلام برای دانشجویان رشته حقوق در مقطع کارشناسی فراهم آمده است؛ البته دیگر علاقه‌مندان به این زمینه تحقیقی نیز می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلف محترم اثر، حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای حسین جوان آراسته و نیز از ناظر محترم جناب آقای دکتر محمدحسن ضیائی‌فر سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

پیشگفتار ۱

فصل اول: مفاهیم و کلیات

گفتار اول: مفاهیم ۵

۱. حقوق ۵

۱-۱. حقوق در لغت ۵

۱-۲. حقوق در اصطلاح ۷

۱-۲-۱. حقوق به معنای اختیارها، امتیازها و توانایی‌ها ۷

۱-۲-۲. حقوق به معنای مجموعه قوانین و مقررات ۹

۲. مفهوم حقوق بشر ۹

۱-۲. بَشَر ۹

۲-۲. حقوق بشر ۱۰

۳. «حق بودن» و «حق داشتن» ۱۳

۴. حق و تکلیف، حق یا تکلیف ۱۴

۱-۴. حق و تکلیف ۱۴

۲-۴. حق یا تکلیف ۱۵

۱-۲-۴. نقد تکلیف‌گرایی و حق‌گرایی ۱۵

۲-۲-۴. حقیقت تکلیف‌گرایی ۱۷

۵. مبانی ۱۹

۶. اصول ۲۰

۷. مصادیق ۲۰

گفتار دوم: تاریخچه ۲۱

۱. پیشینه حقوق بشر در جوامع بشری ۲۲

۱-۱. «قانون حمورابی» (همورابی) ۲۲

۲۳	۱-۲. منشور یا اعلامیه کوروش
۲۴	۱-۳. منشور ماگناکارتا یا فرمان کبیر
۲۶	۱-۴. اعلامیه حقوق انگلستان
۲۷	۱-۵. اعلامیه استقلال آمریکا
۲۷	۱-۶. اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه
۲۹	۱-۷. اعلامیه جهانی حقوق بشر (مشمول بر یک مقدمه و ۳۰ ماده، مصوب دهم دسامبر ۱۹۴۸)
۳۱	۱-۸. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶)
۳۱	۱-۹. میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۶ دسامبر ۱۹۶۶)
۳۲	۱-۱۰. معاهدات مهم بین المللی حقوق بشری
۳۲	۱-۱۱. معاهدات مهم منطقه ای حقوق بشری
۳۳	۲. پیشینه حقوق بشر در اسلام
۳۴	۲-۱. حقوق بشر در سپهر قرآن و سنت
۳۴	۲-۱-۱. حقوق بشر در قرآن
۳۷	۲-۱-۲. حقوق بشر در نهج البلاغه
۴۰	۲-۱-۳. حقوق بشر در سیره نبوی و علوی
۴۱	۲-۲. حقوق بشر در آثار اندیشمندان مسلمان
۴۳	گفتار سوم: رویکردها (جهت گیری اندیشمندان اسلامی نسبت به حقوق بشر معاصر)
۴۳	۱. رویکرد انفعالی
۴۵	۲. رویکرد تقابلی
۴۷	۳. رویکرد تعاملی
۴۹	گزیده مطالب
۵۲	پرسش
۵۲	پژوهش

فصل دوم: مبانی و اصول حقوق بشر در اسلام

۵۳	گفتار اول: مبانی حقوق بشر
۵۳	۱. مبانی معرفت شناختی
۵۵	۲. مبانی جهان شناختی
۵۵	۲-۱. مبدأ و معاد (جهان حقیقی از اویی و به سوی اویی دارد)
۵۵	۲-۲. عدالت تکوینی (جهان عادلانه برپا شده است)
۵۷	۲-۳. هدفمندی هستی
۵۹	۳. مبانی انسان شناختی
۶۰	۳-۱. بهره‌مندی از فطرت الهی
۶۱	۳-۲. بهره‌مندی از کرامت انسانی
۶۱	۳-۲-۱. کرامت انسان

۶۲	 ۳-۲-۱-۱. کرامت بالقوه اعطایی
۶۵	 ۳-۲-۱-۲. کرامت بالفعل اکتسابی
۶۸	 ۳-۳. برخورداری از استعدادهای خدادادی
۷۰	 ۳-۴. ترکیبی از قوت و ضعف، زیبایی و زشتی
۷۱	 ۳-۴-۱. نقاط قوت انسان
۷۱	 ۳-۴-۱-۱. برتر در آفرینش
۷۲	 ۳-۴-۱-۲. دارای کرامت
۷۲	 ۳-۴-۱-۳. جانشین خدا
۷۲	 ۳-۴-۱-۴. کمال‌گرا
۷۲	 ۳-۴-۱-۵. باوجدان
۷۳	 ۳-۴-۱-۶. آزاد و انتخابگر
۷۳	 ۳-۴-۱-۷. توانا در تسخیر طبیعت
۷۳	 ۳-۴-۲. نقاط ضعف انسان
۷۴	 ۳-۴-۲-۱. ضعیف و ناتوان
۷۴	 ۳-۴-۲-۲. دارای دانش اندک
۷۴	 ۳-۴-۲-۳. ستمگر
۷۵	 ۳-۴-۲-۴. طغیانگر
۷۵	 ۳-۴-۲-۵. عجول و شتابگر
۷۵	 ۳-۴-۲-۶. مجادله‌گر
۷۵	 ۳-۴-۲-۷. ناسپاس
۷۵	 ۳-۴-۲-۸. کم‌ظرفیت
۷۵	 ۴. بررسی حقوق طبیعی و فطری
۷۷	 ۴-۱. حقوق طبیعی
۷۷	 ۴-۲. حقوق فطری
۷۸	 ۴-۳. حقوق الهی: حقوق فطری و طبیعی
۸۱	 گفتار دوم: اصول حقوق بشر
۸۱	 ۱. اصل همسویی تشریع با تکوین
۸۴	 ۲. اصل برابری عادلانه (تساوی در شرایط مساوی)
۸۶	 ۳. آزادی مسئولانه (آزادی و آزادگی)
۸۷	 ۳-۱. آزادی تکوینی و آزادی تشریعی (حقوقی)
۸۸	 ۳-۲. آزادی برونی و درونی (آزادگی)
۹۰	 ۳-۳. آزادی در برابر انسان و آزادی در برابر خدا
۹۱	 ۳-۴. حدّ آزادی
۹۳	 گزیده مطالب
۹۶	 پرسش

فصل سوم: مصادیق (بررسی تطبیقی حقوق مدنی و سیاسی)

گفتار اول: حقوق مدنی	۱۰۱
۱. حق حیات	۱۰۱
۱-۱. جایگاه حق حیات	۱۰۱
۱-۱-۱. جایگاه حق حیات در اسلام	۱۰۱
۱-۱-۲. جایگاه حق حیات در حقوق بشر معاصر	۱۰۴
۲-۱. گستره حق حیات	۱۰۵
۱-۲-۱. حق بر حیثیت	۱۰۵
۲-۲-۱. حق بر سلامت مادی	۱۰۶
۳-۲-۱. حق بر سلامت معنوی	۱۰۷
۳-۱. موارد سالب حق حیات	۱۰۸
۱-۳-۱. مجازات اعدام	۱۰۸
۱-۳-۲. اعدام قصاصی	۱۰۹
۲-۳-۱. اعدام خدّی	۱۰۹
۲-۳-۲. اسقاط جنین	۱۱۰
۳-۳-۱. خودکشی	۱۱۲
۴-۳-۱. اُتانازی	۱۱۳
۲. حق امنیت	۱۱۴
۱-۲. جایگاه امنیت	۱۱۴
۲-۲. گستره امنیّت	۱۱۵
۱-۲-۲. امنیت حیثیتی و جانی	۱۱۵
۲-۲-۲. امنیت قضایی	۱۱۵
۳-۲-۲. امنیت اقامتگاه	۱۱۶
۴-۲-۲. امنیت مکاتبات و مکالمات (ممنوعیت تجسس)	۱۱۶
۳. برابری	۱۱۷
۱-۳. برابری یا نابرابری مذهبی	۱۱۸
۲-۳. برابری یا نابرابری جنسیتی	۱۲۰
۱-۲-۳. شناخت شخصیت زن	۱۲۱
۱-۲-۳-۱. نظام توصیفی زن	۱۲۱
۲-۲-۳-۱. نظام ارزشی زن	۱۲۱
۳-۲-۳-۱. نظام حقوقی زن	۱۲۱
۲-۲-۳. اصول شخصیت زن در اسلام	۱۲۲
۱-۲-۳-۳. برابری با مرد در شئون انسانی	۱۲۲

۱۲۳	 ارزش‌گذاری بر پایه ملاک‌های حقیقی
۱۲۴	 حفظ حریم و حرمت
۱۲۵	 محوریت عدالت
۱۲۶	 تفاوت‌های حقوقی زن و مرد
۱۳۰	 تفاوت در حقوق اجتماعی
۱۳۵	 تفاوت در حقوق سیاسی
۱۳۷	 آزادی‌ها
۱۳۷	 ۱-۴ آزادی‌های مدنی
۱۳۷	 ۱-۱-۴ آزادی عقیده
۱۳۷	 ۱-۱-۴ جایگاه اندیشه و عقیده
۱۳۹	 ۲-۱-۴ ابعاد آزادی عقیده
۱۳۹	 ۱-۲-۱-۴ تحمیل عقیده
۱۴۰	 ۲-۲-۱-۴ تفتیش عقیده
۱۴۱	 ۳-۲-۱-۴ داشتن عقیده
۱۴۲	 ۴-۲-۱-۴ اظهار عقیده
۱۴۳	 ۵-۲-۱-۴ اعمال عقیده
۱۴۴	 ۶-۲-۱-۴ تغییر عقیده (ارتداد)
۱۴۸	 ۲-۱-۴ آزادی شغل
۱۴۸	 ۳-۱-۴ آزادی انتخاب اقامتگاه
۱۴۹	 ۴-۱-۴ آزادی انتخاب مسکن
۱۵۱	 گفتار دوم: حقوق سیاسی
۱۵۱	 ۱. مشارکت سیاسی (حق رأی)
۱۵۳	 ۲. نظارت بر دولتمردان
۱۵۳	 ۱-۲ مسئولیت
۱۵۴	 ۲-۲ امانت بودن قدرت
۱۵۵	 ۳-۲ خطاپذیری و عدم عصمت
۱۵۵	 ۳. حق و تکلیف نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر)
۱۵۷	 ۴. آزادی بیان
۱۵۷	 ۱-۴ آزادی بیان در قرآن
۱۵۸	 ۲-۴ آزادی بیان در احادیث
۱۶۱	 ۳-۴ حدود آزادی بیان
۱۶۱	 ۵. آزادی احزاب و گروه‌ها
۱۶۲	 ۶. آزادی تجمع و راهپیمایی
۱۶۴	 گزیده مطالب
۱۶۹	 پرسش

پژوهش ۱۶۹

فصل چهارم: مصادیق (بررسی تطبیقی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی)

گفتار اول: حقوق اقتصادی	۱۷۱
۱. حق مالکیت	۱۷۱
۲. حق اشتغال	۱۷۲
۳. حق تأمین نیازهای اساسی	۱۷۴
گفتار دوم: حقوق اجتماعی	۱۷۵
۱. امنیت مالی و شغلی	۱۷۵
۲. تأمین اجتماعی	۱۷۶
۱-۲. تأمین اجتماعی در قرآن	۱۷۷
۲-۲. تأمین اجتماعی در احادیث	۱۷۷
گفتار سوم: حقوق فرهنگی	۱۷۹
۱. آموزش و پرورش	۱۸۰
۲. حق بر خودسازی معنوی	۱۸۲
۳. امر به معروف و نهی از منکر	۱۸۳
۴. حق بر مالکیت فکری	۱۸۵
گزیده مطالب	۱۸۸
پرسش	۱۹۰
پژوهش	۱۹۰

پیوست‌ها

پیوست اول: منشور کوروش	۱۹۱
پیوست دوم: اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۲۶ اوت ۱۷۸۹)	۱۹۳
پیوست سوم: اعلامیه جهانی حقوق بشر	۱۹۶
پیوست چهارم: اعلامیه اسلامی حقوق بشر (اعلامیه قاهره)	۲۰۲

فهرست منابع ۲۰۹

نمایه اصطلاحات ۲۱۷

وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ.^۱

پیشگفتار

۱. بسیاری از آموزه‌های حقوق بشری ریشه در ادیان و تمدن‌ها دارند و در سیر تاریخی خود، آهسته، ولی پیوسته، رشد و بالندگی خود را به مدد عالمان، اندیشمندان و نظریه‌پردازان شاهد بوده و البته از فراز و فرود و رویارویی با چالش‌های گوناگون در ساحت نظر و عمل نیز بی‌بهره نمانده‌اند. از سده هفدهم به بعد، نظریه‌های توجیه‌کننده حقوق بشر در میان فلاسفه سیاسی مغرب‌زمین با نگرش‌های نوین، شتاب بیشتری گرفت و پس از جنگ جهانی دوم با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸، به‌عنوان گفتمانی غالب، کانون توجه فیلسوفان سیاست و حقوق و متفکران حوزه دین و اخلاق شد. این آهنگ پرشتاب به همراه خود مجموعه درهم‌تنیده‌ای از میثاق‌ها و کنوانسیون‌های حقوق بشری را به دنبال آورد که امروزه به‌عنوان اسناد بین‌المللی حقوق بشر، از سوی نهادها و سازمان‌های مرتبط و فعالان این عرصه، مورد حمایت قرار می‌گیرد و ضمانت اجرایی نیز برای آن در نظر گرفته شده است؛

۲. صرف‌نظر از ریشه‌های دینی و تاریخی، مبانی حقوق بشر و حوزه مفهومی حق‌های به رسمیت شناخته‌شده براساس اسناد بین‌المللی – درست باشند یا نادرست – خاستگاهی غربی دارند. تفوق بلامنازع دولت‌های غربی، سیطره رسانه‌ای و فضاسازی‌های عالی مدیریت‌شده از یک‌سو و ناتوانی، ازهم‌گسیختگی و پراکندگی دیدگاه‌های رقیب (اسلامی و غیراسلامی) برای عرض اندام در مقابل سیطره آن مبانی و معانی و جزمیت ارائه‌شده آن، از سوی دیگر، بازخوانی

۱. نهج‌البلاغه، نامه ۵۳. و قلب خویش را کانون رحمت و محبت به مردم قرار ده و همچون درنده‌ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری. زیرا آنها یا همکیشان و یا هم‌نوعان تو اند.

مبانی حقوق بشر غربی را که ضرورتش انکارشدنی نبود، در برهه‌ای از زمان به فراموشی سپرد. پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی ایران در دهه‌های پایانی قرن بیستم، بازگشت به هویت دینی و ارزش‌های اسلامی و از همه مهم‌تر خودباوری را در سرتاسر جهان اسلام به ارمغان آورد تا آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا نکند؛^۱

۳. پیداست که بازخوانی «حقوق بشر» در جوامع بشری و «حقوق بشر در اسلام» به‌طور خاص با چالش‌های فراوانی روبه‌روست.^۲ اینکه انسان از چه حقوقی برخوردار است و مسئولیت‌هایش چیست، بستگی به هویت انسان، ابعاد وجودی، نیازمندی‌ها و نیز هدف و مقصودی دارد که برای آن آفریده شده است. تفاوت‌های فرهنگی و گونه‌گونی بنیادهای فلسفی در نوع نگاه به انسان و حقوق وی را نمی‌توان انکار کرد و روشن است که پاسخ مکاتب مادی با مکاتب الهی در این خصوص، در برخی از موارد، یکسان و مشابه نیست؛

۴. کتاب حاضر مطابق سرفصل‌های مصوب درس «حقوق بشر در اسلام»^۳ تدوین و تلاش است افزون بر اتقان، از نگارشی شیوا و روان برخوردار باشد و تصویر نسبتاً روشنی از حقوق بشر در اسلام را به جامعه علمی از جمله دانشجویان عزیز ارائه دهد؛

۵. از آنجاکه درک و تحلیل درست از مصادیق مهم‌ترین حق‌های بشری متوقف بر آشنایی با مفاهیم، مبانی و اصول مطرح در این مقوله است، این کتاب به‌اجمال آنها را بررسی کرده است. در فصل نخست که به بررسی مفاهیم و بیان کلیات اختصاص دارد، افزون بر معناشناسی کلیدواژه‌ها، با اشاره به تاریخچه حقوق بشر، تصویری از رویکردهای اندیشمندان اسلامی به

۱. برگرفته از غزل حافظ. مطلع این غزل به اضافه دو بیت آن:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد	وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است	طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
فیض روح‌القدس از باز مدد فرماید	دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

(دیوان حافظ، غزل ۱۴۲، ص ۹۸-۹۹)

۲. چاپ نخست این کتاب، مقارن شده است با هفتادمین سالگرد تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر (دسامبر ۱۹۴۸).

۳. دروس مقطع کارشناسی رشته حقوق را شورای تحول و ارتقای علوم انسانی مورد بازنگری قرار داد که از ۱۳۹۴/۹/۲۳ جایگزین برنامه‌های درسی مقطع کارشناسی رشته حقوق قضایی مصوب ۱۳۷۵ شد. در این بازنگری، درس حقوق بشر در اسلام که پیشتر در قالب یک واحد و از دروس اختیاری بود، به درس واحدی الزامی با سرفصل‌های جدید تغییر یافت.

حقوق بشر معاصر نیز ارائه شده است. این امر می‌تواند اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع حقوق بشر را بیش از پیش نمایان سازد؛ فصل دوم به مبانی و اصول حقوق بشر، و فصل‌های سوم و چهارم به بررسی مهم‌ترین مصادیق حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی اختصاص یافته است. رویکرد کتاب تطبیقی و با نگاهی به حقوق بشر معاصر است تا از این رهگذر نقاط اشتراک و افتراق آنها مشخص شود؛

۶. با توجه به تدوین کتاب در قالب دو واحد آموزشی، از طرح مباحث تفصیلی خودداری شده است؛

۷. افزون بر بیان گزیده مطالب هر فصل، محورهای آن نیز به صورت نمودار، نمایش داده شده است؛

۸. در پایان هر فصل، سؤالاتی در قالب پرسش (از متن) و پژوهش (خارج از متن) برای دانشجویان گرامی طراحی شده است؛

۹. در ترجمه آیات قرآن، به جهت پرهیز از برداشت‌های شخصی و رعایت احتیاط، ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند مبنا قرار گرفته است؛

۱۰. آفت بزرگ پژوهش‌های حقوقی مرتبط با حقوق بشر، نگرش‌های افراطی یا تقریبی به حقوق بشر معاصر است که گاه به تقدیس و گاه به تحقیر آن انجامیده و در نتیجه اصالت علمی آن را زیر سؤال برده است. نوشته حاضر تلاش کرده است تا خود را از این آفت دور نگه دارد. راهنمایی‌ها، تذکرها و نقدهای استادان و صاحب‌نظران ارجمند هدیه‌ای است بس ارزشمند که نویسندگان آنها را به دیده منت خواهد نهاد.

این اثر ناچیز را به ساحت مقدس امیر مؤمنان و پیشوای عدالت‌خواهان، حضرت علی (علیه السلام) تقدیم می‌کنم که بزرگ پرچمدار حقوق بشر در همواره تاریخ است.

والحمد لله

حسین جوان آراسته

زمستان ۱۳۹۶

فصل اول

مفاهیم و کلیات

گفتار اول: مفاهیم

۱. حقوق

۱-۱. حقوق در لغت

«حقوق» جمع «حق» واژه‌ای عربی و به معنای ثبوت، سزاوار، راست، امتیاز، مال و نصیب به کار رفته؛ ولی اصلی‌ترین معنای آن ثبوت و تحقق است.^۱ ابن‌منظور پس از آنکه معنای دو فعل «حَقَّ و أَحَقَّ» (ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید) را «واجب و ثابت شد»، می‌داند، سخن خود را به آیاتی از قرآن کریم مستند می‌کند؛^۲ براین اساس، «حق» که مصدر است، به معنای «ثبوت» خواهد بود. همین معنا را فیومی در المصباح المنیر^۳ و احمد بن فارس در معجم مقاییس اللغة^۴ ذکر کرده‌اند. مصطفوی، لغت‌شناس قرآنی نیز ریشه این واژه را ثبوت مطابق با واقع دانسته و بر این باور است که این قید در تمامی مصادیق حق که

۱. «حَقَّ الْأَمْرُ يَحِقُّ وَيُحَقُّ»، یعنی امر ثابت شد.

۲. حَقَّ الْأَمْرُ يَحِقُّ وَيُحَقُّ حَقًّا وَحَقُّوًّا؛ صار حَقًّا وَتَبَّتْ؛ قال الأزهري: معناه وَجِبَ يَجِبُ وَجُوبًا. و فی التنزیل: قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ (قصص، ۶۳)؛ أَيْ ثَبَتَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (زمر، ۷۱)؛ أَيْ وَجِبَتْ وَتَبَّتْ. وَحَقُّهُ يَحِقُّهُ حَقًّا وَأَحَقُّهُ، كِلَاهُمَا: أُثْبِتَهُ وَ صَارَ عِنْدَهُ حَقًّا لَا يَشْكُ فِيهِ (ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۴۹). جمله اخیر یعنی آن امر نزد او به گونه‌ای ثابت شد که هیچ تردیدی در آن نیست.

۳. الْحَقُّ: خِلَافُ الْبَاطِلِ وَهُوَ مَصْدَرٌ (حَقَّ) الشَّيْءُ مِنْ بَابَيْ ضَرَبَ وَ قَتَلَ إِذَا وَجَبَ وَ تَبَّتْ (فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۱۴۳).

۴. الحاء و القاف أصل واحد، و هو يدل على إحكام الشيء (احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵).

در قرآن به کار رفته، اخذ شده است^۱ و از جمله موارد آن آیه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»^۲ است.

مطابق همین بررسی‌ها، گفته شده است که «معادل حق در زبان فارسی "هستی پایدار" است؛ یعنی هر چیز که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، "حق" است. به همین دلیل، قرآن پروردگار را حق می‌نامد».^۳ برخی این ثبوت را به معنای اصطلاحی حق نیز سرایت داده و گفته‌اند که در همه معانی لغوی و اصطلاحی حق، یک نحو «ثبوت» ملحوظ است، خواه تکوینی و حقیقی باشد و خواه قراردادی و اعتباری.^۴

با تأمل در کاربردهای کلیدواژه «حق» می‌توان دریافت که در بسیاری از موارد، یا آنچه به‌عنوان حق ذکر شده، مصداقی از حق (به معنای ثبوت یا ثابت) است؛ مانند ذات مقدس خداوند،^۵ قرآن،^۶ دین^۷ و مرگ^۸ یا از لوازم معنای حق یعنی لازمه ثبوت است، نه خود ثبوت؛ مانند کاربرد حق در معانی سزاوار و شایسته، درست و اختصاص. یکی از رایج‌ترین کاربردهای حق، «حق» در مقابل «باطل» است. این تقابل در قرآن کریم فراوان به چشم می‌خورد؛ مانند «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ رَهُوْقًا».^۹ این آیه به‌روشنی دلالت می‌کند که باطل از آن جهت که باطل است، ثابت و دوامی نخواهد داشت.

۱. و التحقيق أنَّ الأصل الواحد في هذه المادة هو الثبوت مع المطابقة للواقع، فهذا القيد مأخوذ في مفهومها في جميع المصاديق (مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ص ۲۶۲).

۲. اعراف، ۳۰.

۳. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۷۴. نمونه آیات آن، بیشتر در پانوشت ذکر شد.

۴. مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۵-۲۶. نیز ر.ک: مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ص ۹۸-۹۹.

۵. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ (حج، ۶۲).

۶. وَ بِالْحَقِّ أُنْزِلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا (اسراء، ۱۷).

۷. هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ (صف، ۹).

۸. در زیارت آل یاسین مصادیق متعددی از «حق» ذکر شده است: «وَ أَشْهَدُ... أَنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ وَ أَنَّ نَاكِرًا وَ نَكِيرًا حَقٌّ وَ أَشْهَدُ أَنَّ النَّشْرَ حَقٌّ وَ الْبَعْثَ حَقٌّ وَ أَنَّ الصِّرَاطَ حَقٌّ وَ الْمِرْصَادَ حَقٌّ وَ الْمِيزَانَ حَقٌّ وَ الْحَشَرَ حَقٌّ وَ الْحِسَابَ حَقٌّ وَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ حَقٌّ وَ الْوَعْدَ وَ الْوَعْدَ بِهِمَا حَقٌّ».

۹. اسراء، ۸۱. و نمونه دیگر: بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (انبیاء، ۱۸).

۱-۲. حقوق در اصطلاح

برخلاف فلسفه که «حق تکوینی» مورد بحث قرار می‌گیرد، در فقه و حقوق، «حق و تکلیف» اعتباری بررسی می‌شود. البته اعتباری دانستن احکام شرعی یا قواعد حقوقی، با اینکه منشأ انتزاع آنها امور عینی و واقعی باشد، منافاتی ندارد؛ بنابراین، احکام یا قواعد می‌توانند بر پایه واقعیات یا ارزش‌ها جعل شده باشند. در همین معنای اعتباری اصطلاحی نیز ممکن است آنچه در علم حقوق و مطالعات حقوقدانان مورد توجه قرار می‌گیرد، با مصطلح فقها متفاوت باشد.^۱

همچنین به این نکته باید توجه کرد که ما به دنبال معنای «علم حقوق»^۲ به عنوان یکی از علوم اجتماعی نیز نیستیم. با این دو ملاحظه می‌توان گفت که «حقوق» در اصطلاح به یکی از دو معنای زیر به کار رفته است:

۱-۲-۱. حقوق به معنای اختیارها، امتیازها و توانایی‌ها^۳

مقصود فقیهان از حق‌هایی مانند «حق خیار»، «حق شفعه» و «حق نفقه» سلطه‌ای است که ذی‌حق به سبب بیع، شراکت یا زوجیت به دست می‌آورد، هرچند به دلیل تعبیر مختلفی مانند امتیاز، ملکیت و توانایی نمی‌توان برداشت واحدی را از «حق» به فقها نسبت داد. به باور محقق نائینی، «حقیقت حق عبارت از سلطنت بر شیء و در اختیار بودن زمام چیزی به دست صاحب است؛ به گونه‌ای که قدرت بر اعمال و اسقاط را داشته باشد».^۴ کامل‌ترین شکل سلطه را در «حق مالکیت» می‌توان سراغ گرفت (سلطه‌ای که مالک بر ملک خویش دارد) و مراتب ضعیف‌تر آن، «حق انتفاع» نظیر سلطه مستأجر بر مورد اجاره است. بدین ترتیب «حق» توانایی خاصی است که کسی نسبت به شخصی یا چیزی دارد و در نتیجه می‌تواند در آن تصرف کند یا از آن بهره‌ای گیرد. برخی از نویسندگان برای حق در فقه دو معنای «توانایی» و «امتیاز» را در نظر گرفته‌اند. توانایی و مجاز بودن شرعی، امری اعتباری و در مقابل توانایی واقعی است. حق به معنای امتیاز نیز همیشه به صورت مضاف به کار می‌رود؛ مانند حق مالکیت. در این صورت

۱. برای مثال در متون فقهی از حق به سلطه، توانایی، اختصاص، مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت و... یاد شده است.

۲. علم حقوق شاخه‌ای از علوم اجتماعی است که قوانین و مقررات حاکم بر جامعه را به صورت استدلالی و روشمند بررسی می‌کند و پیدایش، سیر تحول، وضع قوانین، تفسیر و اجرای آنها را مورد بحث قرار می‌دهد.

۳. مرادف آن «Rights» در انگلیسی است. ۴. آملی، المکاسب و البیع، ج ۱، ص ۹۲.

متعلق حق در خارج وجود دارد و اضافه حق به بعد، اضافه بیانی است؛ بدین معنا که مضاف و مضاف‌الیه، یک چیزند.^۱

در اصطلاح حقوق نیز می‌توان حق را نوعی امتیاز و توانایی دانست که شرع مقدس یا قانون برای شخص نسبت به چیزی یا در مقابل دیگران در نظر می‌گیرد و دیگران مکلف به رعایت آن‌اند؛ مثل حق حیات، حق امنیت، حق آموزش و پرورش، حق رأی (امکان مشارکت در حوزه‌های مختلف تقنینی، اجرایی و سیاسی)، حق مالکیت (توانایی شخص در هر نوع تصرف در ملک خود) و حق مطالبه (مطالبه خسارت یا مطالبه مالی که به امانت داده شده است).

به نظر می‌رسد اختیار و امتیاز همپای هم مطرح‌اند؛ زیرا وقتی در حقوق، اختیاری برای شخصی در نظر گرفته شد، این اختیار برای او امتیاز محسوب می‌شود و عکس آن نیز صادق است. البته در ادبیات حقوق عمومی، بیشتر تعبیر «صلاحیت» و «توانایی» به کار می‌رود. توانایی به رسمیت شناخته شده برای هر شخص، لازمه اش «اختیار» است و بدیهی است که این اختیار برای شخص امتیاز به شمار می‌آید.^۲

برخی از امتیاز به «اختصاص» تعبیر کرده‌اند که می‌تواند فراتر از شرع و قانون باشد؛ برای مثال «حیوان و انسان به صورت غریزی درک می‌کنند که تصرف در چیزی برای رفع نیازهای طبیعی و منتفع شدن از آن، جز با «اختصاص» ممکن نیست. انسان دیگران را از مداخله در امر خود و آنچه که تصرفش را اراده کرده است، منع می‌کند و این همان اصل اختصاص است که هیچ‌کس تردیدی در آن ندارد».^۳ در تعریفی دیگر، گفته شده است که «حق امری اعتباری است که به موجب آن هر ذی‌حقی شایستگی بهره‌وری از امتیازی خاص می‌یابد که بر دیگران نیز مراعات آن لازم است»^۴ و بنابراین، دارای سه عنصر است:

۱. محقق داماد، نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی، ص ۴۰.
۲. در حقوق خصوصی، چون اصل بر اهلیت است، اشخاص دارای اختیارند، برخلاف حقوق عمومی که اصل بر عدم صلاحیت است، مگر در مواردی که قانون صلاحیت را در نظر گرفته باشد.
۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۵۳. به نظر ایشان، انسان با ورود به عرصه اجتماع، به حکم فطرت و غریزه‌اش با انواع مختلفی از اختصاص که نام‌های مختلفی دارند، روبه‌روست. اختصاصی که به مال مربوط می‌شود، «ملک» و آنچه مربوط به غیرمال است، «حق» نامیده می‌شود (همان، ص ۵۴). به نظر می‌رسد برداشت اخیر قابل نقد باشد؛ زیرا وقتی ما تعبیر به حق مالکیت می‌کنیم، دیگر نمی‌توان گفت که «حق» در جایی به کار می‌رود که اختصاص به امور غیرمالی داشته باشد.
۴. میرموسوی و حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر در اسلام»، ص ۱۵۷.

۱. کسی که حق برای اوست (مَنْ لَهُ الْحَقُّ)؛
۲. کسی که حق بر اوست (مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ)؛
۳. آنچه متعلق حق است.^۱ به تعبیر دیگر، ارکان سازنده حق عبارت‌اند از: دارنده حق، رعایت‌کننده حق و موضوع حق.

۱-۲-۲. حقوق به معنای مجموعه قوانین و مقررات^۲

در این معنا «حقوق» اسم جمع و عبارت است از مجموعه قوانین و مقررات الزامی حاکم بر جامعه و روابط اشخاص که مقامات دارای صلاحیت با هدف استقرار عدالت، امنیت و ایجاد نظم وضع کرده‌اند. وقتی می‌گوییم «حقوق ایران یا حقوق فرانسه»، همین معنا از حقوق مورد نظر است.

۲. مفهوم حقوق بشر

۱-۲. بَشَر

واژه «بشر»، «انسان» و «آدم»، بر مذکر و مؤنث، چه مفرد و چه جمع، اطلاق می‌شود و «أَبُوالبَشَر» کنیه حضرت آدم (علیه السلام) است. هرچند برخی بین دو واژه «انسان» و «بشر» فرق گذاشته و گفته‌اند که آدمی را به جهت استعدادهای درونی و کمالاتش «انسان» و از حیث جسد و شکل ظاهرش «بشر» می‌گویند (بشر در لغت به معنی پوست، جلد و ظاهر اشیا آمده است)^۳؛ اما به نظر می‌رسد تفاوت معنایی بین لفظ انسان و بشر وجود ندارد و این دو از الفاظ مترادفی هستند که بر یک معنا دلالت می‌کنند؛ زیرا قرآن کریم در یک موضوع (خلقت آدم) از هر دو لفظ استفاده کرده است.^۴

۱. مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۶-۲۷.

۲. مرادف آن در فقه «شرع» است و در انگلیسی «Law».

۳. البَشَرَة: ظاهر الجلد، و الأدمة: باطنه و عُبِّرَ عَنِ الْإِنْسَانِ بِالْبَشَرِ، اعتباراً بظهور جلد من الشعر، بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو اللوبر («بشره» ظاهر پوست انسان و «ادمه» باطن آن است و به انسان از این جهت بشر گفته شده است که پوستش از میان مو آشکار و نمودار است، برخلاف حیواناتی که پشم و مو و کرک، پوست بدنشان را احاطه کرده است) (راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۲۴).

۴. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ: و درحقیقت، انسان را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، آفریدیم» (حجر، ۲۶). «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ: و [یاد کن] هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بشری را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، خواهم آفرید» (حجر، ۲۸).

البته در فرهنگ اسلامی، میان صورت انسان و سیرت او فرق گذاشته شده است و همین نگاه می‌تواند میزان تفاوت دیدگاه‌ها را در مورد انسان و ماهیت او به‌خوبی نشان دهد. از دیدگاه اسلام، انسانی که تاج کرامت الهی بر سرش قرار گرفته و شایسته‌ترین تکریم را در فرهنگ دینی به خود اختصاص داده است، جاننداری نیست که روی دو پا راه می‌رود، به صورت خاصی سخن می‌گوید و دمش افتاده است. حتی به انسان از آن جهت که حیوان متفکر و عاقل است، انسان گفته نمی‌شود. قرآن کریم از کسانی سخن گفته است که تمامی ویژگی‌های ظاهری و صورت انسانی را دارا بوده‌اند؛ ولی چون از هویت انسانی خود فاصله گرفته‌اند، دیگر شایستگی آن را ندارند که انسان قلمداد شوند. این آیه در این زمینه بسیار گویا و رساست: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۱ (و درحقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم. [چراکه] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند. [آری] آنها همان غافل ماندگان‌اند).

این آیه به‌روشنی افرادی را که به صورت، انسان و در سیرت، حیوان و بلکه مادون حیوان‌اند، از گروه آدمیان خارج می‌کند و بدیهی است که وقتی در مباحث آینده از کرامت انسان سخن خواهیم گفت، در مورد این گروه منتفی است؛ یعنی نمی‌توان به کسانی چون یزید، چنگیز، هیتلر و صدام نام «انسان» و «بشر» نهاد.^۲

۲-۲. حقوق بشر

تعریفی از حقوق بشر که همه صاحب‌نظران آن را بپذیرند، ارائه نشده است. در اسناد مهم بین‌المللی نیز مانند منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تعریف روشنی برای حقوق بشر وجود ندارد. تعریف و بازتعریف‌های مکرر در این باره، بدین سبب است که هرکس

۱. اعراف، ۱۷۹. همین تعبیر در آیه ۴۴ سوره فرقان نیز به چشم می‌خورد: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا».

۲. این امر بدان معنا نیست که به هنگام محاکمه و مجازات و اجرای عدالت در مورد این دسته از افراد، به هر شکلی می‌توان با آنها برخورد کرد.

از منظر خود و در چارچوب مبانی و اصول خود به تبیین آن پرداخته است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم: حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است.^۱ «حقوق بشر» ناظر بر قوانین انسان‌گرایانه و به تعبیر دیگر انسان‌محور (اومانستی) است.^۲ همه افراد از جهت انسانیت دارای حداقل حقوقی هستند که ربطی به حیثیت و تابعیت یا مذهب یا نژاد یا رنگ یا جنس آنها ندارد و آنها را حقوق انسان می‌نامند.^۳

حقوق بشر، مجموعه‌ای از قواعد و مقررات حقوقی بین‌المللی است که در همه زمان‌ها و مکان‌ها از منزلت و کرامت انسانی تمام افراد و یا گروه‌ها، صرفاً به دلیل اینکه انسان‌اند، در مقابل همه دولت‌ها حمایت می‌کند.^۴

با قطع نظر از تفاوت‌هایی که در تعاریف فوق وجود دارد، همگی در این امر مشترک‌اند که حقوق بشر آن دسته از حقوقی است که انسان به دلیل انسان بودن و فارغ از جنس، نژاد، رنگ، زبان، طبقه اجتماعی یا اوضاع اجتماعی یا میزان قابلیت‌ها از آن برخوردار است. روشن است که اشاره به مجموعه قواعد و مقررات بین‌المللی بدان معنا نیست که این مجموعه قواعد، موجد این حق‌ها هستند، بلکه حقوق بشر چون لازمه طبیعت انسان است، پیش از پیدایی دولت‌ها وجود داشته و مافوق آن است و دولت‌ها باید به آن اعتراف کنند و آن را محترم بشمارند. بدین ترتیب به این نکته لازم است توجه کرد که مراد از «حقوق بشر»، حقوق طبیعی بشر است، نه حقوق وضعی و قراردادی و به همین دلیل برخی تعاریف از دقت کافی در این زمینه برخوردار نیستند.

در نوع این تعاریف – که با اسناد حقوق بشری نیز همسویی دارد – بر این نکته تأکید می‌شود که این دسته حقوق از طبیعت انسان ناشی می‌شوند^۵ و به همین دلیل ذاتی بشرند. اینکه دسته‌ای از حقوق از طبیعت و ذات بشر سرچشمه می‌گیرند، فی‌الجمله امری پذیرفتنی است؛ اما سخن در مصادیق این حقوق است که ما را با چالش‌هایی مواجه می‌کند؛ زیرا اگر حقوقی برخاسته از ذات بشر باشد، به‌ناچار باید امری بدیهی باشد و تردیدی در آن وجود نداشته باشد؛

۱. فلسفی، «تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین‌المللی»، ص ۹۵.

۲. محقق داماد، حقوق بشردوستانه بین‌المللی، ص ۶۶.

۳. جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۲۳۱.

۴. ر.ک: ضیائی بیگدلی، حقوق بشردوستانه و حقوق بین‌الملل بشر، ص ۸۱.

۵. برخی گفته‌اند «حقوق بشر در ابتدا حقوق طبیعی خوانده می‌شد؛ ولی کلمه "طبیعی" به دلیل برخی مشکلات فلسفی حذف گردید» (آلن گیورث، «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، ص ۱۵۰).

ولی موارد بسیاری وجود دارند که برای آنها نیازمند استدلال هستیم. امروزه در مورد «حق حیات» که در صدر فهرست حقوق بشر قرار گرفته و ابتدایی ترین آن به شمار می رود، مناقشات گسترده ای وجود دارد. موافقان و مخالفان مجازات اعدام که سلب کننده حیات آدمی است، چنان در مقابل یکدیگر صف آرایی کرده اند که گمان نمی رود نزاعشان پایانی داشته باشد و هریک برای خود استدلال هایی دارند. همین امر در مورد «اسقاط جنین»، «اتانازی» و نیز جزئیات مربوط به آزادی های عمومی و... به شکل دیگری مورد بحث قرار گرفته است. این موارد نشان می دهد که سخن از مبانی و مصادیق حقوق بشر به عنوان حقوقی بدیهی به چه میزان ناپخته و نسنجیده است.

از سوی دیگر، هنگامی که می گوئیم حقوق بشر از طبیعت انسان ناشی می شود، این پرسش مطرح است که طبیعت انسان چیست. ابهام در این امر را نیز نمی توان انکار کرد؛ زیرا هرگونه تفسیر ما از طبیعت انسان مبتنی بر تفسیر خاصی از جهان و انسان است. اندیشمندان اسلامی میان طبیعت انسان و فطرت انسانی تفاوت قائل شده و البته هر دو را ارج نهاده اند. فطرت در معنای عام آن شامل طبیعت هم می شود و هر موجود طبیعی مفطور یعنی مخلوق خداوند است؛ ولی فطرت در معنای خاص خود در قبال طبیعت است. در ادبیات دینی که انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، طبیعت به بدن مادی او برمی گردد و فطرت به روح مجرد او. برخی از صاحب نظران بر این امر اصرار دارند که گرچه انسان متشکل از بدن طبیعی و روح فراطبیعی است، اصالتش وابسته به روح مجرد است و بنابراین تدوین حقوق بشر لازم است مسبوق به شناخت این حقیقت تألیفی باشد و تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد: یکی جنبه طبیعی او که فرع است؛ دیگری جنبه فطری او که اصل است و اگر در ارزیابی حقیقت انسان، او را منحصر در جدار طبیعت بدانیم، بخش مهم واقعیت وی را انکار کرده ایم.^۱ از آنجا که حقوق پاسخگوی نیازهای انسان اعم از طبیعی و فطری است، می توانیم حقوق بشر را براساس اندیشه اسلامی این گونه تعریف کنیم: «حقوقی است برخاسته از طبیعت و فطرت الهی انسان که پاسخگوی استعدادها و تأمین کننده نیازهای مادی و معنوی اوست». بدیهی است که این حقوق در فرایند زیست انسان قابلیت قبض و بسط دارند. این تعریف از این

۱. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۷-۸. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، ر.ک: مرتضی مطهری، «فطرت»؛ شفیعی مازندرانی، «پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان».

جهت با مفاد تعاریف رایج همسویی دارد که دولت‌ها و حکومت‌ها این حقوق را به انسان‌ها نبخشیده‌اند، بلکه اینها حقوق طبیعی آنهاست؛ ولی این امر هرگز بدین معنا نیست که چون طبیعت، این حقوق را به انسان‌ها ارزانی داشته است، هیچ‌کس حق تحدید یا تقیید آن را ندارد.

۳. «حق بودن» و «حق داشتن»

در تحلیل مفهوم حقوق اصطلاحی، میان «حق بودن»^۱ و «حق داشتن»^۲ باید تفکیک قائل شد؛ زیرا آنچه موضوع گزاره‌های حقوقی قرار می‌گیرد، «حق داشتن» است. این نکته هرچند سخن درستی است، نباید آن را به معنای نفی رابطه «حق داشتن» و «حق بودن» تلقی کرد. در حقوق اسلام و حتی در حقوق عرفی و سکولار، حق داشتن یا نداشتن اشخاص در برخی از امور براساس روا بودن یا روا نبودن آن امور در نظر گرفته شده است؛ برای مثال، نظام‌های حقوقی، زمانی که واقعیت تکوینی میان زن و مرد و آفرینش متقابل این دو برای یکدیگر را در نظر می‌گیرند، حق ازدواج را به رسمیت می‌شناسند. داشتن حق ازدواج مرد با زن و نداشتن حق ازدواج مرد با مرد و زن با زن، مبتنی بر روا نبودن یا «حق نبودن» و عدم شایستگی و سزاواری چنین ازدواجی است. زمانی که نظام تکوین خط بطلان بر چنین رابطه‌ای کشیده است، نظام حقوقی که نظامی اعتباری است نیز «حق داشتن یا نداشتن» چنین رابطه‌ای را مطابق با آن جعل می‌کند. همین‌گونه است به رسمیت شناختن یا نشناختن «عریان ظاهر شدن» در جامعه. ممنوعیت چنین اقدامی به دلیل «حق نبودن» آن است. به سخن دیگر، ممنوعیت اعمالی از این دست به روشنی رابطه «حق بودن» و «حق داشتن» را اثبات می‌کند. اکثریت قاطع مواردی که جرم‌انگاری می‌شود و در نتیجه اشخاص، حق ارتکاب آنها را ندارند، به دلیل «حق نبودن» آنها در نظر قانونگذار است. براین اساس نمی‌توان از تفکیک «حق بودن» و «حق داشتن»، ایده حق برخطا بودن^۳ را به صورت کلی استنباط کرد؛^۴ زیرا چنین برداشت عامی، هم موارد نقض فراوانی دارد و هم فاقد توجیه منطقی است. زمانی که قانون، «عریان ظاهر شدن» را هرچند هیچ اضرار و اذیابی برای دیگران نداشته باشد، به دلیل اینکه مخالف عفت است، ممنوع

1. To be right.

«حق بودن» گاهی به معنای مقابل باطل و گاهی به معنای مطابق با واقع بودن است.

2. To have right.

3. Right to be wrong.

۴. قاری سیدفاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم، ص ۲۷-۲۸.

می‌کند، یعنی نفس چنین کاری را حق و شایسته انسان نمی‌داند. از سوی دیگر وقتی هدف حقوق را تحقق عدالت می‌دانیم، تجویز عام «حق برخطا بودن» چگونه می‌تواند با تحقق عدالت سازگار باشد، با آنکه برخی از امور خطا و ناروا از مصادیق روشن ظلم‌اند؟ آری، مواردی را می‌توان یافت که به رسمیت شناختن حق، ملازم با حق بودن آن نیست؛ مثلاً حق داشتن عقیده یا آزادی بیان این‌گونه است. یک نظام حقوقی اجازه می‌دهد که شخص هر عقیده‌ای داشته باشد یا مجاز به بیان عقیده خود باشد؛ همسر یا شغلی را که مایل است، انتخاب کند (هرچند دیگران انتخابش را اشتباه بدانند). «حق آزادی بیان» یعنی اجازه سخن گفتن و طرح یک عقیده، خواه این بیان درست و حق باشد و خواه نادرست و باطل. در چنین صورتی، دولت به درستی یا نادرستی بیان، نگاه نمی‌کند و از هر دو سخن حمایت قانونی به عمل خواهد آورد. بدین ترتیب ضمن تأیید این واقعیت که مراد از مفهوم حق در سرتاسر حقوق، «حق داشتن» است، موارد ابتدائی «حق داشتن» بر «حق بودن» کم نیست.

۴. حق و تکلیف، حق یا تکلیف

۴-۱. حق و تکلیف

همان‌گونه که از عنوان فوق پیداست، در اینجا دو مسئله مورد توجه است: یکی مربوط به رابطه حق و تکلیف است و دیگری مربوط به رویکرد نظام‌های حقوقی که آیا حق‌گرا هستند یا تکلیف‌گرا. درباره موضوع اول، در ادبیات دینی، هر انسانی با تحقق شرایط چهارگانه بلوغ، عقل، قدرت و علم، مکلف به تکالیف شرعی است. این تکالیف می‌توانند عبادی یا غیرعبادی باشند؛ مانند تکالیف اجتماعی و سیاسی. مشهور این است که حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند و هر حقی زاینده تکلیف یا ملازم با آن است.^۱ تلازم حق با تکلیف به دو صورت

۱. به اعتقاد هوفلد، حق بیانگر چهارگونه رابطه حقوقی است که با تحلیل آن، چهار مفهوم از حق به دست می‌آید و تنها در یک مفهوم آن، حق در نقطه مقابل تکلیف قرار می‌گیرد. این مفاهیم عبارت‌اند از: حق-ادعا، حق-آزادی، حق-قدرت و حق-مصونیت. در رابطه طلبکار با بدهکار، حق-ادعا مطرح است؛ زیرا ماهیت این حق بیانگر ادعایی بر غیر و مطالبه از اوست و لازمه‌اش وظیفه‌ای است که متوجه بدهکار است. حق آزادی بیان حقی است که لازمه آن، حق نداشتن طرف دیگر است. وقتی شخصی حق-آزادی دارد، بدان معناست که دیگری چنین حقی را بر آن شخص ندارد. حق وصیت بر اموال نمونه‌ای از حق-قدرت است و لازمه‌اش مسئولیت حقوقی دیگری در برابر آن است. وقتی فردی حق-قدرت دارد، به آن معناست که می‌تواند موضوع

متصور است: ۱. حق و تکلیف توأمان نسبت به یک شخص (کسی که حقی برای او به رسمیت شناخته شده است، تکلیفی نیز برایش در نظر گرفته شده است)؛ ۲. حق و تکلیف نسبت به دو شخص (هر حقی برای شخصی، تکلیفی را متوجه شخص یا اشخاص دیگر می‌کند). هرچند در هر دو صورت تلازم حق و تکلیف وجود دارد، می‌توان صورت اول را «تلازم حق و تکلیف» و صورت دوم را «تقابل حق و تکلیف» نام نهاد.

۴-۲. حق یا تکلیف

رویکرد نظام‌های حقوقی به حق یا تکلیف و اینکه «حق‌گرا» هستند یا «تکلیف‌گرا»، رویکردی به ظاهر متفاوت است. حقیقت این رویکرد در مورد نظام حقوقی اسلام به نوع رابطه دین با حقوق باز می‌گردد و در این زمینه این پرسش‌ها مطرح است: آیا دین حق‌محور است یا تکلیف‌محور؟ طرفدار حقوق انسان‌هاست یا جانبدار تکلیف آنها؟ به دنبال اعطای امتیاز به انسان است یا گرفتن امتیاز از او؟ به فکر مطالبات بشر است یا مطالبه از بشر؟ به انتظارات انسان‌ها توجه می‌کند یا پیوسته از آنها انتظار دارد؟ چنین پرسش‌هایی از آن جهت اهمیت دارند که در نظام‌های حقوقی رایج، تأکید بر حقوق است، نه تکالیف.

۴-۲-۱. نقد تکلیف‌گرایی و حق‌گرایی

موضوع تکلیف‌گرایی یکی از چالش‌های مهم نظام حقوق بشر اسلام با غرب است و انتقادهایی ناظر به اینکه ادبیات حاکم بر دین، ادبیات «باید و نباید» است، مطرح است و این در حالی

آن حق را اعمال کند و حق دیگری هم ممکن است متأثر از اعمال حق او باشد. حق پیوستن به اتحادیه‌های کارگری حق-مصونیت است؛ یعنی آنکه ذی‌حق در برابر اعمال دیگران مورد حمایت قرار گرفته باشد. درواقع لازمه چنین حقی ناتوانی دیگری در برابر اعمال حق است؛ بنابراین داشتن این حق به آن معناست که اولاً ذی‌حق مسئولیت ندارد و ثانیاً دیگری نمی‌تواند در برابر اعمال این حق متعرض او شود (جهت اطلاع بیشتر، ر. ک: قاری سیدفاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم، ص ۲۹-۳۲). گفته شده است که حق به معنای مضیق آن، همان حق-ادعاست که لازمه آن وجود وظیفه یا تعهد در طرف دیگر است. حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن حق‌های افراد در برابر دولت است. حق‌های بشری در ارتباط با دولت‌ها ماهیتاً از نوع حق-ادعاها هستند و دولت‌ها متعهد به تضمین این حق‌ها برای افرادند (همان، ص ۳۲ و ۴۱). البته نقدهایی به تحلیل فوق وجود دارد؛ از جمله اینکه «حق-ادعا» تعبیر دقیقی نیست؛ زیرا در چنین مواردی ادعا ناشی از حق است، نه اینکه خود حق، ادعا باشد.

است که شاخصه «حق» اختیار و آزادی است. زبان دین، زبانی است که همواره از «امر و نهی» سخن می‌گوید و این امرانه سخن گفتن از این‌روست که دین، تنظیم مناسبات مردم با خدا را بر مبنای رابطه «عبد» با «مولا» قرار داده است؛ رابطه‌ای تکلیف‌مدارانه و یک‌سویه که یک طرفش «مولا»ست با انتظارات و فرامینش و در طرف دیگر «بنده» است با فرمان‌پذیری‌اش. شاهد دیگر بر تکلیف‌گرایی دین، در نظر گرفتن مجازات‌های شدید دنیوی و اخروی در صورت تخلف از ایفاء وظایف و تکالیف است که از سنگینی وزن تکالیف در برابر وزن حقوق انسان حکایت می‌کند.^۱

هم‌زمان با این انتقادات، انتقادهایی نیز به رویکردهای حقوق بشری نوین درگرفته است؛ بدین صورت که افراط در حق‌گرایی، انسان‌هایی طلبکار تحویل جامعه می‌دهد که گویا هیچ احساس تکلیف و مسئولیتی ندارند. «در غرب، غالباً مسئولیت فراموش شده و انسان تبدیل به موجودی سراپا طلبکار و حق‌مدار شده است که بایستی بگیرد، بقاء و به سمت خود بکشد».^۲ سروش، با نفی تکلیف‌مداری و حق‌مداری، حد متوسطی را پیشنهاد می‌کند:

باید به یک پارادایم سوم برسیم که نه صرفاً و محضاً حقی باشد و نه صرفاً و محضاً تکلیفی باشد.... فجایی که در جهان جدید رخ داده است، نتیجه یک انحراف روحی بشر است. نگاه آدمی هنگامی که به نقطه کوچکی معطوف و خیره می‌شود، آن نقطه کوچک را چنان بزرگ و بی‌نهایت می‌بیند که بقیه چیزها را فراموش و منحل می‌کند. هنگامی که نظر آدمی به حقوق معطوف شد، آن را چنان بزرگ و فربه دید که تکلیف آگاهی و مسئولیت آگاهی به کلی فراموشش شد.^۳

ایده دیگری نیز وجود دارد که بر تلازم و تقارن حق و تکلیف تأکید می‌ورزد و نه تنها مدافع تکلیف‌گرایی است، بلکه اساساً حقوق را زائیده تکالیف می‌داند.^۴ مهاتما گاندی در نامه‌ای به جولیان هاکسلی، مدیر کل وقت یونسکو، می‌نویسد:

من از مادر بی‌سواد، ولی عاقل خود یاد گرفته‌ام که تمام حقوقی که سزاوار آن هستیم و باید از آن حراست کنیم، از انجام درست تکالیف نشئت می‌گیرد. حق حیات نیز فقط هنگامی به ما تعلق

۱. جهت اطلاع بیشتر از طرح موضوع و پاسخ به آن، ر.ک: جوادی آملی، «حق و تکلیف»، ص ۵۰-۶۱.

۲. سروش، «گفتار دین و دنیای جدید»، از کتاب سنت و سکولاریسم، ص ۵۴.

۳. همان، ص ۵۵.

۴. در فصل دوم به هنگام بحث از مبانی حقوق بشر، در این زمینه بیشتر توضیح خواهیم داد.

می‌گیرد که تکلیف شهروندی جهان را انجام دهیم. از همین یک جمله اساسی، شاید تعریف و تبیین تکالیف زن و مرد و ملازم دانستن هر حق با تکلیفی که ابتدا باید انجام داد، بسی آسان باشد. می‌توان گفت هر حق دیگری که جز این باشد، غصبی است و ارزش مبارزه ندارد.^۱

۴-۲-۲. حقیقت تکلیف‌گرایی

نقد حق‌گرایی افراطی هرچند درخور توجه است، از آن جهت که به حقیقت تکلیف‌گرایی توجه نکرده است، خالی از اشکال نیست.

در اینکه «دین» باید و نباید دارد و باید و نباید تکلیف‌آور است، بحثی نیست؛ ولی به این نکته باید توجه کرد که آیا تکالیف دینی «بر انسان» است یا «برای انسان». اگر تکلیفی «برای انسان» باشد، نه تنها با «حق انسان» منافاتی نخواهد داشت، بلکه هدف اعطای حق بوده است. تصویری که «تکلیف» را با «حق» در تقابل با یکدیگر فرض می‌کند، در همه موارد نمی‌تواند درست باشد؛ برای مثال آموزش اجباری کودکان در مدارس یا الزام تکالیف به محصلان یا دانشجویان برای در نظر گرفتن حقوق این افراد است. دانش‌آموز «بر مدرسه» را بر دوش نمی‌کشد، بلکه «بر خود» را بر دوش می‌کشد. چه چیزی بر او تحمیل شده است؟ دانش؛ چیزی که حق اوست و تمام منافع آن برای او خواهد بود. پس چنین تکلیفی به منظور استیفای حق اوست. ظاهراً «تکلیف» و باطنش «حق» است. الزامات و بایدها و نبایدهایی که پزشک برای بیمار در نظر می‌گیرد نیز از همین قبیل است؛ برای مثال بیماران خاص نظیر بیماران سرطانی ملزم می‌شوند که طیف وسیعی از محدودیت‌ها و مجموعه‌ای از اقدامات مانند شیمی‌درمانی را طی چند سال انجام دهند. همه این الزامات و درمان‌های سخت برای بیمار است، نه بر بیمار؛ چون بیمار حق حیات دارد و دستیابی به این حق جز از این مسیر سخت و طاقت‌فرسا ممکن نیست. از نظر دین، انسان حق حیات شرافت‌مندانه، رشد و تعالی و حق فهمیدن و دانستن دارد؛ حق دارد که از طبیعت حیوانی خود جدا شود و گام در وادی انسانیت نهد؛ حق دارد در قافله هستی به خدای هستی‌بخش نزدیک‌تر شود. حقوق انسان فقط در خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه نمی‌شود. انسان خلیفه و جانشین خداوند است و همه احکام و تکالیف دینی به منظور استیفای حقوق مادی و معنوی او بسیج شده‌اند. پس تکالیف او به حقوق وی می‌انجامد.

۱. آلن گیورث، «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، ص ۱۵۴.

بازگشت احکام به حقوق به این معناست که خداوند برای آنکه بشر را به کمال برساند، احکامی را بر او واجب کرده است. پس روح این احکام همان حق کمال‌یابی انسان است؛ از این رو همان‌گونه که انسان نمی‌تواند آن حقوق را از خود سلب کند، این احکام را نیز نمی‌تواند کنار بگذارد. به این ترتیب روح احکام را حقوق الهی و بشری تشکیل می‌دهد.^۱

آیا آرامش و آسایش از جمله حقوق بشر نیست؟ وجوب نماز که ظاهرش رنگ تکلیف گرفته است، برای استیفای این حق است و بزرگ‌ترین کمک را به انسان می‌کند. فرمان «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^۲ نتیجه‌اش «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^۳ خواهد بود.

کسانی که زبان دین را زبان تکلیف می‌دانند، به تمایز تکالیف دینی و تکالیف غیردینی توجه نکرده‌اند و اساساً «فلسفه تکلیف» در دین برای آنها چندان روشن نبوده است. استادی گاهی با زبان تکلیف با دانشجویان خود سخن می‌گوید و گاه با زبان حق. تفاوت لحن و زبان در حقیقت مسئله تأثیری نخواهد گذاشت. در ادبیات دینی، گاه خداوند آمرانه سخن می‌گوید و اموری را واجب و اموری را حرام می‌کند و گاه در مقام تبیین واقعیت محرمات می‌فرماید: کسانی که معصیت و تخلف می‌کنند، به ما ظلم نمی‌کنند، بلکه بر خود ستم روا می‌دارند.^۴ نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در اسلام تکلیف به اندازه طاقت و توان هر انسان در نظر گرفته شده است. به موجب آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۵ اصل تناسب و توازن در تکلیف یکی از اصول بسیار مهم در اسلام است.

به ایده بازگشت تکالیف به حقوق اندیشمندان غیرمسلمان نیز از جمله آلن گیورث^۶ توجه کرده‌اند؛ زیرا فلسفه وضع تکالیف آن است که افراد منافع مهمی دارند که باید تحقق یابد. پس تکالیف به حقوق باز می‌گردند. استدلال وی در قالب سه گزاره بدین صورت ارائه شده است:

۱. تکالیف به خاطر منافع مهمی است که هریک از افراد انسانی نسبت به آنها حقوقی دارند؛

۱. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۷۷. تی. اچ. گرین که از مهم‌ترین فلاسفه انگلیسی نیمه دوم قرن نوزدهم است نیز تقریباً چنین رویکردی به حق و تکلیف دارد. «به اعتقاد گرین، انسان‌ها تکالیفی برای رشد شخصیت اخلاقی خود دارند و از آن جهت، دارای حقوقی هستند که این حقوق برای ایفای این تکالیف ضرورت دارد و همین شخصیت اخلاقی است که غایت یا هدف اخلاقی می‌باشد» (آلن گیورث، «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، ص ۱۵۴).

۲. به یاد من نماز برپا دار (طه، ۱۴).

۳. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد (رعد، ۲۸).

۴. وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (بقره، ۵۷).

۵. بقره، ۲۸۶.

۶. استاد گروه فلسفه دانشگاه شیکاگو.

۲. انسان‌ها حق دارند ابزار و وسیله ایفای تکالیف خود را تحصیل کنند؛^۳ رابطه حقوق با تکالیف مثل رابطه منافع با مشقت‌هاست و چون مشقت‌ها به خاطر منافع هستند، تکالیف هم به خاطر حقوق هستند و بنابراین از نظر توجیه‌گری، مؤخر از حقوق می‌باشند.^۱

۵. مبانی

واژه «مبنا» در دانش حقوق چیزی است که ارزش قواعد حقوقی را تأمین می‌کند و پایه و اساس همه قواعد آن به شمار می‌آید. هر نظام حقوقی بر یک سلسله مبانی مبتنی است و قواعد و مقررات حقوق براساس آن وضع می‌شود. به سخن دیگر، بنیادهایی که آدمی را به اجرای قوانین وامی‌دارد، «مبنای حقوق» نامیده می‌شود.

«مبانی فلسفی» دیدگاه‌های فلسفی درباره انسان و هدف‌ها و غایات او و «مبانی دینی» دیدگاه‌های دین درباره ماهیت بشر و نحوه ارتباط او با خدا و طبیعت است و روشن است که این مبانی می‌توانند در مواردی همسویی و همخوانی داشته باشند؛ البته معمولاً فقیهان اصطلاح «ملاک» را به جای «مبنا» به کار می‌برند. در فقه اسلام، «ملاکات احکام» اصولی است که احکام و مقررات اجتماعی براساس آن وضع شده است.^۲

شناخت مبانی حقوق بدون آگاهی از ویژگی‌های اساسی آن امکان‌پذیر نیست؛ لذا ویژگی‌هایی برای مبانی حقوق شمرده شده است:

۱. مبانی حقوق همیشه از کلیت وسیعی برخوردار است، براین اساس، تعداد مبانی در هر نظام حقوقی محدود خواهد بود؛

۲. مبانی حقوق، وضع‌شدنی نیست؛ لذا اطلاق قانون یا قاعده بر آنها صحیح نیست؛

۳. در موارد ابهام یا سکوت قانون، مبانی حقوق راهگشا خواهند بود؛ زیرا قوانین و مقررات با توجه به این مبانی و براساس آنها وضع می‌شود؛

۴. مبانی حقوق منشأ الزامی بودن قواعد و مقررات اجتماعی به شمار می‌روند؛ به این معنا که حقوق تا حدود زیادی مشروعیت و الزامی بودن خود را از این مبانی به دست می‌آورد.^۳

۱. آلن گیورث، «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، ص ۱۵۸.

۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۰.

۶. اصول

اصول برخاسته از مبانی است. مبانی درواقع زیربنای نظری هستند که ما را در بازشناسی مکاتب و نظریه‌های فلسفی حقوق در نظام‌های حقوقی یاری می‌رسانند. در سایه همین مبانی است که می‌توان اصول و قواعد حقوقی را تفسیر کرد. هر «مکتب حقوقی» به مثابه یک نظام معرفتی خاص در حوزه حقوق و البته در رتبه پیشین از «نظام حقوقی» قرار می‌گیرد. این نگرش فلسفی «در بیرون نظام حقوقی مورد گفتگو قرار می‌گیرد و مباحث و نتایج آن بر نظام حقوقی تأثیرگذار است. بدین ترتیب در حوزه مکاتب حقوقی بحث از مبانی حقوق مطرح می‌شود و از این رو «مبانی» با «قواعد و اصول» در یک نظام حقوقی متفاوت است. قواعد و اصول هر نظام حقوقی از منابع معتبر آن نظام حقوقی قابل استخراج است. این گونه قواعد و اصول اگر به صورت انتقادی هم مورد بحث قرار گیرد، در درون نظام [حقوقی] مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۱ زمانی که از اصول کلی حقوقی سخن می‌گوییم، مراد ما مجموعه‌ای است که منشأ وضع چند قاعده جزئی تر به شمار می‌آیند. این اصول حقوقی بیانگر ارزش‌های حاکم بر نظام حقوقی اند و می‌توانند راهنمای قانونگذار در وضع قوانین، تفسیر یا تکمیل آنها باشند. به سخن دیگر «اصل، عبارت است از ایده‌ای که مجموعه مواد قانونی حول آن ارائه می‌شود. اصول همچون قاعده دارای کلیت است؛ اما با درجاتی متفاوت. اصل مهم‌تر و کلی‌تر از قاعده حقوقی است».^۲ گاهی از «اصول» همان معنای «مبانی» اراده می‌شود که در این صورت اصل و مبنا به یک معناست.

۷. مصادیق

هنگامی که از مصادیق حقوق بشر سخن می‌گوییم، به دنبال بیان فهرستی از حق‌ها هستیم که هریک می‌توانند به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گیرند. بدیهی است که مصادیق حق‌های بشری زمانی به درستی مورد توجه قرار می‌گیرند که با تکیه بر مبانی و اصول پذیرفته شده ارائه شده باشند. مصادیقی چون حق حیات، حق امنیت، حق برابری و انواع آزادی‌ها که در آینده مورد بحث قرار می‌گیرند، از این دسته‌اند.

۱. حکمت‌نیا، «قواعد بنیادین در حقوق و روش‌شناسی احراز و توسعه آنها»، ص ۱۰.

۲. بولانژه، «اصول کلی حقوق و حقوق موضوعه»، ص ۷۳.