

حق‌های بنیادی فرد: تحلیل مفهوم حق^۱ در حقوق اسلامی

محمد هاشم کمالی^۲

ترجمه: علی پیرعطایی^۳

علی‌رغم حضور فراگیر کلمه «حق» در آثار فقهای کلاسیک، هیچ‌گاه تعریف دقیقی از این واژه ارائه نشده است. علمای متقدم، به معنای تحت‌لفظی حق اکتفا کرده‌اند، در حالی که دانشمندان دوره مدرن سعی کرده‌اند تعریفی جامع از این واژه به دست دهند. این مقاله، به تعریف حق می‌پردازد و برخی از ابعاد آن را که موجب بحث و جدل بیش‌تری بوده است، برجسته خواهد ساخت. همچنین، این مسئله مورد بررسی قرار خواهد گرفت که چرا در حقوق اسلامی تمایل بیش‌تری به تأکید بر وظیفه وجود دارد تا تأکید بر حق.^۴ من سعی کرده‌ام دیدگاهی ویژه در این زمینه طرح کنم و به موازات

1. Right

۲. محمد ه. کمالی، استاد رشته حقوق در دانشگاه بین‌المللی اسلامی در کوالالمپور مالزی است. نگارنده، بدین وسیله از همکاری شورای پژوهشی علوم اجتماعی و انسانی کانادا (Social Sciences and Humanities Research Council of Canada) قدر دانی می‌کند که با اعطای یک بورسیه پژوهشی در سال ۱۹۸۴، موجب یک سال پژوهش اینجانب در زمینه «حق‌های بنیادی فرد در حقوق اسلامی» را فراهم آوردند. مقاله حاضر، از بسیاری از داده‌های گرد آمده در آن دوره بهره‌جسته است. این مقاله همچنین در تاریخ ۱۶ فوریه ۱۹۹۳، در کنفرانس مقابل ارائه شده است: Public Lecture Series of the Kulliyah of Laws, International Islamic University, Kuala Lumpur, Malaysia

۳. پژوهشگر حقوق، کالج سامرویل دانشگاه آکسفورد. ایده‌های مطرح شده در این مقاله ضرورتاً دیدگاه‌های مترجم را بازتاب نمی‌دهد، اما باید بر این نکته تأکید نمود که نفس طرح موضوع «حق» در اسلام و دفاع از دیدگاهی که قائل به وجود و اهمیت مقوله حق در اسلام است، اهمیتی ویژه دارد. صرف نظر از میزان موفقیت نگارنده، او از نظری دفاع می‌کند که در اقلیت قرار دارد و لذا منعکس‌کننده صدای مخالف است، چرا که طیف وسیعی از پژوهشگران، اساساً حق را مفهومی مدرن می‌دانند که نه در حقوق اسلامی و نه در نظام‌های حقوقی کلاسیک دیگر، جایگاهی ندارد. علاوه بر این، ذکر این نکته حائز اهمیت است که در خصوص ترجمه آیات قرآن کریم مترجم جهت وفادار ماندن به متن، در همه موارد ترجمه‌ای را برگزیده که توسط نگارنده ارائه گردیده است. (مترجم)

۴. در همین ابتدای بحث، توجه به تمایزی ساده میان دو معنای «حقوق»، از ایجاد ابهام و بدفهمی برخی مطالب آتی جلوگیری خواهد کرد. در زبان فارسی، کلمه «حقوق» مشترک لفظی است؛ یعنی لفظی است که برای انتقال بیش از یک معنا به کار می‌رود. گاه واژه حقوق به معنای یک زمینه مطالعاتی به کار می‌رود و گاه این واژه جمع «حق» است. در بسیاری از زبان‌های دیگر، چنین نیست و هر یک از این دو معنی، لفظ خاص خود را دارد. در انگلیسی، به عنوان مثال، رشته مطالعاتی

آن، به دیدگاه مفسران غربی پاسخ داده‌ام که معتقدند شرع فقط وظیفه را به رسمیت می‌شناسد و برای حق جایگاهی قائل نمی‌شود.

تلاش کرده‌ام تا دیدگاهی ویژه در زمینه این موضوع حقوقی اساسی و البته پیچیده، ارائه کنم و در عین حال تحلیل خود را با مباحثات جاری در زمینه مقوله عام «حقوق بشر» گره زده‌ام. درکی مناسب از مفهوم حق در حقوق اسلامی، نیازمند در نظر گرفتن چندین موضوع مرتبط است، و انجام این کار، مرا قادر به شناسایی ریشه‌های نوعی بد فهمی مستمر از موضع حقوق اسلامی در خصوص مسئله حق ساخته است.

مفسرین غربی، به طور کلی قائلند که اسلام این ایده را که فرد واجد حق‌های ذاتی است، خواه حق‌های بنیادی یا غیر آن، به رسمیت نمی‌شناسد. از نگاه شاخ^۵ (۱۹۷۰)، «حقوق اسلامی، نظامی متشکل از وظایف و تعهدات آیینی، قانونی و اخلاقی است که ضمانت اجرای همه آنها، از فرمان دینی واحدی سرچشمه می‌گیرد». گیب^۶ (۱۹۵۵) بر آن است که «تئوری دولت در اسلام،^۷ به شهروند هیچ جایگاه یا نقشی تفویض نمی‌کند؛ مگر جایگاه یا نقش سوژه فرمان بر و مالیات دهنده». همین شیوه نگاه، توسط زیگمن^۸ (۱۹۶۴) نیز پی گرفته شده است؛ آنجا که می‌گوید «مفاهیمی انتزاعی همچون حق‌های فردی، نمی‌توانسته در اسلام وجود داشته باشد. در چنین نظامی، فرد نمی‌تواند واجد حق و آزادی باشد او تنها واجد وظیفه است».

در حقوق اسلامی، حق‌ها و تکالیف ریشه در قرآن و سنت ناب پیامبر دارند. رساله‌های فقهی، اغلب در مورد «حکم شرع» صحبت می‌کنند که معمولاً در قالب یک فرمان یا ممنوعیت بیان می‌شود و رفتار فرد «مکلف» (کسی که مسئولیت حقوقی دارد) را تنظیم می‌نماید. این حکم می‌تواند در بردارنده مفاهیم گوناگون، اعم از حق‌ها و وظایف قانونی باشد. ممکن است در طبیعت این نوع انتقال مفاهیم و زبانی که به کار گرفته می‌شود، گرایشی علنی به وظیفه (و نه به حق) وجود داشته باشد. گرچه، با بررسی دقیق‌تر مشخص خواهد شد که صرف وجود یک نوع گرایش در

حقوق، law و حقوق به معنای جمع حق، rights خوانده می‌شود. در مقاله حاضر، موضوع اصلی بحث آشکارا بررسی مفهوم حق است. جهت سهولت کار خواننده، هر جا که اشاره متن به اصطلاح rights است، آن را حق‌ها ترجمه کرده و از به کارگیری کلمه حقوق خودداری نموده‌ام. باستانیای برخی ترکیب‌های جا افتاده مانند «حقوق بشر» و «سند حقوق» (bill of rights) که آفت تغییر آن بیش از نفع آن به نظر می‌رسید. (م)

5. Schacht

6. Gibb

7. Islamic theory of Government

8. Siegman

سبک انتقال مفاهیم، تأثیری بر ذات و اعتبار حق‌ها در شرع ندارد. فهم و تحلیل واقعی زبان قرآن و سنت، ما را به این قطعیت می‌رساند که اسلام دیدگاه خاص خود را در مورد این نوع حکم کردن و موضوعات هم بسته آن یعنی حق و تکلیف دارد.

در قرآن و سنت، تمایزی میان حق‌های بنیادی و سایر حق‌ها یا میان حقوق اساسی^۹ و حقوق عادی^{۱۰} نهاده نشده است. این مسئله بیانگر دیدگاه ویژه‌ای است: در تشریح بدنه قوانین، منابع پایه شرع اصل توحید (یگانگی منبع و منشاء تمام معارف) را منعکس می‌کنند و از رویکردهای که ممکن است فلسفه کل نگر این اصل را منحرف کند، کناره می‌جویند. از آنجایی که حجیت وحی در شرع حرف اول را می‌زند، مفهوم مأموریت و تکلیف در قبال خداوند و جامعه، مستلزم اهمیت نسبی مفهوم «حکم» در برابر ایده‌هایی چون حق فردی یا داشتن ادعا^{۱۱} در برابر خداوند است. مسئله، اساساً به الگوی مناسبات میان قانون‌گذار و دریافت کنندگان قانون ارتباط دارد؛ یکی ملهم از آرمان یگانگی و تجمیع امور، و دیگری [چنان که در حقوق اساسی مدرن ملاحظه می‌کنیم] بر مبنای دوگانگی منافع قانون‌گذار و مخاطبان قانون است. حقوق اساسی مدرن، و مشروطه خواهی^{۱۲}، حامی حق‌های شهروندان در مواجهه با قدرت مداوماً توسعه یابنده دولت بوده اند. گویی که این قدرت توسعه یابنده، در کل، به منزله ی تهدیدی برای حق‌ها و آزادی‌های فردی باشد. اما حقوق اسلامی، نقطه عزیمت خود را تعارض میان حق‌ها و منافع فرد با حکومت قرار نمی‌دهد، زیرا از یک سو فلسفه وجود حکومت، اجرای شرع است و از سوی دیگر شرع، خود، دربر گیرنده حقوق فرد هم هست. در این مسیر، هم فرد و هم دولت از شرع تبعیت می‌کنند و از این طریق رضایت خداوند را حاصل می‌کنند. لذا تصویری از دوگانگی منافع دولت و ملت که اغلب در قوانین اساسی مدرن وجود دارد، در حقوق اسلامی مشاهده نمی‌شود. مفروض حقوق اسلامی این است که خداوند به انسان دستور داده است که در رابطه با خود او [خداوند] و افراد دیگر، فعل و ترک فعلش را مطابق الگوی خاصی قرار دهد. فرد باید از او اطاعت کند و هم او را بپرستد و در برابر

9. Constitutional Law

10. Ordinary Law

۱۱. Claim. توضیح مترجم: توجه شود که در مشهورترین تعاریف موجود از حق، دو مفهوم حق و ادعا در بسیاری موارد نسبت تنگاتنگی با هم دارند. برای مطالعه مشهورترین سبک تعریف و تفکیک انواع حق در دوره معاصر، ن ک به:

W. N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (W Cook edn, New Haven: Yale University Press, 1923).

12. Constitutionalism

اراده‌ی او سر تسلیم فرود بیاورد. گرچه، خداوند به حکم و اراده‌ی خویش، برخی حقوق را به افراد بشر اعطا نموده است که نمودی از لطف و رحمت اویند. مفسرانی که منکر جایگاه و واقعی بودن حق‌ها در شرع هستند، از چنین زاویه‌ی دیدی به شرع غافلند و به ترویج گفتمانی سطحی می پردازند که رویکرد خاص اسلام در مورد شیوه بیان حق‌ها و وظایف را به درستی در نمی یابد.

در طول قرون متمادی، فقها و علمای مسلمان از فضیلت تسلیم در برابر اراده خداوند و اطاعت از احکام و قوانین او سخن گفته اند. اما در همان حال، هیچ‌گاه در سخن گفتن از حق‌های افراد و ضرورت تأمین امنیت و تقدس جان و مال ایشان تردید نکرده اند و در عین حال، هدف غایی شرع را حمایت از منافع بشر دانسته اند. به بیان دیگر، آنها شکی در این امر ندارند که حق‌های فردی نقشی محوری در مفهوم احکام الهی دارد. این درست که در آثار ایشان تا حدودی از پردازش نظریات مربوط به تعریف و فلسفه قوانین الهی خودداری شده است، اما احتمالاً دلیل این مطلب یا دست کم بخشی از آن تقوا پیشگی و تسلیم بی چون و چرادر برابر اراده خداوند بوده است.

احتمال دارد که بعضی مفسران احساس کنند که این دیدگاه کلی نگارنده، بیانگر نوعی انکار اصل ایده حق است.^{۱۳} ترجیح جانبدارانه وظیفه بر حق را می توان به درجات مختلف، تقریباً در هر نظام حقوقی ای یافت و حقوق اسلامی نیز از این قضیه مستثنی نیست. دلیل این امر این است که اصولاً وظیفه واجد مبنای قوی تری در مقایسه با حق است و بیانگر نیروی الزام آوری است که در مفهوم حق وجود ندارد. اما واقعیت، وجود و اهمیت حق در حقوق اسلامی قابل انکار نیست؛ مسئله تنها سر شکل بیان مفاهیم و اتخاذ زاویه دیدی خاص نسبت به واقعیتی است که می توان از ابعاد گوناگون به آن نگریست، نهانکار آن واقعیت.^{۱۴}

۱۳. از آنجا که دو مفهوم حق و وظیفه رابطه ای تنگاتنگ با هم دارند، مطابق برخی انتقادات نظریات شک گرایانه به مفهوم حق (که نگارنده نیز مختصراً در انتهای مقاله به آن اشاره کرده است)، با وجود وفور و غلبه اصطلاح «تعهد» یا «وظیفه» در ادبیات حقوقی بیش تر نظام های حقوقی دنیا، اساساً اصطلاح «حق» چیزی زائد است و مفهوم آن در هر حال از تعهد نیز به دست می آید. مثلاً وقتی قانون می گوید الف مکلف به اجرای مفاد قرارداد خود با ب است، این گزاره در عین حال بیانگر حق ب نیز هست و لذا ادبیات «حق مدار» چیزی زائد است یا دست کم چیزی به نام حق وجود ندارد و حق شکلی دیگر از بیان تعهد است. اشاره نگارنده احتمالاً به این است که وقتی وی می گوید حقوق اسلامی مملو از اشاره به حق‌های افراد است، در حالی که عملاً در ادبیات حقوق اسلامی تنها می توان اصطلاح تعهد و تکلیف را به وفور یافت، ممکن است بعضی مفسران وی را متهم به داشتن دیدگاهی شک گرایانه به مفهوم حق کنند که حق را به تکلیف فرو می کاهد. (م)

۱۴. منظور این است که حق و وظیفه دو زاویه دید خاص به یک واقعیت مشابه هستند و اینکه در بیان آن واقعیت، زبان وظیفه/تکلیف به کار گرفته شود، به معنای انکار وجود و اهمیت حق نیست. (م)

معنا و تعریف

اگرچه معنای اصلی حق «امر واقع»^{۱۵} یا «واقعیت»^{۱۶} است (الموجود الثابت)، اما در حوزه حقوق، معنای غالب آن «حقیقت» است یا «آن چیزی که با امر واقع ارتباط دارد». هر دو معنا به یک اندازه اهمیت دارند و حتی برخی لغت‌شناسان (لین ۱۸۶۵)^{۱۷} معنای دوم را مقدم دانسته اند. در علم حقوق، کلمه‌های «Right»، «قدرت»^{۱۸} و «ادعا»^{۱۹} دیگر معانی شاخص این کلمه را نمایندگی می‌کنند که به همان اندازه هم اهمیت دارند. بعضی نویسندگان دو معنای «خیر و مصلحت» را نیز به این جمع افزوده اند (حماد، ۱۹۸۷). و در آخر، حق به معنای «قانون» نیز به کار رفته است؛ به عنوان نمونه «دانشکده حقوق» که به معنای دانشکده قانون است.^{۲۰}

واژه حق، مکرراً در قرآن به کار رفته است و معمولاً به قطعیت و ثبوت ارزش‌ها، پاداش‌ها، وعده‌ها و مجازات‌ها اشاره می‌کند. مطابق قول الصابونی (۱۹۷۲)، دست کم شش کاربرد قرآنی برای این اصطلاح وجود دارد؛ اما دو مفهوم عامی که مبنای همه این کاربردها را تشکیل می‌دهد، مفاهیم قطعیت از یک سو و ثبوت و وجوب از سوی دیگر است. در ادبیات قرآنی، حق معادل وجوب است. گرچه حق می‌تواند به معنای حق در مغایرت با وظیفه باشد (قرآن ۵۱:۱۹)، قرآن این معنا را به عنوان معنای غالب کلمه نمی‌شناسد. گاهی حق بیانگر پیروزی و رستگاری نهایی مسلمانان به عنوان نتیجه خاص امری است که در قرآن به آن توصیه شده است (قرآن ۱۰۳:۱۰؛ ۳۰:۴۷). بعلاوه، می‌تواند به معنای مقابل باشد: حقیقت (الحق) یا «به نام عدالت» (بالحق) (قرآن ۲:۴۲). این کاربردها و نظایر آن، البهی (۱۹۷۳) را به این نتیجه‌گیری سوق داده است که حق رابطه‌ای ضروری با عدل و احسان دارد و اینکه در قرآن هر جا کلمه حق آمده است، عدل و احسان همچون ارزش‌هایی غایی مد نظر قرار دارند.

و بالاخره، حق گاهی به انگیزه تشویق نوع خاصی از رفتار استفاده می‌شود. مُسْلِم^{۲۱} در حدیثی

15. Established Fact

16. Reality

17. Lane

18. Power

19. Claim

۲۰. توجه شود که نگارنده در پی تشریح معانی مختلف لفظ «حق» در زبان عربی است که ممکن است تفاوت‌هایی با زبان فارسی داشته باشد. در هر حال، دست کم در زبان فارسی، به نظر نمی‌رسد که واژه حق هیچ کجا به معنای «قانون» به کار رفته باشد. کلمه مترادف قانون (به معنای یک رشته مطالعاتی خاص)، «حقوق» است نه «حق». (م)

۲۱. صاحب یکی از صحاح سته است (م)

آورده است که ابوهريه نقل می‌کند که «یک مسلمان در شش امر بر دیگر مسلمانان حق دارد.» (اینکه سلامش را پاسخ گویند، دعوتش را بپذیرند، نصیحت مشفقانه اش کنند و غیره)، که همگی از حق‌های اخلاقی اند. گرچه جهت تأکید بر لزوم رعایت شان، حق نامیده شده اند. این حدیث، همچنین بیانگر مثالی از حق‌های اخلاقی، در برابر حق‌های قانونی، در اسلام است.

فقه‌های کلاسیک تعریفی فقهی از حق ارائه نداده اند و در عوض به معنای لغوی آن تکیه کرده اند (الزرقاء ۱۹۶۷).^{۲۲} همان طور که الخفیف (۱۹۴۵) می‌گوید، شاید دلیل این امر این باشد که این کلمه قابل کاربرد در معانی مختلف است و کاربرد فقهی آن، اغلب نزدیک به معنای تحت‌اللفظی اش است. تعریفی نسبتاً مبهم در بحرالرائق ابن نجیم آورده شده است که در آن، حق «استحقاق داشتن شخص بر چیزی» دانسته شده است (الحق ما يستحقه الرجل). هرچند، تعریف وی از حق مالکیت، تعریف صحیحی است: «اختصاص انحصاری» (اختصاص الحاجز) (ابن نجیم ۱۸۹۴ [م. ۹۷۰ ه.]: الموسوعة الفقهية ۱۹۸۹).^{۲۳} ادعا یا اختصاص چیزی به طور انحصاری به نفع صاحب حق، عنصری بنیادی در مفهوم حق به طور کلی است و به همین معناست که حق از اباحه متمایز می‌شود. حق مالکیت، نمونه بارز حق به عنوان یک اختصاص انحصاری است. از سوی دیگر، حق آزادی تردد^{۲۴} را می‌توان مثالی از حق همچون جواز یا اباحه دانست، زیرا نوعی امتیاز است که افراد به طور کلی از آن برخوردارند. در نتیجه، هیچ ادعای انحصاری ای به نفع شخص خاصی در این مورد وجود ندارد (الدارینی ۱۹۸۴).

لنگرودی (۱۹۹۱) معتقد است که بر خلاف فقه اهل تسنن، فقه شیعه قائل به تعریف مقابل است: «حق قدرتی است، خواه مادی یا معنوی، که شرع در ارتباط با مال یا شخص یا هر دو، به شخصی دیگر اعطا می‌کند».^{۲۵} بعلاوه می‌گوید که هر حقی باید دست کم یکی از این خصوصیات را داشته باشد: الف) قابل اسقاط توسط صاحب آن باشد؛ ب) قابل انتقال به شخص دیگر باشد؛ و ج) بتواند به ارث برسد، حتی بدون وصیت صریح صاحب حق (همان).

دیگر دانشمندان، تعاریف ذیل را ارائه کرده اند. موسی (۱۹۵۴) حق را این‌گونه تعریف می‌کند:

۲۲. گرایش به تکیه بر معنای لغوی، همچنین در الموسوعة الفقهية (۱۹۸۹) دیده می‌شود که در آن، حتی مقالة درباره حق (جلد ۱۸) تعریفی از این اصطلاح را در بر ندارد.

۲۳. این تعریف همچنین در الموسوعة الفقهية (۱۹۸۹) نقل شده است.

24. Freedom of Movement

۲۵. نویسنده به بلغه الفقیه طباطبائی (ص ۳) و منیه الطالب نائینی (ج ۱، ص ۴۱) ارجاع می‌دهد.

«منفعت (مصلحه)ی که شارع به فرد، جامعه یا هر دو اعطا کرده است». دراین تعریف دو نکته بیش‌تر به چشم می‌آید که هر دو قابل تردید است: اول از همه یکی گرفتن حق و منفعت؛ و دوم اینکه حق، فی نفسه غایت نیست، بلکه ابزاری برای رسیدن به منفعتی خاص است. از نظر الخفیف (۱۹۴۵)، «حق چیزی است که توسط شرع برای منفعت انسان قرار داده شده است». این تعریف، مصلحت را هدف غایی حق می‌داند اما بر خلاف تعریف پیشین، آن را با حق یکی نمی‌گیرد. اگرچه، این تعریف نیز نقاط ضعف خود را دارد؛ یکی اینکه تنها یک شخص حقیقی - در برابر شخص حقوقی - می‌تواند واجد حق شود. بعلاوه، حقوقی را که به نفع اشخاص ثالث در نظر گرفته می‌شود - و نه در جهت منفعت خود صاحب حق - شامل نمی‌شود (مانند حق قیمومت، که برای قیم قرار داده شده است، اما هدف آن حمایت از منافع شخص تحت سرپرستی است [الدارینی ۱۹۸۴]). مطابق نظر ابوسنه (۱۹۷۱)، حق «آن چیزی است که در شرع برای انسان یا برای خدا، در ارتباط با شخصی دیگر دائر شده است (هو ما ثبت فی الشرع)». این تعریف نیز مانع برخوردار شدن شخص حقوقی (حُکمی) از حق است.

همه این تعاریف، چهار عنصر ذاتی حق را شناسایی می‌کنند:

۱. حق شامل چیزی است که توسط حجت شرع تثبیت شده است: عین، منفعت، فعلی معین (مانند حق بر تحویل کالای خریداری شده)، ترک فعلی که حق با آن ارتباط دارد (مانند حق همسایه بر عدم ایجاد مزاحمت برای او)، یک مفهوم یا خصوصیت (مانند مشورت در امور دولتی)، یا سرپرستی صغار.

۲. صاحب حق ممکن است یک فرد باشد یا خداوند. همان طور که گفته شد، برخی از این تعاریف، حتی برای اشخاص حقوقی قائل نیستند (مانند شخص حقوقی‌ای که منافع مشترکی را نمایندگی می‌کند و اهلیت مالی (ذمه مالیه) دارد). نکته اینجاست که شخص حقوقی منافع مشترک یا جمعی‌ای دارد که از منافع فردی یا خصوصی متمایز است و قابل فروکاهش به آن نیست. شخص حقوقی باید قادر به برآورده کردن حق‌ها و تعهدات مالی باشد. مثال‌های شخصیت حقوقی عبارتند از دولت، نهادهای خیریه (وقف) و خزانه ملی (بیت المال). مورد اخیر، به عنوان مثال، هر دو شرط مذکور را داراست، زیرا حاوی منافع مشترک جامعه است و دراین ارتباط، دارای حق‌هایی است؛ از جمله حق تصاحب اموال متوفیانی را دارد که وارث قانونی ندارند، می‌تواند طرف دعوی واقع شود و همچنین مسئولیت مالی دارد (موظف به پرداخت حقوق ممیزین مالیاتی است).

۳. شخص مکلف (شخص مسئول از نظر قانون) که حق بر او اعمال می‌شود، دارای وظیفه‌ای است که همانا احترام به حق است. مثال آن، رعایت حق زوجه با پرداخت نفقه توسط زوج است^{۲۶} و پاسداری جامعه از حق مالک بر مال خویش.

۴. برای وجود حق، اذن شرع لازم است، یا اگر اذنی در کار نیست، ممنوعیتی نیز نباید وجود داشته باشد.

برای به رسمیت شناخته شدن حق، وجود هم‌زمان تمام این شروط ضروری است (همان؛ الموسوعه الفقهیه ۱۹۸۹).

همان‌طور که در تعریف الدارینی (۱۹۸۴) آمده است، حق عبارت است از «اختصاص یا قدرتی انحصاری بر یک چیز یا درخواستی از شخص دیگر که شرع، جهت حصول منفعتی، آن را معتبر می‌شمارد». استفاده از اصطلاح «اختصاص انحصاری»، مانع از وارد شدن امور صرفاً مجاز (مباحات) به این تعریف است. همچنین، حق باید توسط شرع اعتبار پیدا کند و چنین شرطی، مانع از ورود همه شکل‌های ممکن تصاحب، از جمله تصاحب نامعتبر، به تعریف می‌شود (مانند مالکیت سارق بر اموال مسروقه). یک حق می‌تواند اختصاص به خداوند یا بشر - چه افراد حقوقی و چه افراد حقیقی - داشته باشد. این تعریف، همچنین حق را وسیله‌ای برای حصول منفعت می‌داند. به عبارت دیگر، حق و منفعت یکی نیستند. به عنوان مثال، کسی که صاحب حق انعقاد عقد بیع است، نمی‌تواند از این حق جهت کسب سود ربوی استفاده کند یا از طریق احتکار، به جامعه یا شخصی دیگر آسیب برساند، زیرا هر دو این موارد حرام هستند. بنابراین منفعتی که حق دنبال می‌کند، از خود حق متمایز است و می‌توان منفعت را به طور جداگانه مورد شناسایی قرار داد. به آن هم تنها در صورتی می‌توان منفعت اطلاق کرد که شامل یک اختصاص انحصاری باشد، زیرا وقتی به طور عینی به قضیه نگاه کنیم، منفعتی که به شخص خاصی مرتبط نباشد، منفعت به حساب نمی‌آید.

با وجود این، به نظر می‌رسد که در حقوق اسلامی، حق ذاتاً امری غائبه است و معمولاً نوعی منفعت (مصلحه) را مد نظر قرار می‌دهد. مثلاً اگر حق در جهتی مورد استفاده قرار گیرد که ناقض منفعتی باشد که مبنای اعطای آن حق است، این امر به سوء استفاده از حق تعبیر می‌شود. مطابق نظر الشاطبی [م. ۷۹۰ ه.]. (بی تا)، «افعالی که مورد تأیید شرع قرار می‌گیرند، خود هدف نیستند،

۲۶. که وظیفه متناظر آن، وظیفه زوج در ارتباط با پرداخت نفقه است. (م)

بلکه وسیله‌ای برای نیل به اهداف دیگرند. این اهداف، عبارتند از منافع (مصالح) که افعال مذکور اساساً جهت پیگیری آنها معتبر شمرده شده‌اند.^{۲۷} لذا علی‌رغم اینکه حق‌ها و منافع، ذاتاً مفاهیمی فرد محور^{۲۸} اند، نهایتاً تنها ابزار تحقق ارزش‌هایی والا تر شمرده می‌شوند. مثلاً در خصوص مسئله عدالت، که منفعتی اساسی تلقی می‌شود، ممکن است با ملاحظه سیاستی شریعت مدار به این نتیجه رسید که در مواردی عدالت تحت لوای قانون با برخی منافع مهم تر تطابق ندارد.^{۲۸} هدف غایی شرع، که به مثابه‌ی رحمت و منفعتی برای آدمیان بر پیامبر نازل شده است، خیر و منفعت همان آدمیان است. مطابق نظر آل‌آمدی [م. ۶۳۱ ه.]. [۱۹۸۲)، فقها در این خصوص اجماع دارند. علاوه بر این، عقل نیز ما را به همین مطلب رهنمون می‌کند.

قدرتی (سلطه) که به واسطه حق به وجود می‌آید، ممکن است بر یک شخص (سرپرستی یک شخص یا بچه) یا شیء (مانند حق وارث قانونی بر سهمی از مال خویشاوند متوفای خود) باشد. به خاطر اثرگذاری فوق‌العاده منفعت بر حق، صاحب حق در اعمال حق خود، قدرت نامحدودی ندارد. برای نمونه، حق حیات امری مقدس است و نه توسط افراد دیگر و نه خود صاحب حق نمی‌توان به آن تعدی نمود. به طریق مشابه، مالک چیزی نمی‌تواند بی دلیل به تخریب مال خود بپردازد، زیرا این کار ناقض هدف اصلی خداوند برای استقرار حق، و منفعتی است که حق بر آن استوار گشته است.

در شرع، قاعده بر این است که حق‌ها و تعهدات وجود ندارند، مگر اینکه دلیلی برای آن وجود داشته باشد. این قاعده، برائة الذمه الاصلیه نامیده می‌شود و معنای آن، وجود پیش فرضی است که تنها با دلیلی ثبوتی^{۲۹} قابل رد است. تنها استثنا، مربوط به حق‌های فطری است که بدون علت قانونی پدید می‌آیند: حق حیات، آزادی، برابری و حق داشتن مادر، وابسته به هیچ علتی غیر از متولد شدن فرد نیستند. بنابراین، وجود دلیل دیگری برای معتبر شمردن این حقوق لازم نیست (ابوسنه ۱۹۷۱؛ ابن نجیم [م. ۹۷۰ ه.]. [۱۸۹۴).

علل مستقیم (اسباب المباشرة) حق را می‌توان به صورت مقابل خلاصه کرد: حکم شرع؛ عقد؛

27. Individualist

۲۸. نقل شده است که «عمر ابن خطاب شکایتی علیه حاکم مصر شنید که خواننده دعوائی را بدون دلیل شلاق زده بود. این ادعا به اثبات رسید و خلیفه حکم به قصاص داد. در این حال، یکی از همراهان خلیفه اظهار داشت که قصاص به این شکل ممکن است عدالت کیفری را محقق کند، اما شلاق زدن یک فرماندار در برابر جمعیتی پرشمار، با ملاحظات مربوط به خط مشی مناسب و منافع عمومی همخوانی ندارد». عمر موافقت کرد و موضوع از طریق جریمه مالی فیصله یافت.

۲۹. ایجایی؛ در برابر سلیبی (م)

التزام^{۳۰}؛ وراثت؛ فعل مشروع مانند شکار، احیاء اراضی موات، یا اقدام فضولی؛ و تعدی به حق غیر، که ممکن است منجر به ایجاد حق دریافت خسارت توسط طرف زیان دیده گردد (ابوسنه ۱۹۷۱).

حق و حکم

علمای اصول فقه از حق و انواع آن، ذیل عنوان کلی «حکم شرع» بحث می کنند؛ عنوانی که مفاهیم مختلفی همچون اوامر، ممنوعیت ها و جوازات قابل استخراج از قرآن و سنت را در بر می گیرد. در اصول فقه، «حکم» همچون پیامی از جانب شارع در ارتباط با رفتار شخص مکلف تعریف شده و شامل درخواستی از جانب اوست (که خود شامل واجب یا حرام، تخییر و وضع است) (الموسوعه الفقهیه ۱۹۸۹؛ حماد ۱۹۸۷).^{۳۱} این تعریف به قدری وسیع هست که حق را با تقریباً همه طیف های معنایی اش در بر گیرد. درخواست شارع معمولاً در قالب یک امر یا یک منع اظهار می شود. اگر این درخواست در قالبی محکم و قاطعانه اظهار شود، اولی واجب و دومی حرام خوانده می شود. اگر تحکم زیادی نداشته باشد، مورد اول مندوب و دومی مکروه تلقی خواهد شد. تخییر، فرد را مختار می کند و حاصل آن، مباح بودن یک فعل یا ترک فعل است. وضع، بیان عینی لوازم اجرای یک حکم است که امری را «علت»، «شرط» یا «مانع» چیزی دیگر قرار می دهد. از این طریق، اطمینان حاصل می شود که حکم شرع به طور مناسبی اجرا خواهد شد؛ یعنی علت آن موجود است، تمامی شروط لازم وجود دارند و چیزی که مانع اعمال آن باشد، موجود نیست (کمالی ۱۹۹۱).

این مسئله که حق معمولاً تحت عنوان کلی «حکم شرع» طبقه بندی می شود، در صورتی اهمیت دارد که بیانگر این مطلب باشد که در حقوق اسلامی، حق به طور مستقیم یا غیرمستقیم ریشه در احکام صریح شرع دارد (الموسوعه الفقهیه ۱۹۸۹). البته همه علما با این سخن موافق نیستند. به عنوان مثال آل لکنای، چنان که الزرقاء (۱۹۶۷) نقل می کند، حق را حکمی تثبیت شده تعریف می کند و بدین ترتیب، از موارد ذیل غافل می شود: الف) تفاوت موجود میان علت و معلول؛ ب) این مسئله که حکم، مطابق تعریف، نوعی پیام از جانب خداوند است؛ و ج) اینکه

۳۰. یا ایقاع (م)

۳۱. از دیگر سو، فقها حکم را چیزی می دانند که مجتهد بر اساس شواهد موجود در منابع و اصول کلی شرع و با عطف توجه به رفتار مکلف بدان می رسد (حماد ۱۹۸۷).

حق، ثمره ارتباط ویژه میان خداوند و بشر است و نه خود آن. شرع، همچنین جهت اعتبار بخشیدن به قراردادهای، وصایا و توافقات افراد واجد صلاحیت قانونی و همین طور جهت ایجاد حقوق و تعهدات مورد استفاده قرار گرفته است.

همان طور که پیش از این اشاره شد، قلمرو حکم وسیع تر از حق است، زیرا حکم منحصر به تنظیم روابط میان افراد (آنچه موضوع اصلی حق را تشکیل می‌دهد) نیست، بلکه روابط بین فرد و خداوند را نیز تنظیم می‌نماید. رابطه اخیر، اغلب زیر عنوان فقهی حق الله قرار می‌گیرد. هر چند که در واقع، حق الله را بیش تر باید یک حکم دانست تا یک حق. بنابراین به نظر می‌رسد که در حقوق اسلامی، هر حقی، حکم است اما لزوماً هر حکمی، حق نیست. شاهد این مسئله، موردی از تشریع است که بیانگر بُعدی از یک حکم تکلیفی است اما حق یا تعهدی ایجاد نمی‌کند (الخفیف ۱۹۴۵؛ الدارینی ۱۹۸۴). همان گونه که الشاطبی [م. ۷۹۰ هـ.] (بی تا.) اشاره می‌کند، همه احکام شرع سویه ای تعبّدی دارند و این بدان معناست که هیچ حکمی وجود ندارد که ناظر به حق الله نباشد. القرافی [م. ۶۸۴ م.] (بی تا.) دقیقاً به همین موضوع اشاره دارد آنجا که می‌گوید هیچ حقی از حقوق بشر مطلقاً از حق الله مجزّان نیست.

علمای اصول فقه، در باب محکوم فیه (موضوع حکم) با تفصیل بیش تری بحث کرده‌اند. محکوم فیه، از نظر ایشان، فعل یا رفتار مکلف است، آن گونه که توسط شارع تعیین شده است. رفتار حرام یا واجب، برای اینکه شرایط لازم را برای موضوع حکم واقع شدن داشته باشد، بایستی الف) مبهم یا مجمل نباشد، به گونه‌ای که شخص مخاطب حکم، قادر به تشخیص این باشد که از او چه خواسته شده است، ب) در حوزه مقدورات او باشد (نمی‌توان انجام حق یا وظیفه غیر ممکن را طلب نمود) و ج) از منابع شرع^{۳۲} استخراج شده باشد. علمای اصول، اصطلاح مکلف را هم برای ارجاع به صاحب حق و هم وظیفه به کار برده‌اند (الدارینی ۱۹۸۴). این اصطلاح و مشتقات آن، مانند تکلیف، بیش تر در بردارنده معنای وظیفه اند تا حق. چنین کاربردی ممکن است باعث این تصور شود که «مکلف» تنها شامل اشخاص صاحب تعهد و وظیفه می‌شود. اما این تصور، تنها به ظاهر درست است، زیرا اصطلاح «مکلف» هم برای ارجاع به صاحبان حق به کار برده شده است و هم وظیفه: در هر دو مورد، فرد حکمی از جانب خداوند دریافت می‌کند.

وحدت حق و وظیفه در قالب حکم را می‌توان در تعریف الزرقاء (۱۹۶۷) مشاهده نمود که حق

را «اختصاصی انحصاری، دائر شده توسط شرع، در قالب سلطه یا تکلیف» می داند. نویسنده، آشکارا حق را از نظرگاه حکم تعریف کرده است و به همین دلیل این تعریف، تمایز مشخصی میان سلطه و تکلیف نمی گذارد؛ حق می تواند شامل هر یک از این دو باشد. بنابراین، حکم قرآن و سنت می تواند شامل پیامی از جانب پروردگار باشد که به شخص سلطه ای معین اعطا می کند یا تکلیفی را در ارتباط با یک سلسله رفتار مشخص بیان کند. حکم می تواند شامل سلطه (وقتی از زاویه دید صاحب حق به آن نگریسته شود) یا وظیفه (وقتی از جایگاه طرف مقابل بدان نگاه کنیم) باشد. به نظر می رسد که تأکید حقوق اسلامی، بیش تر بر حکم است تا بر حق. دلیل این امر می تواند تأکید بر ارتباط همه قوانین با شارع باشد. به عنوان مثال، در حدیثی آمده است که «خون، مال و آبروی مسلمان، بر برادر مسلمانش حرام است (مسلمان را در اینجا می توان برابر با انسان گرفت)». با اینکه این حدیث به ظاهر بیانگر یک ممنوعیت است، به وضوح صحبت از حق حیات، کرامت فردی و مالکیت می کند و بدین وسیله، بر عبارات متعدد قرآنی که ناظر بر قداست این ارزش ها هستند، تأکید می کند.

در صورتی که چنین گفتمانی را با یک قانون اساسی مدرن مقایسه کنیم، متوجه خواهیم شد که در حالی که مورد اخیر حق های مندرج در خود را بر مبنای منافع صاحبان حقوق قرار می دهد، شرع متمایل به بیان حق ها و منافع دیگر افراد است. حق در شرع، ریشه در حکم دارد که به نحوی بیان می شود که متضمن این معناست که صاحب حق تنها مالک آن نیست؛ بلکه هم خداوند و هم جامعه در آن سهیم اند. اینکه گفته شود حدیث مذکور تنها موجد وظیفه است، تفسیری یک جانبه خواهد بود، زیرا بر حق حیات و مالکیت همه افراد تأکید می نماید و در همان حال، همه افراد را مقید به وظیفه ای متناظر می کند که مطابق آن، باید به همان حقوق برای دیگران احترام بگذارند. در حالی که مطابق با یک قانون اساسی مدرن حق های بنیادی ای همچون حق حیات و مالکیت متعلق به همه اند، در فضای حقوق اسلامی، همین ایده با تفاوتی جزئی در محل قرار دادن تأکید آن، بدین ترتیب بیان می شود: حیات و مالکیت همه افراد تقدس دارد و نباید مورد تعدی قرار گیرد. در هر دو مورد، هدف، ایجاد حق های بنیادی و وظایف متناظر با همان حقوق است. شاید تنها تفاوت موجود را باید در تأکید مورد اول بر فرد و تأکید دومی بر عینیت ارزش های بنیادی دانست.

بعضی علمای اصول فقه، مانند صدرالشریعہ [م. ۷۷۴ هـ.] [۱۹۰۹)، از حق های عمومی ای مانند «آزادی، آبرو (عصمه) و مالکیت» به عنوان حق های بنیادی هر انسانی یاد کرده اند. دیگران،

حق مالکیت را حقی بنیادی و «اختصاص انحصاری» دانسته‌اند. بسیاری از حق‌ها در حقوق اسلام، در گروه حق‌های به اصطلاح وظیفه محور قرار می‌گیرند. با اینکه فقهای مسلمان این دسته بندی را به کار نمی‌برند، اما گرایش حقوق اسلامی به یکی گرفتن حق و وظیفه تحت مفهوم واحد «حکم» و سپس مطالبه تنظیم متوازن هر دو، تحت مفهوم کلی «عدل»، مُشیر به تأکید بر جمع حق و وظیفه است. مثلاً حق پدر در رابطه با تربیت فرزند، در واقع وظیفه‌ای است که با مقدار معینی اقتدار همراه است. به همین ترتیب حق سرپرست در اطمینان یافتن از اینکه همسر آینده فرد تحت سرپرستی اش، مناسب و کفو (برابر) اوست (الدارینی ۱۹۸۴).

انواع حق

حقوق اسلام، محکومٌ فیهِ (آنچه با حکم ارتباط دارد) را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: حق‌الله (حق خداوند یا حق‌های عمومی) و حق‌العبد (حق‌های فردی یا حق‌های خصوصی). فعل یا رفتار فرد ممکن است شامل حق خداوند، حق فرد یا ترکیبی از هر دو باشد. حق‌های فردی توسط صاحب حق قابل گذشت‌اند، اما حق‌های عمومی این طور نیستند. از آنجایی که این حق‌ها در جهت منافع جامعه وضع شده‌اند، قابل گذشت یا قابل اسقاط از طریق سازش یا مصالحه نیستند. به بیان دیگر، حق‌الله حقی عمومی است و با حق فردی از این لحاظ که اعمال آن، وظیفه حکومت است تفاوت دارد. حق‌الله همچنین بخشی از مفهوم عام حَسبه است (امر به معروف و نهی از منکر)، به این معنا که هر کسی می‌تواند تقاضای اجرا یا رسیدگی به آن را در دادگاه بنماید، زیرا موقوف به طرح دعوای خاصی نیست. اما اجرای یک حق فردی به عهده خود فرد است که می‌تواند آن را مطالبه کند یا نکند. این تفکیک میان انواع حق که در مراحل ابتدایی تطور فقه توسط فقهای مسلمان انجام شده، پیش از آن سابقه‌ای در حقوق رومی نداشته است (ابن القیم [م. ۷۵۱ ه.]. [بی تا.]; ابوسنه ۱۹۷۱؛ لنگرودی ۱۹۹۱).

علما حتی به تقسیم جزئی‌تر این حقوق نیز پرداخته‌اند (کمالی ۱۹۹۱) و این خود نشان می‌دهد که در مجموع، حقوق اسلامی حق‌های فردی را به عنوان حقی انحصاری برای صاحب آن، به رسمیت می‌شناسد. همان طور که گذشت، به استثنای چند حق بنیادی محدود، به طور کلی در اسلام حق‌ها تعلق ذاتی به فرد یا خواست مستقل جامعه یا دولت ندارند و نمی‌توانند به صورت مطلقاً مستقل از حکم شرع پدید آیند. اصل این ایده، متعلق به اخباریون شیعه و اشعری هاست که

معتقدند احکام، حق‌ها و تعهدات تنها از شرع سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه، عقل بشری، مستقل از شرع قادر به ایجاد ارزش‌ها، حق‌ها و تعهدات بنیادی نیست.^{۳۳}

فقه‌ها همچنین حق را به مباح، ناقص (ثابت) و کامل (مؤکد) تقسیم کرده‌اند.^{۳۴} این تمایز عمدتاً در مبحث مالکیت به کار می‌رود، اما رویکرد اصلی آن را می‌توان به زمینه‌های دیگر نیز تسری داد. در مورد حق مباح، صاحب حق مختار به اقدام یا عدم اقدام است، زیرا شرع نه به این امر فرمان می‌دهد و نه آن را ممنوع می‌کند. مثال آن، حق فرد بر تملک مال است. تا وقتی که این حق اعمال نشده، نوعی آزادی وجود دارد. اما پس از خرید یا تملک شی یا به دست آوردن آن از طریق هبه یا ارث، تبدیل به یک حق کامل می‌شود. حق ناقص، جایی میان حق مباح و حق کامل قرار می‌گیرد و هنگامی موضوعیت پیدا می‌کند که شخص بتواند حق کاملی را از طریق اعمال اراده یک جانبه خویش به دست آورد. به عنوان مثال، وقتی شخص ایجاب خرید شیئی را دریافت می‌نماید، حق ناقصی به نفع او پدیدار می‌شود. در صورتی که ایجاب مذکور را قبول کند، با اعمال یک جانبه اراده خود و خرید آن شیء، حق ناقص وی تبدیل به حقی کامل می‌شود که قابل اعمال توسط شرع است.

حق‌های مباح و ناقص، ضعیف هستند، به این معنا که قابل فروش نیستند، به ارث نمی‌رسند و نمی‌توان آنها را مبنای دعوای مطالبه خسارت (ضمان) قرار داد. مالکی‌ها اعتقاد دارند که حق‌های ناقص به ارث می‌رسد. لذا مطابق حقوق مالکی، وارث قانونی «اختیار قبول» (خيار القبول)^{۳۵} متعلق به خویشاوند متوفای خود را به ارث می‌برد. یک حق کامل، صاحب حق را دارای امتیازی انحصاری می‌کند. همچنین، متعاقب آن، وظیفه متناظری نیز برای جامعه ایجاد می‌شود که به آن حق احترام بگذارد. حق کامل، به ارث می‌رسد و مبنای معتبری برای اقامه دعوای خسارت است (ابن عابدین [م. ۱۲۵۲ ه.]. (۱۹۶۶)؛ القرافی [م. ۶۸۴ ه.]. بی تا.).

همچنین حق می‌تواند بر حسب قابلیت اجرا، به دو شق دینی و قضایی تقسیم شود. مورد اول، اگرچه از نظر شرع معتبر است، ولی نمی‌تواند در دادگاه اثبات و اعمال شود. مثلاً اگر شخصی به مدت پانزده سال متصرف مالی باشد (مطابق با نظر حنفی‌ها و مالکی‌ها ده سال)، مالک آن مال

۳۳. معتزله مدعی بود که عقل بشر، بستر معتبری برای ایجاد احکام است، در حالی که ماتریدیه موضعی میانه اتخاذ کرده بودند. اکثر علما گرایش به موضع اول دارند، اما حنفی‌ها موضع دوم را برمی‌گزینند (کمالی، ۱۹۹۱).

۳۴. برای مشاهده تقسیم‌بندی مشابهی در حقوق غرب، ن ک به: کرزن (۱۹۷۹)

۳۵. منظور، قبول ایجابی است که متوفی در زمان حیاتش دریافت کرده بوده است. (م)

شناخته خواهد شد. لذا با اینکه مالک واقعی، صاحب حقی اخلاقی در ارتباط با آن مال است، دادگاه نمی‌تواند کاری برای او انجام دهد. همچنین اگر مدیون، حق داین را بر بازپرداخت دین انکار کند و دومی قادر به اثبات دعوای خود در دادگاه نباشد، دادگاه نمی‌تواند حق او را اعمال کند. اکثر موارد حق‌الله (مانند عبادات و کفاره‌ها) در این دسته می‌گنجند. از آنجایی که هیچ کس نه لازم است و نه اختیار دارد که اجرای آنها را مطالبه نماید، این حق‌ها اساساً غیرقابل دادرسی اند؛ هرچند که قاضی به صلاحدید خود می‌تواند کسانی را که حق‌الله را به طور جدی مورد غفلت قرار می‌دهند، تعزیر نماید. حق‌های بدون صاحب، مانند وقف بر فقرا و نیازمندان نیز در همین گروه قرار می‌گیرند.

در مقابل، حق‌های قضایی قابل رسیدگی در دادگاه شرع هستند. برخی نمونه‌ای این حق‌ها عبارتند از حق دائن بر تقاضای پرداخت دین توسط مدیون و حق زوجه بر پرداخت نفقه توسط زوج (ابوسنه ۱۹۷۱؛ الموسوعة الفقهية ۱۹۸۷).

برخلاف نظر مفسران غربی که می‌گویند شرع تفکیکی میان قانون و مذهب نمی‌گذارد، شرع آشکارا چنین تفکیکی را در ارتباط با موضوع حق به رسمیت شناخته است. حق‌ها و وظایف قانونی، از حق‌ها و وظایفی که مطلقاً دینی هستند، تفکیک شده اند. تفکیک مشابهی را می‌توان در مفهوم عامتر حکم یافت: شرع، حکم اخلاقی (مندوب، مکروه و مباح) را از حکم قانونی (واجب و حرام) تفکیک می‌کند. این تقسیم‌بندی بر این مبنا صورت می‌گیرد که چه چیز قانوناً قابل اجراست و چه چیزی تنها جنبه توصیه‌ای اخلاقی دارد. موارد سه گانه احکام اخلاقی، تنها دارای جنبه توصیه‌ای دانسته شده اند: مباح خنثی است و مندوب و مکروه دوزیرگروه دیگر حکم اخلاقی هستند و بدین ترتیب، اینها قابلیت اجرای قانونی ندارند. دو عنصر گروه احکام قانونی، شامل محدوده بسیار محدودتری از رفتارها می‌شوند. بنابراین، توصیف شرع به عنوان یک «حقوق مذهبی» یا «نظام تکالیف مذهبی» و اظهار اینکه شرع تفکیک میان قانون و مذهب را به رسمیت نمی‌شناسد، با نکات فنی اندیشه حقوقی اسلامی مطابقت ندارد. شرع و مذهب در امور مربوط به اعتقادات و عبادات و همچنین در تعهد به ارزش‌های بنیادی، با یکدیگر مطابقت دارند، اما شرع به وضوح تفکیکی کارکردی میان قانون و مذهب را در حوزه‌ای وسیع به رسمیت می‌شناسد.

نگاهی به قرآن

در قرآن، مخاطب احکام عموماً افراد و جامعه مسلمانان هستند. هر دو گروه مورد امر، تحریک، تشویق و اخطار قرار گرفته و از انجام اموری ممنوع شده اند و این همه، با زبانی چند منظوره انجام شده است که لزوماً محدود به سبک حقوقی ای که ممکن است در یک کتاب مجموعه قوانین مورد استفاده قرار گیرد، نیست. احکام حقوقی قرآن معمولاً در قالب فرمان یا ممنوعیت بیان می شوند. حق ها و وظایف نیز به طور مستقیم یا غیر مستقیم در همین حوزه خلق می شوند. آن سه گروه دیگر احکام که ذاتاً غیر حقوقی هستند نیز، ممکن است حق ها و مسئولیت های اخلاقی ای ایجاد کنند که به نوبه خود مبنایی برای اجتهاد و تحول متعاقب یک حق یا ارزش اخلاقی به یک حق قانونی را فراهم آورند.

احکام قرآنی در اشکال گوناگونی ظاهر می شوند. به عنوان مثال، حکم مربوط به حق برخورداری از حریم خصوصی در قالب حکمی قطعی بیان شده است: «ای کسانی که ایمان آورده اید، به خانه های دیگران وارد نشوید، مگر اجازه طلبیده و بر ساکنانش سلام داده باشید. اگر کسی را در آنجا نیافتید، وارد نشوید تا به شما اجازه داده شود» (قرآن ۲۷: ۲۴). در اینجا، حقی سلبی به نفع ساکنان خانه ایجاد شده است که مطابق آن، نباید مزاحمتی توسط غریبان برایشان ایجاد شود. از آنجایی که ایشان حقی انحصاری (مالکیت) نسبت به خانه تحت تصرف خویش دارند، می توانند از دادن اجازه به کسانی که خواهان ورودند، خودداری کنند. این حق، به عنوان اختصاصی انحصاری شناخته می شود. بنابراین، متن به خلق حقی بنیادی بر حریم خصوصی، در قالب یک حکم ممنوعیت می پردازد. مخاطب این حکم، همچنین جامعه مؤمنین است، که خود می تواند نشان دهنده جهت گیری خاص اسلام در ارتباط با تعریف مفهوم حق، در جهت مذکور باشد.

بعلاوه، این حکم قرآنی به وسیله مقررات مربوط به ظن و تجسس تکمیل شده است که حاوی منضمات یا حق های انضمامی به حق اصلی «حریم خصوصی» هستند: «ای کسانی که ایمان آورده اید، از بسیاری از گمان ها پرهیزید، زیرا گمان در بعضی موارد گناه است. و تجسس نکنید و غیبت یکدیگر را ننمایید. به درستی که خداوند، بخشنده است» (۴۹: ۱۲). متن، حکمی قطعی در مورد غیرقانونی بودن تجسس را به مخاطب انتقال می دهد و به روشنی اعلام می کند که تنها برخی از انواع ظن و گمان ممکن است موجه و قابل چشم پوشی باشد. تجسس، فعالیت عینی و مادی و قابل اثبات توسط مدرک است و لذا موضوع مناسبی برای صدور یک حکم است، اما ظن این

گونه نیست. به همین دلیل است که زبان قرآن، فضایی برای انعطاف ایجاد می‌کند. بعلاوه، ظن منطقی که مبتنی بر سوء نیت نباشد بلکه به هدف جلوگیری از شر یا فعالیت مجرمانه‌ای انجام شود، می‌تواند به طور محدود مورد تأیید شرع قرار گیرد. اینکه حکم قرآن در خصوص حریم خصوصی و تجسس در قالب یک ممنوعیت بیان می‌شود، می‌تواند به این دلیل باشد که این حکم، یک حق سلبی ایجاد می‌کند و همچنین دلیل این امر می‌تواند افزودن تأکید بر حکم باشد، زیرا بطور کلی، نهی قطعیت و تحکم بیش‌تری از امر دارد.

علاوه براین، بیانات قرآنی «ما فرزندان آدم را کرامت دادیم» (۱۷:۷۰) و «کسی را که خدا جانش را محترم داشته است، نکشید، مگر به حق» (۱۷:۳۳)، متضمن حق‌های بنیادی فرد بر حیات و کرامت انسانی اند. به اضافه، در قرآن چنین آمده است: «کسی که یک شخص را بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته است، و کسی که به شخصی زندگی بخشد، گویی تمام نوع بشر را حیات بخشیده است» (۵:۳۰). حق بر کرامت انسانی همچنین در قالب نهی از قذف و عبارات مقابل، در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است (۲۴:۳): «مباد گروهی از شما گروهی دیگر را مسخره کند. و عیب یکدیگر را به رخ نکشید و یکدیگر را با القاب زشت بخوانید» (۴۹:۱۱).

قرآن در مورد حق کار و درآمد قانونی می‌گوید: «مردان حقی بر درآمد خود دارند و زنان حقی بر درآمد خود دارند» (۴:۳۲) و «ای کسانی که ایمان آورده اید، از بخش پاکیزه آنچه به دست آورده اید و از آنچه که ما از زمین برای شما خارج ساخته ایم، انفاق کنید» (۲:۲۶۷). در همین ارتباط، چنین آمده است: «و چون نماز تمام شد، در زمین پراکنده شوید و از فضل خداوند بطلبید» (۶۲:۱۰). نباید وقتی که نمازگزاران در مسجد می‌گذرانند، بیش‌تر از زمانی باشد که برای خواندن نمازِ مربوطه نیاز است، بلکه تشویق به کار کردن و کسب روزی شده اند.

قرآن و سنت حامی مفهوم مالکیت خصوصی اند: «و اموال یکدیگر را به باطل نخورید، مگر آنکه از طریق تجارت مشروع و رضایت دوطرفه باشد» (۴:۲۹؛ ن ک ۲:۱۸۸). بنابراین، تجارت، کار و معامله مشروع و مبتنی بر رضایت دو طرف، همچون ابزار اصلی کسب ثروت شناخته شده اند. کسب ثروت از طریق روش‌های قانونی مانعی ندارد. همین معنا، در قالب عکس آن نیز بیان شده است: «بگو چه کسی زینت‌های دنیا را که خداوند برای بندگان فراهم کرده است، حرام نموده؟ بگو آنها در این دنیا برای کسانی هستند که ایمان آورده اند» (۷:۳۲).

قرآن بر آزادی جابه جایی^{۳۶} صحنه می گذارد، خصوصاً زمانی که برای حفظ عقیده و اخلاق فرد لازم باشد (۴:۹۷؛ ۸:۷۲). هجرت و سفر به هدف حفظ تقوی، موضوع بسیاری از بیانات قرآنی است و ارزش آن، بطور کلی مورد تأکید قرار گرفته است. در واقع، هرگونه آزادی رفت و آمد، صرف نظر از هدف آن، مجاز شناخته شده: «او کسی است که زمین را برای شما رام گردانید، پس بر شانه‌های آن سفر کنید و از روزی‌های او بخورید» (۶۷:۱۵). به همین ترتیب، این اعلان قرآن که «اکراهی در دین نیست» (۲:۲۵۶)، تردیدی در اعتبار هنجاری^{۳۷} آزادی مذهب در اسلام باقی نمی‌گذارد.

قرآن در هیچ کجا فهرستی از حق‌ها و آزادی‌های بنیادی ارائه نمی‌کند یا تفکیکی رسمی میان حق‌های عادی و بنیادی نمی‌گذارد. سبک تشریع قرآنی، گاهی منتج به این می‌شود که متن مربوطه، صریح و شفاف نباشد، زیرا ممکن است به جای بیان حکمی معین، تنها بیانگر یک اصل کلی باشد. به همین دلیل است که معمولاً تفسیر و اجتهاد لازم می‌آید.

همچنین، مفاهیم قرآنی ممکن است از لحاظ شکل زبانی، در قالب یک دستور بیابند، در حالی که تنها متضمن یک توصیه یا اجازه هستند. تعیین دقیق اینکه آیا یک فرمان مشخص حاوی تکلیفی قضایی، توصیه یا صرف اجازه است یا اینکه متن یک حق یا وظیفه قانونی را به رسمیت شناخته، توسط زبان متن و اهداف و اصول کلی شرع تعیین می‌شود.

بررسی احکام قرآن نشان می‌دهد که متن همواره در ارتباط با اینکه حکم مربوطه از کدام دسته است (واجب، مندوب، مباح، مکروه یا حرام) صریح نیست. متن، گاهی صراحتاً از واجب یا حرام سخن می‌گوید، اما سه گروه میانی اینگونه مشخص نشده‌اند و اغلب از طریق زبان متن یا دلایل خارج از آن قابل فهمند. این طبقه بندی پنج گانه، اساساً توسط فقها بنا نهاده شده است؛ زیرا نمی‌توان آن را آشکارا در قرآن و سنت یافت. لذا این دسته‌ها از جهات مختلف قابل تغییر و تفسیرند. به طریق مشابه، اینکه یک حکم بیانگر حق‌الله، حق فردی یا ترکیبی از این دو است، اغلب امری تفسیرپذیر است. یک مجتهد ممکن است به این نتیجه برسد که یک حق مشخص، حق‌الله است، در حالی که ممکن است دیگری قادر به توجیه این امر باشد که حق مزبور جزء

36. Freedom of Movement

۳۷. normative validity: مقصود از اعتبار هنجاری، موجه بودن آزادی مذهب از نگاه اسلام، در برابر آزادی مذهب همچون یک امر واقع (fact) است: می‌توان تصور کرد که کسی در عمل و واقع، آزادی انتخاب مذهب خود را داشته باشد، اما این امر از نگاه اسلام موجه نباشد، یا برعکس. (مترجم)

حق‌های فردی است. علاوه بر آن، ممکن است برداشت آنها در ارتباط با درجه اهمیت هر یک از این حقوق تفاوت داشته باشد.

اگرچه فقها به تفصیل در خصوص دسته بندی حق‌ها بحث کرده اند، اما همچنان فضا برای پژوهش بیش‌تر باز است. به عنوان مثال، یک سؤال این است که ارتباط این حوزه با حقوق اساسی چگونه است؟ باعث خوشحالی است که بدانیم تا کنون پیشرفت‌هایی در این خصوص صورت گرفته است. در دهه‌های اخیر، برخی نویسندگان، کمیت‌ها و کنفرانس‌ها تلاش کرده اند که قانون اساسی یا سند حقوق^{۳۸} مدرنی بر مبنای حقوق اسلام تدوین کنند (عزّام ۱۹۸۱). به طور کلی، ایشان تقریباً در همه زمینه‌های حق‌های بنیادی با لحنی مثبت صحبت کرده اند. گرچه، واقعیت فقدان مشارکت مستقیم دولتی در تقریباً همه اعلامیه‌هایی که حاصل تلاش‌های مذکور بوده است، اعمال این حق‌ها را تا حدود زیادی در حد نظر باقی گذاشته و عملی شدن آنها موکول به حصول اجماعی کلی خواهد بود.

حقوق بشر و کرامت انسانی

حقوق بشر، نمود و ظهور کرامت انسانی و عدالت است زیرا مبنای آن، دستیابی به این اهداف است. حق ممکن است عینی یا شخصی، اخلاقی یا منفعت‌انگارانه^{۳۹} باشد اما تقریباً همیشه، در ارتباط با کرامت فرد و تکاپوی او برای یک نظم اجتماعی عادلانه است. حق‌های شهروندان در قوانین اساسی، عموماً بازتاب دهنده‌ای تعهد اجتماع به کرامت و ارزش فردی اند.

اینها، خواه منشورهای ملی باشند یا اعلامیه‌های جهانی، با سنن و ارزش‌های فرهنگی طرفداران خود آمیخته اند. مانند سنت‌های فرهنگی دیگر، غرب نیز زاویه دید خاص خود را به حقوق بشر دارد که همواره دیدگاه فرهنگ‌های دیگر را نمایندگی نمی‌کند. اعلامیه جهانی حقوق بشر^{۴۰} که بر مبنای سنت غربی - و عمدتاً سنت لیبرال پروتستان غرب - بنا شده است را نمی‌توان جهان شمول دانست، زیرا متمایل به ارزش‌های غربی است. همان‌طور که یک نویسنده گفته است، «این واقعیتی است که فرمول بندی کنونی حقوق بشر، تنها حاصل دیالوگ میان بخشی از فرهنگ‌های جهان بوده است» (پتیکار ۱۹۸۲). این است که حقوق بشر را می‌توان به پنجره‌ای تشبیه کرد که از خلال آن،

38. Bill of Rights

39. Utilitarian

40. Universal Declaration of Human Rights

فرهنگی خاص نظم عادلانه‌ای را برای افراد خود تجسم می‌کند.

چنین چشم اندازی، هنگامی که با ادعای انحصاری بودن همراه شود، اعتراض‌های به بار می‌آورد. نگاه غربی به حقوق بشر باید این مسئله را به رسمیت بشناسد که نوعی کثرت پنجره‌ها و دیدگاه‌ها در ارتباط با ماهیت این حقوق وجود دارد و باید هم وجود داشته باشد. برای مثال، یک کنفوسیوسی سنتی ممکن است موضوع حق و نظم را در نهایت مربوط به «منش خوب» بداند. غرب بر حق تأکید می‌کند و اسلام بر وظیفه. سنت غرب برای اجتناب از استبداد بر آزادی تأکید می‌کند، در حالی که تأکید اسلام بر تقوی و شرافت از رهگذر مراقبت اخلاقی است. اگرچه، همان طور که پنیکار اشاره می‌کند، «هیچ چیز نمی‌تواند مهم‌تر از تأکید بر و دفاع از کرامت بشر تلقی شود» (همان).

انتخاب کرامت و عدالت به عنوان هدف، رویکرد ما را به حقوق بشر غنی می‌کند، زیرا حق ذاتاً مفهومی مضیق و باریک است و ظرفیت انعکاس برخی ابعاد مهم مربوط به فرد را ندارد. به عنوان مثال، در خصوص مسئله سقط جنین، صاحب حق و صاحب وظیفه کیست؟ در ارتباط با سرپرستی صغیر، ولایت یک حق است یا یک وظیفه؟ جدای از مشکل تفکیک دو مفهوم حق و وظیفه، دفاع مهاجمانه از حق‌های فردی ممکن است متضمن آثار ناخواسته منفی یا ناعادلانه برای دیگران باشد، زیرا حق، لزوماً مسئله و امتیاز شخصی یک فرد نیست. لزوم حصول اجماع به جای رأی اکثریت، در بسیاری فرهنگ‌ها، دقیقاً مبتنی بر ماهیت جمعی حقوق بشر است.

علاوه بر اینها، بنظر می‌رسد که اجماعی بر معنای دقیق دموکراسی، همچون نظامی سیاسی، وجود نداشته باشد. همانطور که عنایت اشاره می‌کند، «هیچ شکلی از دولت نمی‌تواند شایسته صفت دموکراتیک باشد»، مگر اینکه بر پایه اصول و ارزش‌های متعددی بنا شده باشد که مورد احترام مردمند، مانند به رسمیت شناختن ارزش همه انسان‌ها، برابری ایشان در برابر قانون و احترام به نظم و قانون در جامعه (عنایت ۱۹۸۲).

لزوم احترام به کرامت فرد، چنان عینی و شفاف توسط قرآن (۱۷:۷۰۹) اعلام شده است که تردیدی باقی نمی‌ماند که کرامت انسانی یکی از اهداف اصلی شرع است. کرامت انسانی یکی از موضوعات اصلی قرآن را تشکیل می‌دهد و در موقعیت‌های گوناگون به آن اشاره شده است. قرآن مقام انسان را بالاتر از فرشتگان می‌داند و به انسان این افتخار را می‌دهد که خلیفه خداوند بر روی زمین باشد (۲:۳۰-۴). به فرشتگان گفته شد که در برابر آدم - آدم نوعی - سجده کنند. این برتری

اخلاقی بشر، سپس با ارجاع به برتری مادی او تکمیل می‌شود: «به درستی که ما انسان را در بهترین قالب آفریده ایم» (۹۵:۵). در جایی دیگر از قرآن (۳۳:۷۲)، بر شایستگی و قابل اعتماد بودن انسان از نظر خداوند تأکید شده است. همچنین، خداوند «آنچه را در آسمان‌ها و زمین است» (۴۵:۱۳) مسخر انسان گردانده. و در آخر، قرآن نهایت تأکید را بر قداست حیات انسان دارد، زیرا مَهَابَتِ کشتن یک فرد بی گناه را برابر با نابودی و قتل عام کل بشریت می‌داند (۵:۳۲).

این ادله در قرآن و جاهای دیگر، قطب (۱۹۵۴) و السباعی (۱۹۶۰) را بر آن داشته است تا به این نتیجه برسند که کرامت، حقی فطری متعلق به فرد فرد انسان هاست. کرامت فرد به خصوصیات شخصی یا موقعیت اجتماعی یا تمایزات نژادی یا قبیله ای او بر نمی‌گردد، بلکه به این دلیل است که او یک انسان است. همان طور که هر دو نویسنده می‌گویند، کرامت، حق مطلق هر انسانی است.

حق و عدل

شرع، متمایل به ادغام حق و وظیفه در مفاهیم فراگیر حق و حکم است. اجرای متوازن حق‌ها و وظایف، به نوبه خود، با نظر به معیار قرآنی «عدالت» صورت می‌گیرد، زیرا در قرآن، حق ضرورتاً با عدل ارتباط دارد. در واقع یکی از معانی قرآنی حق، «عدالت» است. واضح است که در همه نظام‌های حقوقی، عدالت با اجرای صحیح حق‌ها و وظایف ارتباط دارد. اما مسئله اصلی در اینجا، نوعی پیوند طبیعی میان حق و وظیفه از یک طرف و عدالت از طرف دیگر است؛ چیزی که خاص قرآن است و رویکرد توحیدی اسلام را از سایر نظام‌های حقوقی متمایز می‌کند.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، شرع در پی برداشتن تمایز میان حق و وظیفه یا تأکید بر دوگانگی و جدایی این دو مفهوم (چنان که رسم آشنای قوانین اساسی مدرن است) نیست. در قرآن، حق و وظیفه در عدالت ادغام می‌شوند و این امر طوری انجام می‌گیرد که هر یک از این دو مفهوم، در اصل، در ذیل دیگری مطرح می‌شود. قبلاً اشاره شد که حکم، هر دو مفهوم حق و وظیفه را در بر می‌گیرد. رابطه میان حکم و عدالت، رابطه بین وسیله و هدف است: حکم، وسیله نیل به عدالت است و اجرا و عملی کردن ظرفیت‌های دوگانه حق نیز، که هم حق و هم وظیفه را شامل می‌شود، بر مبنای عدالت صورت می‌گیرد. بنابراین اسلام در پی اجرای عدالت به واسطه اجرای احکام شریعت است که به نوبه خود، به معنی اجرای مناسب حق‌ها و وظایف می‌باشد.

تأکید فراگیر قرآن بر عدالت ثابت می‌کند که این ارزش، هم یک هدف بنیادی در اسلام و هم یکی از موضوعات عمده قرآن است. جهت تأکید بر این امر، قرآن اعلام می‌کند که هدف غایی دین و نبوت و وحی و هسته و ذات اسلام، عدالت است: «ما پیامبران خود را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان را نازل کردیم تا عدالت را میان مردم مستقر سازیم»^{۴۱} (۵۷:۲۵). عبارت «پیامبران خود» بیانگر این است که عدالت، هدف هدایت مذهبی مبتنی بر وحی در طول تاریخ بشر بوده است. نقطه قوت رویکرد قرآن به عدالت، عینیت و جهانشمولی معیارهایش است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با استحکام بر عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید، حتی اگر به زیان خودتان یا پدر و مادر یا خویشان شما و خواه علیه فقیر یا غنی باشد» (۴:۱۳۵)؛ «و مبادا دشمنی با گروهی، شما را از اجرای عدالت باز دارد» (۵:۸)؛ و «هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید» (۴:۵۸). قرآن همچنین به مسلمانان فرمان می‌دهد که نسبت به غیر مسلمانان عادلانه رفتار کنند، خصوصاً آنهایی که ظالم نیستند و علیه ایشان دست به رفتار متجاوزانه نزده‌اند (۸:۶۰).^{۴۲}

معیارهای عدالت در قرآن، هیچ‌گونه تبعیض را بر نمی‌تابد. این درجه بالا از عینیت را به سختی می‌توان در شرایطی به دست آورد که در آن، دوگانگی حق و وظیفه وضعیتی دو قطبی ایجاد می‌کند؛ زیرا تأکید بر اهمیت یکی نسبت به دیگری، باعث قربانی شدن عینیت عدالت می‌شود. رویکردی کامل و فراگیر نسبت به عدالت، نیازمند این است که حق‌ها و وظایف در ذات و جوهر عدالت ادغام شوند. در حال حاضر، بسیاری از قوانین اساسی مدرن انعکاس دهنده نوعی پذیرش کلی این تقسیم‌بندی دوگانه و تعهد - با درجات مختلف - به پابندی به تنها یکی از این دو رویکرد هستند. رویکرد توحیدی قرآن، متضمن نگاه به حق و وظیفه همچون دو مفهوم ماهیتاً ادغام یافته در عدالت

۴۱. اکثر مترجمین قرآن، عبارت آخر را ترجمه به مضمون مقابل کرده‌اند: «تا مردم به عدالت برخیزند». با توجه به متن عربی «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، ترجمه صحیح همین عبارت اخیر است. (مترجم)

۴۲. ظله (۱۹۹۱) سعی کرد دست به نوعی اولویت‌بندی در ساختار عقاید و ارزش‌های اسلامی بزند. اگر بنا بود سه ارزش با اولویت محض وجود داشته باشد، از نظر او این ارزش‌ها عبارت بودند از توحید، رساله (نبوت) و عدل (عدالت). به گفته او، این نظام اولویت‌بندی توسط خود او، مطابق صلاحیتی که بعنوان قاضی القضاات پاکستان دارد، و یکی دیگر از قضاات دیوان عالی پاکستان انجام شده است. این دو می‌گفتند که از آنجایی که عدالت چنین جایگاه بالایی در قرآن دارد، باید پیش از نبوت قرار گیرد. بنابراین، عدالت حق بنیادی هر کسی است.

این دیدگاه، مبتنی بر دکتربین الهیاتی معتزله است. ایشان در تقسیم‌بندی خود از اصول خمس، عدالت را پس از توحید قرار می‌دادند: توحید، عدل، الوعد و الوعد (اعتقاد به پادشاه و مجازات در آخرت)، المنزل بین المنزلین (اعتقاد به مرحله میانی بین اسلام و کفر و لذا میان بهشت و جهنم) و حسیه (امر به معروف و نهی از منکر) (پوزهره ۱۹۷۷). هنگامی که وحدت ریشه‌ای هدف را در مفاهیم عدل، حکم، حق و واجب به رسمیت بشناسیم، دیگر دلیلی برای اعتراض به تمایز کارکردی میان حق‌ها و تقسیم‌بندی آنها به دسته‌های گوناگون بسته به ماهیت یک حق مشخص و وزن و خصوصیات دلیلی ثبوتی (ایجابی) برای اثبات آن، باقی نمی‌ماند.

است که در عین حال نسبت به آن، مفاهیمی فرعی به حساب می‌آیند. بعلاوه، بین حق و عدالت رابطه‌ی این همانی برقرار نیست، که اگر بود عدالت می‌توانست مانند یک حق شخصی اسقاط شود. نگاه قرآنی به عدالت، به مراتب عینی‌تر است و از لحاظ مفهومی، از سوگیری در راستای منافع صاحب حق مبرا است (عمار ۱۹۸۹).

رویکرد اسلام به ایجاد توازن میان حق‌الله و حق فرد، عینی است، به این معنا که در پی حمایت از منافع فرد و جامعه به طور هم‌زمان، زیر مفهوم فراگیر عدالت است. بر خلاف گفتمان‌های فلسفی فردگرایی، لیبرالیسم و سوسیالیسم، شرع یکی را بر دیگری مقدم نمی‌شمارد. فلسفه اسلام، عدالت و لازمه آن، اتخاذ رویکردی یکپارچه و وحدانی به موضوع حق و وظیفه است (الدارینی ۱۹۸۴). در چارچوب کلی عدالت، تنظیم دقیق نسبت بین حق و وظیفه با هم، ممکن است تحت تأثیر مسائلی مانند ملاحظات مربوط به سیاست‌گذاری عمومی^{۴۳} و منافع (مصالح) عمومی نیز قرار گیرد، البته تا جایی که با چارچوب ارزشی قرآن مغایرتی نداشته باشد. لذا تأکید بر حق یا وظیفه، چنانچه منفعتی داشته باشد و بازتاب دهنده رویکردی وحدانی با عدالت باشد، موجب تصفیة بیش‌تر اجتهاد شود و نیل آسانتر به آمال مشروع اجتماعی را ممکن کند، امری پذیرفتنی است. به طور خلاصه، حق‌ها و وظایف در اسلام در مفهوم حکم جمع می‌شوند. این یکی شدن، به نوبه خود، در مفهوم قرآنی عدالت منعکس می‌شود و ریشه آن، فلسفه توحید و اعتقاد به آن است. برقراری توازنی صحیح میان حق‌ها و وظایف، توسط شرایط اجتماعی متغییر و بررسی این شرایط تحت چتر وسیع اجتهاد صورت می‌گیرد و این همه، می‌تواند باعث ایجاد دیدگاه‌های تازه در مورد آرمان عدالت شود و کارایی سازوکارهای اجرا و اعمال آن را افزایش دهد.

حق و حق‌های بنیادی

ریشه حق‌های بنیادی را می‌توان در آثار نویسندگان اروپایی قرون هفده و هجده میلادی در اروپا جست؛ آثار کسانی مانند لاک^{۴۴} و روسو^{۴۵} در باب حقوق طبیعی و تئوری اقتصادی laissez-faire. اصطلاح مبهم «حقوق طبیعی» توسط مهاجران اروپایی به آمریکا منتقل شد و در آنجا، ذیل قانون اساسی آمریکا و متمم‌های آن، اصلاح شد و صورت روشن‌تری پیدا کرد. قضات امریکایی به

43. public policy

44. Locke

45. Rousseau

تشریح این حق‌ها ادامه دادند و آن را بهبود بخشیدند. فعالیت آنها، سپس قوانین اساسی کشورهای گوناگون اروپایی و ژاپن را پس از جنگ‌های جهانی اول و دوم تحت تأثیر قرار داد. در سال ۱۹۴۸، مجمع عمومی سازمان ملل فهرستی متشکل از حدود سی حق بشر را که شامل حق‌ها و آزادی‌های بنیادی تر بود، به تصویب رساند (منیر ۱۹۷۵).

تمایز میان حق‌های بنیادی و سایر حقوق، هم از لحاظ محتوایی و هم از نظر خصوصیات، در معرض تغییر است؛ زیرا منعکس‌کننده ارزش‌ها و دیدگاه‌های جامعه‌ای خاص در مرحله‌ی خاصی از توسعه تاریخی و فرهنگی‌اش است. به عنوان مثال در حقوق غرب، بلکستون^{۴۶} ذیل بحث آزادی‌های شخصی، صحبتی از آزادی بیان نمی‌کند و قسمت‌های کلاسیک کار او در باب آزادی مطبوعات، در بخش مربوط به خطا^{۴۷} و افترا^{۴۸} آمده است. جایی که او بیش از همه به مبحث آزادی بیان نزدیک می‌شود، در بخش «حق اشخاص»^{۴۹} است که در آن حق شکایت بردن به پادشاه یا پارلمان جهت دریافت خسارت توسط مقامات عمومی را مطرح می‌کند (برنت ۱۹۸۵).

دایسی، در پژوهش کلاسیک خود بر روی قانون اساسی، تأکید می‌کند که حقوق انگلستان توجه اندکی به مفاهیمی چون آزادی بیان و مطبوعات نشان داده است. بر این اساس، می‌نویسد که «آزادی بحث و گفتگو. در انگلستان خیلی بیش از حق بیان چیزهایی نیست که یک هیأت منصفه، متشکل از دوازده نفر مغازه دار، گفتن یا نوشتن آن را مطابق مصلحت می‌انگارند» (Dicey ۱۹۶۴). عواقب این مسئله برای انتشار نظرات اقلیت و جریان‌های فرعی، تقریباً بکل نادیده گرفته شده است.

آنان که در مورد قانون اساسی نوشته اند، چند روش را برای تمیز دادن حق‌های بنیادی از سایر حق‌ها شناسایی کرده اند. واضح تر از همه، در چارچوب حقوق غرب و احتمالاً قوانین اساسی کشورهای مسلمان، رجوع به قانون اساسی و تعیین این است که آیا حق مزبور همچون حقی بنیادی بر شمرده شده و ثبت شده است یا نه. در کشورهای که قانون اساسی مکتوب ندارند نیز حق‌های

۴۶. Blackstone. حقوق دان، قاضی و سیاست مدار قرن هجدهم انگلستان، دانش آموخته و استاد دانشگاه آکسفورد، که آثار علمی او تأثیر مهمی در پایه گذاری حقوق مدرن انگلستان و ورود جدی مفهوم «حق» به ادبیات حقوقی این کشور داشته است. مشهورترین اثر وی: Commentaries on the Laws of England (مترجم)

47. wrongs

48. Libel

49. Right of Persons

50. Eric Barendit

بنیادی با رجوع به قواعد، عرف و رویه سابقه قابل شناسایی است که ممکن است برخی حق‌ها را دارای اهمیت اساسی برای ساختار و محتوای نظام حقوقی تلقی کند.^{۵۱}

تعیین یک حق به عنوان حقی اساسی، اغلب به این معناست که دادگاه^{۵۲} از لحاظ سیاسی وجود آن را امری ضروری برای وجود جامعه یا فرد و احساس کرامت و شخصیت آنها می‌داند. لذا دو دسته حق بنیادی وجود دارند که اغلب هم پوشانی دارند: آنهایی که مبتنی بر کرامت انسانی اند و آنهایی که بر پایه ملاحظات مربوط به سیاست‌گذاری اجتماعی قرار دارند. به عنوان مثال، احترام ما به حق انسان بر تامین امنیت جانی و همچنین حق او بر حریم خصوصی و آزادی بیان، مبتنی بر اصول اخلاقی است. اما دلیل ما برای احترام به حق‌های که جهت حفظ سلامت سیاسی جامعه تنظیم شده اند، مانند آزادی اجتماعات و مطبوعات، به خاطر سیاست‌گذاری اجتماعی است. اگر احترام ما به یک حق از نوع نخست باشد، آن حق را تنها در صورت وجود دلایل بسیار قانع کننده و تحت شرایط استثنائی می‌توان محدود کرد، در حالی که ممکن است حقی که بر اساس ملاحظات مربوط به سیاست‌گذاری اجتماعی بنا شده است، بر اساس میزان مطلوبیت سیاسی یا اجتماعی اش، کنار گذاشته شود یا تغییر پیدا کند. در هر کدام از این دو دسته، م‌توان سلسله مراتبی را تعیین کرد: حق حیات ممکن است بر حریم خصوصی اولویت داشته باشد، یا در قیاس با آزادی تجمع و مطبوعات، می‌شود حق یک مأمور پلیس برای حمل اسلحه را تنها یک حق معمولی ناظر به منافع اجتماعی انگاشت. هنگامی که حق‌های دسته نخست با دسته دوم ناسازگاری پیدا می‌کنند، به نظر می‌رسد که دادگاه باید دسته اول را بر دوم ترجیح دهد، زیرا به نظر می‌رسد که منافع اجتماعی و سیاسی را نباید به قیمت پایمال کردن احترام افراد به دست آورد (مُرفی ۱۹۸۴).

حق قانونی را زمانی می‌توان بنیادی اطلاق کرد که شامل یک حق یا ارزش اخلاقی بنیادی در قالب حقوقی باشد. حق‌های اخلاقی معمولاً زمانی بنیادی محسوب می‌شوند که اصول اخلاقی‌ای که بر آن بنا شده اند، اصول بنیادی نظام اخلاقی مربوطه باشد. لذا فلسفه حقوق در غرب، در ارتباط با اینکه ساختار ارزشی بنیادی حقوق چیست و چه چیزی را باید دارای خصوصیت بنیادی در ارتباط با نظام تلقی کرد و لذا شایسته بهره‌مندی از جایگاه بالاتری در نظام اولویت بندی ارزش‌ها

۵۱. به عنوان مثال، در حقوق انگلستان حق رأی و حق درخواست صدور قرار احضار به دادگاه جهت اثبات بی‌گناهی در صورت نبود دلایل کافی برای بازداشت متهم (habeas corpus). هر دو حق‌های بنیادی هستند که «توسط رویه دادگاه‌ها و تاریخ» به این عنوان شناخته شده اند، زیرا اعمال آنها، لازمه کارکرد مناسب قانون اساسی است (بریج و دیگران ۱۹۷۳).

۵۲. یا نویسندگان قانون اساسی (م).

دانست، دیدگاه‌های متفاوتی اتخاذ کرده است (مانند نظریه‌های حقوقی نفع‌گرا و فرد‌گرا و نظریه‌ی قرارداد اجتماعی).^{۵۳}

اکثر این نظریه‌ها ممکن است جنبه‌های مشترکی با موضوعاتی داشته باشند که رویکرد شرع به ارزش‌گذاری بر انواع حق را تعیین می‌کند. فقهای مسلمان، تقریباً سر این مساله اجماع دارند که یکی از اهداف و فلسفه‌های شرع، منفعت عمومی (مصلحه) است. منفعت عمومی، مقوله‌ای به شدت نفع‌گرایانه^{۵۴} است، با وجود اینکه در اسلام، خود تابع گروهی از ارزش‌های دیگر است.^{۵۵} یک اشتراک دیگر، موضوع حق‌های است که بر پایه اصول بنیادی اخلاقی بنا شده‌اند. گرچه، تفاوت اساسی در اینجا این است که شرع، در تعیین ارزش‌های حقوقی و اخلاقی، تابع مرجعیت وحی است. یک حق زمانی توسط شرع حقی بنیادی دانسته می‌شود که ریشه در احکام روشن و اصول اولیه/بنیادی قرآن و سنت داشته باشد. با اینکه هیچ عبارتی در قرآن صریحاً دلالت بر تمایز حق‌های بنیادی به عنوان دسته‌ای جداگانه نمی‌کند، اما قرآن حاوی مجموعه‌ای از اصول است که در سنت و همچنین در اجماع فقها مورد تکرار و تأیید قرار گرفته‌اند. این اصول، به خودی خود، نقشی بنیادی در اسلام و نظام حقوقی آن دارند. این اصول و باورها نفوذی فوق‌العاده دارند و بر تقریباً تمامی سطوح اندیشه حقوقی اسلامی و روندهای توسعه آن سایه افکنده‌اند.

تفکیک صوری میان حق‌های بنیادی و حق‌های عادی در شرع، با ارجاع به خود قرآن امکان‌پذیر است. حق‌هایی که مبتنی بر احکام صریح قرآنی هستند (مانند حیات، مالکیت، حریم خصوصی، جابه‌جایی، عدالت، کرامت شخصی، آبرو، برابری در برابر قانون و حق والدین بر فرزند) را می‌توان حق‌های قانونی بنیادی دانست. قرآن، همچنین به تشریح برخی اصول و هنجارهای می‌پردازد که به شرع هویت ویژه آن را می‌بخشد و تأثیر مهمی بر قواعد و تعالیم آن دارد. لذا اصول قرآنی‌ای چون حاسبه (امر به معروف و نهی از منکر)، امانه (امانت)، استخلاف و تعاون می‌توانند حجت لازم مبتنی بر متن قرآن را برای شناسایی بسیاری حق‌های بنیادی فراهم آورند، خواه حق فرد یا جامعه یا محیط زیست باشد؛ و خواه درون مرزهای سرزمینی یک دولت باشد یا ویرای آن.

قرآن حاوی اصولی است که توسط سنت نیز بر آن صحه گذاشته شده است، مانند رفع الحرج.

۵۳. بریج ۱۹۷۳ تئوری‌های کانت (Kant)، کلسن (Kelsen)، هارت (Hart) و راولز (Rawls) در مورد فلسفه حقوق را شرح داده است.

54. utilitarian

۵۵. برای ملاحظه مباحثی در باره مصلحت، ن ک به: کمالی (۱۹۸۸)

خود سنت، موضوعات بسیار دیگری را پیش می‌کشد که تقریباً همه زمینه‌های حقوق را در بر می‌گیرد. این موضوعات ضرورتاً حاوی حقی بنیادی نیستند، اما آنچه اهمیت دارد این است که حجت لازم برای شناسایی یک حق به عنوان حقی بنیادی و اساسی را فراهم می‌آورند. بعلاوه، قرآن و سنت ارزش‌های اساسی پنج‌گانه مقابل را به رسمیت می‌شناسند: حیات، دین، عقل، مالکیت و نسل. بسیاری از این اصول و هنجارها توسط فقها بعنوان قواعد کلی ای شناخته می‌شوند که بیانگر مقاصد (اهداف) شریعت در خصوص موضوعاتی با تنوع و گستردگی چشمگیر هستند. از این قواعد می‌توان به عنوان راهنمای یک نظریه اسلامی در باب حق‌های بنیادی بهره جست.^{۵۶}

لوکا (۱۹۷۵)، در مطالعه خود در زمینه حقوق بشر و آزادی‌های بنیادی در بخش عربی خاورمیانه، به این نتیجه می‌رسد که «متن قرآن در ذهن اعراب تأثیر جدی تری از اعلامیه‌های مندرج در قوانین اساسی رسمی ایشان دارد». بی اغراق همین وضعیت در کشورهای اسلامی دیگر نیز وجود دارد و قرآن، اثری عمیق بر افکار و رفتار همه مسلمانان دارد. قرآن را می‌توان منبع استوار حُجَّت دانست که بخشی از آن تفسیرپذیر است، اما احکامی قطعی و ساختار ارزشی بنیادی‌ای هم دارد که تغییرپذیر نیست. این استمرار ارزش‌ها، ویژگی غالب قرآن است. چنین است که مفهوم حق‌های بنیادی و شناسایی این حق‌ها در قرآن و سنت، تا جایی که بیانگر ضروریات شرع در این حوزه باشد، قابل پذیرش و توصیه است. همچنین، به آنها وجود خارجی و مشخصی می‌دهد که می‌تواند همچون معیاری جهت تعیین جایگاه یک حق، هنجار یا اصلی خاص در چارچوب کلی ارزش‌های قرآنی مورد استفاده قرار گیرد.

در خصوص ملاحظات مربوط به منافع عمومی، علما دسته‌بندی سه‌گانه‌ای ابداع کرده‌اند: منافع ضروری (ضروریات)، تکمیلی (حاجیات) و مطلوب (تحسینیات). منافع عمومی ضروری این گونه تعریف شده‌اند: منافعی که برای حیات ضروری‌اند و در فقدان آنها، نظم اجتماعی طبیعی فرو می‌ریزد. این منافع عبارتند از: حیات، دین، عقل، مالکیت و تبار. مطابق با یک نظر اقلیت، مورد دیگری را نیز باید به اینها افزود: کرامت (عرض). مطابق نظر اکثریت، این مورد ششم زیر مجموعه «حیات» است. از این منافع، به هر قیمتی باید محافظت نمود، زیرا جامعه در صورت به مخاطره انداختن آنها در معرض فروپاشی قرار می‌گیرد. یکی از وظایف اصلی حکومت در اسلام،

۵۶. تا کنون تلاش‌هایی توسط افراد و نهادهای گوناگون صورت گرفته‌است - مانند علمای مصر و پاکستان و شورای اسلامی اروپا (Islamic Council of Europe) - اما هنوز فضای بیش‌تری برای پژوهش بیش‌تر، جهت ارتقای تنوع و همچنین تعیین ارزش هر یک از حق‌های بنیادی در شرع وجود دارد.

حمایت از این منافع و ارتقاء و توسعه آنهاست. مورد بعدی، منافع تکمیلی است و پس از آن، منافع مطلوب و اموری که جنبه تزئینی برای جامعه دارند. این سه گروه منافع، معمولاً با یکدیگر رابطه متقابلی دارند، می‌توان آنها را مورد داوری ارزشی قرار داد و معمولاً در ارتباط با شرایطی که در آن تحت ارزیابی قرار می‌گیرند، متغیرند. به عنوان مثال، چیزی که در شرایطی خاص منفعتی تکمیلی است، ممکن است در شرایطی دیگر تعلق به گروهی از منافع داشته باشد که در جایگاهی بالاتر یا پایین‌تر قرار دارد. وسیله و روش حمایت از این ارزش‌های اساسی ممکن است بسته به شرایط، متفاوت باشد، اما اساس ساختار آنها قابل تغییر نیست.

برخی نویسندگان، منافع ضروری (مصالح الضروریه) در حقوق اسلام را متناظر با حق‌های اساسی (الحقوق الأصلیه) در حقوق اساسی مدرن دانسته‌اند. کار عماره (۱۹۸۹) را احتمالاً بتوان روشن‌ترین تلاش در این رابطه دانست. او گرایش به این دارد که ایده ضرورت را معادل با ایده حق‌های اساسی بگیرد. وی می‌گوید که شناسایی یک نظام ارزشی بنیادی در شرع، اتخاذ هرگونه تدابیری را که برای حمایت از این ارزش‌ها و فراهم آوردن لوازم توسعه مناسب آنها تعبیه شده است، توجیه می‌نماید. بنابراین، شرع مخالفی با این ترمینولوژی و دسته بندی ندارد، زیرا صرف نظر از جایگاه این ارزش‌ها، شرع مدافع آنهاست و حمایت از آنها را تأیید می‌کند.

این دیدگاه، اندکی با نظر اکثریت دانشمندان تفاوت دارد. مطابق رویکرد اکثریت، هر یک از حق‌های موجود در منابع شرع ارزشی علی حد ذاته دارد و به این حق به عنوان ادامه دکتین عدالت ویژه‌ای نگریسته نمی‌شود. شاید بتوان دسته بندی سه گانه منافع را بعنوان مبنایی برای دسته بندی حق‌ها و آزادی‌های بنیادی به طریقی مشابه به کار برد. اما به هر حال، همه این مسائل نشان می‌دهد که در شرع، کمبودی از لحاظ وجود حُجج و دلایل بنیادی لازم برای دفاع از این حق‌ها نداریم.

البته در ارتباط با حق‌های بنیادی، کوله باری از تجربه در کشورهای اسلامی دارای قانون اساسی وجود دارد. در قوانین اساسی، حق‌ها و آزادی‌ها اغلب به دو گروه اساسی و عادی تقسیم می‌شوند. اما از آنجایی که مشروطه خواهی، به عنوان یک جنبش سیاسی، پدیده‌ای غربی است که توسط حکومت‌های مسلمان پسا-استعماری و نو ظهور، مستقیماً به تقلید از غرب صورت گرفته است، این تجربه کشورهای اسلامی همراه با تلاش برای برقراری اتصال آن با میراث بومی اسلامی نبوده است. البته تأکید بر ریشه غربی این تجربه، لزوماً به معنی محکوم کردن آن نیست، بلکه تنها خطر فقدان

انسجام و عدم همزیستی طبیعی آن با میراث بومی را گوشزد می‌کند. در واقع، حفظ بسیاری از عناصر قوانین اساسی و در عین حال فرمول بندی آن در پرتو تعلیمات شرع، امری بسیار مطلوب است، زیرا باعث ارتقاء هماهنگی و انسجام تجربیات حقوقی و فرهنگی مسلمانان معاصر خواهد شد.

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد که توسعه بسیاری از ابعاد حق در حقوق اسلام، در فقدان تعریفی روشن از حق صورت گرفته است. گرچه، این نکته را نیز باید گوشزد کرد که فقهای مسلمان، از همان ابتدا به پردازش تعریفی از حکم شرع و تمامی عناصر گوناگون تشکیل دهنده آن دست زدند.^{۵۷} در این مقاله نشان داده شد که تمایل علما به سوی قرار دادن مفهوم «حق» ذیل عنوان وسیع تر «حکم» است. وجود تعریفی روشن برای حکم را می‌توان عاملی برای به تعویق انداختن رشد و نمو چنان تعریفی برای حق و همچنین مشوّق قرار دادن یکی در ذیل دیگری دانست. همچنین، حکم، ارتباط نزدیکتری با وظیفه (واجب) دارد تا با حق. حق و وظیفه، حتی اگر هم دو روی یک سکه واحد نباشند، اما قطعاً ارتباط متقابلی با هم دارند. اگرچه حق و وظیفه را نمی‌توان همیشه دو مفهوم متناظر دانست (زیرا وجود یکی بدون دیگری قابل تصور است)، اما با این حال حق‌ها و وظایف نامتناظر، حالت استثنائی داشته و اهمیت اساسی ندارند.^{۵۸}

مطابق تحلیلی که در این مقاله ارائه شد، در حقوق اسلام، حکم و واجب بر حق برتری نسبی دارند. اما این هرگز به این معنی نیست که حق را می‌توان کم اهمیت قلمداد کرد یا اینکه علما از بذل توجه ویژه به توسعه ابعاد گوناگون حق خودداری کرده باشند. علل (اسباب) حق، گونه‌های آن و طبقه بندی آنها، موارد استفاده و سوء استفاده از حق، اجراء حق (استیفاء الحق) و خاتمه حق (انقطاع الحق)، همگی به تفصیل توسط ایشان مورد توجه قرار گرفته‌اند.^{۵۹} همچنین، در پرتو مفهوم توحید، دیدگاه خاصی را در مورد رابطه حق و عدل طرح کردم و در خصوص ضرورت شناسایی

۵۷. این عناصر عبارتند از حاکم (قانون‌گذار)، محکوم فیه (موضوع حکم)، محکوم علیه (آنکه حکم علیه اوست) و خود حکم.

۵۸. اگرچه در فلسفه حقوق به تفصیل از ماهیت متناظر حق و وظیفه صحبت کرده اند، اما به نظر می‌رسد که وظیفه می‌تواند مستقل از حق وجود داشته باشد. این امر می‌تواند در حقوق اسلام مصداق داشته باشد، چنانکه بسیاری از واجبات که با عنوان عبادات طبقه بندی می‌شوند، لزوماً مبتنی بر حق خاصی نیستند. به طریق مشابهی، وظایف مربوط به حقوق کیفری، چه در حقوق اسلام و چه در حقوق غرب، بر اعضای جامعه اعمال می‌شوند بدون اینکه هیچ فرد خاصی حقی متناظر با آن وظیفه داشته باشد (دیبس ۱۹۷۶). از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که بیش تر حق به وظیفه وابسته است تا برعکس و لذا میان این دو، وظیفه مفهومی قوی تر یا مستقل‌تر به نظر می‌رسد.

۵۹. برای مشاهده جزئیات بیشتر، ن ک

حق های بنیادی به عنوان دسته‌ای جداگانه به بحث و بررسی پرداختم.

فیلسوفان حقوق در غرب در مورد اهمیت حق در مقایسه با وظیفه اختلاف نظر دارند. هوفلد (۱۹۶۴) اولین کسی نبود که توجه دیگران را به این مسئله جلب کرد که حق، مفهوم بسیار مبهمی است، اما اهمیت کار او در این بود که موضوع حق را بسیار بیش‌تر از اسلاف خود واکاوی و تشریح نمود. حق یک امتیاز است و از این لحاظ، در مقایسه با وظیفه که امر معینی است، مفهومی عام است. به شخصی که وظیفه ای دارد، باید به طور مشخص - و نه در قالبی کلی - گفته شود که چه کاری باید بکند یا نکند. اما حق حیات و مالکیت بسیار کلی است و می‌تواند با فهرست بلند بالایی از وظایف تناظر داشته باشد. بنابراین، تناظر حق با وظیفه‌ای مشخص همیشه امری روشن و بدیهی نیست، زیرا ارتباط این دو، با اینکه امری قطعی است، اما به همان اندازه که ممکن است روشن و مستقیم باشد، همان قدر هم می‌تواند دور و ضعیف باشد.

با توجه به این مسئله، متفکرین غربی دو نظریه در خصوص ارتباط حق و وظیفه مطرح کرده‌اند: یکی مدافع تقدم نسبی حق، همچون منشأ وظیفه است و دیگری با عنوان نظریه زائد بودن مفهوم حق^{۶۰} شناخته می‌شود: «اینکه ما از حق یا از وظیفه سخن می‌گوییم، در نهایت امری است که صرفاً به سبک یا زاویه دید ما بستگی دارد، زیرا با به کار بردن ادبیات مبتنی بر حق به جای وظیفه، چیز بیش‌تری دستگیر مخاطب نمی‌شود».^{۶۱} مفهوم «داشتن حقی علیه» را می‌توان با «داشتن وظیفه‌ای نسبت به» جایگزین کرد، بدون اینکه از ماهیت مبتنی بر رابطه متقابل^{۶۲} یا از محتوای هر یک، چیزی کم شود یا اینکه ماهیت و محتوای مزبور مورد انکار قرار گیرد. دلیل اینکه هر یک از دو مفهوم حق و وظیفه به واسطه یکدیگر شناسایی می‌شوند، احتمالاً رابطه متناظر این دو است.

60. redundancy of rights

۶۱. برای مشاهده جزئیات بیش‌تر در این خصوص، ن ک Stoljar (۱۹۸۴)

۶۲. منظور، این خصوصیت هر یک از دو مفهوم حق و وظیفه است که همواره با دو طرف یک دعوای فرضی یا واقعی سر و کار دارند: کسی که حق/وظیفه به نفع اوست و کسی که حق/وظیفه علیه اوست. (م)