

واکاوی مفهوم، مبانی و محدودیت‌های حق در قرآن کریم

مهدي بالوي*
مهناز بیات کمیته‌ی

چکیده

مفهوم حق از چالش برانگیزترین مفاهیم مورد بحث در حوزه اخلاق، حقوق و سیاست در اندیشه مدرن است. اهمیت این مفهوم تا آنجاست که مباحثات نظری‌ای که حول محور ارزش‌های بنیادینی چون آزادی، برابری و عدالت صورت می‌گیرد، همواره به زبان حق توسل می‌جوید. با این حال به کارگیری مفهوم حق، به سبب مناقشه‌آمیز بودنش، ناگزیر متضمن رویارویی با افکار و آرای متفاوت و گاهی متعارض بوده، مجال گسترده‌ای را برای تضاربات فکری و تعارضات نظری فراهم ساخته است. مفهوم مزبور تا اندازه‌ای چالش برانگیز است که به محض آغاز هرگونه بحث درباره آن، مباحثه‌ای چندوجهی درباره مفهوم، معنا، محتوا، مبانی توجیهی، صاحبان و قلمرو اعمال آن آغاز می‌گردد. بر این اساس در مقاله حاضر کوشیده‌ایم با اتخاذ رویکردی توصیفی، تحلیلی و تجویزی ضمن مطمح نظر قراردادن آیات متعدد کلام وحی، به تبیین معنای حق بپردازیم و بر همین مبنا ضرورت تفکیک میان دو مفهوم حق بودن و حق داشتن را بیان کنیم. افزون بر این تلاش کرده‌ایم از دو اصل خودآیینی و کرامت انسانی به عنوان مبانی موجه ساز ادعاهای حقوق بشری سخن بگوییم و مبانی مزبور را در آیات کتاب مقدس بجوییم. در پایان نیز به بررسی تفصیلی قلمرو اعمال حق و رویکردهای نظری درباره نسبت میان حق، مصلحت عمومی و اخلاق عمومی پرداخته‌ایم و به واکاوی آیات متعدد قرآن کریم در مورد موضوع بحث اهتمام ورزیده‌ایم تا روشن سازیم «بنیادین بودن» حق ملازمه‌ای با «مطلق بودن» آن ندارد.

واژگان کلیدی: حق، مفهوم حق، مبانی حق، تحدید حق، کرامت ذاتی، فاعلیت اخلاقی.

* دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران / نویسنده مسئول (mahdibalavi@ut.ac.ir).

** استادیار دانشگاه شهیدبهشتی (m_bayat@sbu.ac.ir).

مقدمه

گفتمان حقوق بشر که بر تفکیکی بنیادین میان دو مفهوم حق بودن و حق داشتن مبتنی است، در بستر اندیشه مدرنیته تکوین و تکامل یافته است. جوهر مدرنیته دموکراتیک، تفکیک میان حوزه های دولت و جامعه و تحدید قدرت دولت در برابر حقوق افراد می باشد. اساس فلسفی این رویکرد، باور به بهره مندی انسان از قوه تفکر و خرد است. خردمندی، ضامن آزادی فردی بوده، به موجب آن، شخص فقط در آزادی می تواند به حکم خرد خویش و آن گونه که می خواهد، زندگی کند (بشیریه، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱۹). در اندیشه مدرن، تضمین آزادی فرد در وجوه گوناگون، لازمه شأن انسان در مقام موجودی خردمند قلمداد می گردد. ایده احترام به شأن و کرامت انسان، محوری ترین ایده حقوق بشر است که ایجاد نظامی متشکل از حقوق و آزادی های فردی را به دنبال داشته است؛ براین اساس حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن محافظت از حقوق افراد در برابر نهاد حکومت بوده، کارکرد اصلی آن محدود کردن اقتدار حکومت در برابر شهروندان می باشد؛ فضایی که دولت را متعهد به پاسداری از حق ها می سازد:

اگرچه حقوق بشر در روابط میان افراد نیز مطرح می باشد، اما فضای غالب در گفتمان حقوق بشر، فضای تضمین و تأمین حق های اشخاص در برابر نهاد دولت است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

به رغم رواج به کارگیری مفهوم حق در گفتمان سیاسی و حقوقی معاصر، این پرسش که حق چیست، همواره یکی از دشوارترین و پیچیده ترین پرسش های مطرح در حوزه فلسفه سیاسی و حقوق بوده است. در یک برداشت، حق به آن دسته مزیت هایی اطلاق می گردد که انسان ها صرفاً از آن رو که انسان اند - و نه به جهت قراردادن در موقعیتی خاص یا برخورداری از شرایطی ممتاز - از آنها بهره مند می گردند (Gewirth, 1982, p.4)، ولی این برداشت به جهت اختلاف برانگیز بودن مفهوم حق، نیازمند نظریه ای توجیهی است؛ بدین ترتیب شناسایی هرگونه ادعا ذیل عنوان حق و تعیین حدود و دامنه اعمال حق، بیش و پیش از هرچیز بر این امر متوقف است که مفهوم پیچیده،

چندوجهی و مناقشه‌آمیز حق را چگونه معنا کنیم و بر چه مبانی توجیهی استوار سازیم. فراهم ساختن تصویری نسبتاً روشن و البته تکاملی و تجدیدشونده از مفهوم حق سبب خواهد شد شناسایی مصادیق بیرونی آن در زمینه‌های اجتماعی متفاوت، برای خرد جمعی مقدر و میسور شود و امکان تعیین قلمرو اعمال حق فراهم آید (Walderson, 1995, pp.575-585)؛ بنابراین بدون بررسی دقیق معنای حقوق بشر در دوره معاصر، زمانی فرامی‌رسد که شعله‌ور ساختن بحث حقوق بشر، نه شور و حرارت و نه بیم و نومیدی‌ای را برخواهد انگیخت. (Gearty, 2006, p.20). دفاع جانانه از حق‌ها، افزون بر ضرورت درک معنای حق، مستلزم شناخت واقعی محدوده حق‌هاست. براین اساس حامیان گفتمان حق باید شیوه‌های نوینی برای بیان باورهای تثبیت‌شده به کار گیرند و در بیان مفاهیمی که در برخورد با واقعیات زمانه مورد پرسش قرار گرفته‌اند، محتاط باشند. مدافعان حقوق فردی باید نشان دهند چرا حق‌ها می‌توانند «در عمل» به کار بیایند و چگونه نهادهای مربوط به حق، حتی آن‌هنگام که با دشوارترین چالش‌های اجتماعی روبه‌رو می‌گردند، می‌توانند کارآمد باشند. چنانچه مدافعان حقوق بشر می‌خواهند گفتمان حق در دوره معاصر به عنوان گفتمانی زنده و پویا به حرکت خود ادامه دهد، نیازمند آنند که امکان وجود نظریه‌های جایگزین درباره ماهیت حق را بررسی کنند و نیز «چالش‌های شک‌گرایانه» (Skeptical Challenges) درباره بنیادهای اخلاقی ادعاهای حقوق بشری (Douzinas, 2000, pp.163-168) را به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. باین حال باید توجه داشت میان بررسی جدی چالش‌های مذکور و گردن‌نهادن در برابر زیاده‌خواهی‌های بیش از اندازه آنها، تفاوت بسیار است (Judt, 2006, p.180). نظریه‌پردازان حق باید از تعهد ذهنی صرف به حقوق و آزادی‌های فردی با انکار مباحث مربوط به منفعت جمعی، به سمت فراهم ساختن مشروعیتی عقلانی برای ادعاهای حقوق بشری حرکت کنند (Lazarus & Goold, 2007, p.13)

براین اساس در مقاله حاضر، ضمن اتخاذ رویکردی توصیفی، تحلیلی و تجویزی کوشیده‌ایم با مطمح نظر قراردادن آیات متعدد کلام وحی، به سه پرسش اساسی در

حوزه فلسفه حق پاسخ دهیم. در این باره ارائه پاسخ به پرسش «حق چیست؟»، مستلزم ورود به حوزه تحلیل مفهوم، محتوا و ماهیت حق بوده، پاسخ گویی به پرسش «چرا حق؟»، متضمن تبیین مبانی موجهه حق است. همچنین پرداختن به این پرسش که «حق به چه میزان؟» به نوبه خود در گرو بررسی تفصیلی قلمرو اعمال حق و رویکردهای نظری در مورد نسبت میان حق، مصلحت عمومی و اخلاق عمومی است که همگی با واکاوی آیات متعدد قرآن کریم مورد بحث و مذاقه نظر قرار گرفته‌اند.

۱. تحلیل مفهومی حق

حمایت از حقوق بشر، بیش و پیش از هرچیز منوط به ارائه معنایی صحیح یا دست کم دیدگاهی روشن درباره چیستی و ماهیت حق است. هرگز نمی‌توان در دنیایی سرشار از منازعات بشری به تأمین و تضمین ادعاهای فردی ذیل عنوان حق امیدوار بود، مگر آنکه نخست، معنایی محصل از آن را ارائه کرد. این موضوع که بسیاری از افراد و نهادهای حکومتی به رغم دفاع لفظی از حق، به آسانی جواز نقض حق‌ها را صادر کرده‌اند و اقداماتی در جهت تحدید حقوق و آزادی‌های فردی به بهانه حفظ منافع جمعی انجام می‌دهند، از این واقعیت مهم سرچشمه می‌گیرد که به اصل مفهوم حق کمتر پرداخته شده است تا در یک فرآیند اندیشه‌ورزی و بحث و شنود، تصویری نسبتاً روشن و البته تجدیدشونده و تکاملی از مفهوم حق در خزانه خرد جمعی جامعه شکل گیرد؛ بر این اساس پاسخ گویی به این پرسش‌ها که «چرا حق؟» و «حق تا چه میزان؟» بدون پرداختن به پرسش بنیادین «حق چیست؟» مقدور نخواهد بود.

در جهت تبیین معنای حق، تفکیک میان دو مفهوم وصفی و هنجاری آن یعنی حق‌بودن (To be Right) و حق‌داشتن (To have Right) ضروری است. حق در ترکیب بودن - که در برابر باطل قرار می‌گیرد - به معنای ارزشی همان «خوب‌بودن» یا «به لحاظ اخلاقی مقبول‌بودن» است و از آن به عنوان «مفهوم قدیم حق» یاد می‌کنند، ولی حق در ترکیب داشتن - که در برابر تکلیف (اعم از مثبت یا منفی) - قرار می‌گیرد، به معنای «امکان انتخاب‌داشتن» و «توانایی گزینش‌گری» است و از آن با عنوان «مفهوم

جدید حق» تعبیر می‌کنند (راسخ، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹-۲۴۰).

به عبارت دیگر مطابق معنای قدیم حق: «برحق بودن یک اقدام یا تصمیم» مستلزم آن است که اقدام یا تصمیم مورد بحث، از منظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید باشد، ولی مفهوم جدید حق با معنای پیش‌گفته تفاوت دارد. در این معنا «حق داشتن»، «لزوماً» به مفهوم انجام عملی «خوب» یا «اخلاقی» نیست، بلکه به معنای تضمین حقوقی و سیاسی اصل تصمیم آزادانه فرد صرف‌نظر از محتوای اخلاقی آن است؛ در این صورت به نحو پیشینی، تضمینی برای مطابقت تصمیم یا اقدام فرد با اصول محتوایی نظام اخلاقی حاکم بر جامعه وجود ندارد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۲۷)؛ به همین دلیل امروزه ذیل معنای مدرن حق، از «حق به ناحق یا حق بر خطابودن» (The Right to be Wrong) سخن به میان می‌آورند (Waldron, 1981, pp. 21-39)؛ برای نمونه اگر شهروندان از «حق بر آزادی عقیده» (The Right to Freedom of Thought) برخوردار باشند، ممکن است در اجرای آن حق، تازمانی که به حقوق دیگران تجاوز نکنند، عقایدی را برگزینند که از دیدگاه نظام اخلاقی حاکم، مصداق «عقیده بد یا خطا» باشد و به همان اندازه نیز ممکن است موضع عقیدتی را اتخاذ نمایند که از دیدگاه نظام اخلاقی مزبور، مصداق «عقیده خوب یا صواب» است. آنچه امروزه به تئوری حق و حقوق بنیادین انسان‌ها مشهور است، حول معنای دوم یعنی «حق داشتن» می‌چرخد و وجه ممیزه نظام حقوقی و سیاسی مدرن قلمداد می‌شود (گلدینگ، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶-۱۸۸).

ارائه مفهوم وصفی از حق و به تبع آن تبیین حق بر خطابودن ممکن است بدو تعارض لاینحل آن با امر به معروف و نهی از منکر را به ذهن متبادر سازد، درحالی که با اندکی مذاقه نظر می‌توان اذعان داشت اساساً تضاربی میان مفاهیم پیش‌گفته وجود ندارد. درحقیقت بحث «حق بودن» عمدتاً به حوزه جامعه مدنی و نهاد اخلاق مرتبط بوده، بر ترسیم جامعه‌ای فاضله بر مبنای تعالیم ارزنده انسانی ناظر است. مطابق این اصل، نهادینه شدن دعوت به خیر و نهی از منکر به عنوان دو مورد از فروع دین مبین اسلام در اندیشه تشیع که در آیات متعدد کلام وحی مورد تأکید قرار گرفته اند، در

ساحت جامعه مدنی، کاملاً موجه و قابل دفاع به نظر می‌رسد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (توبه: ۷۱).

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران: ۱۰۴).

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (آل عمران: ۱۱۰).

الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (حج: ۴۱).

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلُلُهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُهُمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (اعراف: ۱۵۷).

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (اعراف: ۱۹۹).

درباره تحلیل مفهوم حق در معنای حق داشتن، بهترین نقطه آغاز، مفاهیم حقوقی بنیادین وسلی نیوکام هوفلد (Wesley Newcomb Hofheld) است (Fiorito & Vatiero, 2011, pp.199-222). اهمیت تحلیل مفهومی وی تا آنجاست که می‌توان بیان داشت هیچ تنوری جامعی درباره حق نمی‌تواند تفسیر بصیرت‌زا و نظام‌مند او درباره حق را مغفول بگذارد (ولمن، ۱۳۸۷، ص ۲۰۲/همو، ۱۳۹۲، ص ۴۵۹-۵۳۰). قرائت مزبور از مفهوم حق تا بدان اندازه مهم است که معمولاً مبنایی برای دیگر تحلیل‌ها به‌شمار می‌رود (ویکس، ۱۳۸۹، ص ۶۹). بر مبنای قرائت هوفلد، معنای واحدی از حق در متون حقوقی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر واژه حق در ذیل چهار مقوله مجزا مشتمل بر «حق - ادعا یا مطالبه» (Claim-Right)، «حق - امتیاز یا آزادی» (Liberty/Privilege-Right)، «حق - قدرت یا اختیار» (Power-Right) و «حق - مصونیت یا امنیت» (Immunity-Right) قابل طرح و بررسی است. باید اذعان داشت حقوق بشر

که اساساً حق‌هایی فردی یا قابل فروکاستن به حق‌های فردی‌اند، بیشترین قرابت را با «حق - ادعاها» یا «حق - مطالبه‌ها» دارند (Waldron, 1995, p.8). در واقع حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن حق - ادعاهای افراد در برابر دولت است؛ براین اساس کارکرد اصلی این نظام هنجاری، محدودکردن قدرت دولت در برابر افراد است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

۲. مبانی توجیهی حق

حقوق بشر به مجموعه امتیازات و شایستگی‌هایی اطلاق می‌گردد که آدمیان به دلیل انسان‌بودنشان از آنها بهره می‌برند؛ به عبارت دقیق‌تر، حق یک «استحقاق فردی» قلمداد می‌شود که با پشتیبانی قدرت سیاسی الزام گردیده، در مقابل ادعاهای جمعی متعارض تضمین می‌شود. این تأمین و تضمین، فارغ از شأن و موقعیت اجتماعی صاحب حق و محتوای ترجیح ناشی از اعمال حق و صرفاً به جهت انسان‌بودن انسان صورت می‌گیرد. در این معنا شأن انسانی فرد و جایگاه وی به مثابه موجود انسانی، توجیه‌کننده تضمین ترجیحات انتخابی او بدون مداخله در تعیین محتوای ترجیحات مزبور است، ولی مقصود از شأن انسانی فرد و جایگاه او به مثابه انسان، به‌طور دقیق چیست؟ به عبارت دیگر انسان بماهو انسان (انسان در مفهوم استعلایی)^۱ واجد چه ویژگی است که ترجیحات وی فارغ از محتوای اخلاقی برآمده از آن ترجیحات باید ذیل عنوان حق، تأمین و تضمین گردند؟

به نظر می‌رسد آن ویژگی که انسان را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد، برخورداری وی از نیروی خرد است. درحقیقت انسان به مثابه موجودی خردمند، قادر به اتخاذ تصمیم‌های ارزشی بوده، در نتیجه فرمانروای سرزمین خویش است. محوریت

۱. ازدیدگاه کانت، خودآیینی، کیفیتی ذاتی در افراد است که سلب یا نادیده‌انگاشتن آن در انسان استعلایی - یعنی انسان فقط از آن جهت که انسان است، بدون در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی او - به صورت انضمامی و صرفاً با ملاحظه موقعیت انسانی‌اش، به نفی «شخص بودن» وی منجر خواهد شد.

تفکرهای عقل‌گرایانه در سیاق اندیشه‌های فلسفی و سیاسی معاصر، به‌انضمام غلبه رویکردهای فردگرا، تعبیر «فاعلیت اخلاقی» (Moral Agency) را در جایگاه معادل مفهوم «گزینش‌گری عقلانی» (Intellectual Selectivity) قرار داده است (Schmidtz, 2006, p.115)؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد می‌توان بر خورداری انسان‌ها از توانایی اخذ تصمیم‌های ارزشی یا به‌تعبیر دیگر قدرت گزینش‌گری عقلانی را مبنای موجه‌ساز تضمین ترجیحات موردنظر افراد، صرف‌نظر از محتوای آن ترجیحات قلمداد کرد؛ براین‌اساس در مباحث آتی، هریک از مبانی پیش‌گفته به‌اختصار بررسی خواهد شد.

۲-۱. فاعلیت اخلاقی یا خودآیینی فردی؛ گزینش‌گری (شخص‌بودن) (Personhood)

مفهوم فاعلیت اخلاقی و به‌کارگیری آن در ادبیات فلسفی و سیاسی، به‌طور عمده در اندیشه مدرن ریشه دارد که همواره از اعتماد به عقل آغاز می‌شود. سوییّه فردگرایانه اندیشه مدرن در درون خود به صورت‌بندی مفهوم «سوژه» (Subject) می‌پردازد که معادل رایج آن در متون فلسفی و سیاسی امروز، «فاعل شناسا» (Agent) است. فاعل شناسا در توسعه «خود» اخلاقی، استانداردهایی از «خوب» و «بد» را که به مثابه راهنمای اعمالش هستند، برمی‌گزیند و در یک پروسه خودتنظیمی ذهنی به قضاوت و داوری ارزشی درباب رفتارهایش می‌پردازد. البته مخالفت‌هایی با نگرش کاملاً عقل‌مدار به داوری ارزشی فردی شده است که عمدتاً با توجه به نقش اثرگذار واقعیت‌های جاری زندگی اجتماعی، به انتقاد از محوریت‌دادن به نقش عقل فردی و استدلال‌های عقلانی محض پرداخته‌اند (Bandura, 2002, pp.114-116).

بنابراین انتخاب‌های فردی، تجلی عینی فاعلیت اخلاقی موجودات انسانی قلمداد می‌شوند. افراد انسانی به‌جهت بهره‌مندی از نیروی خرد، قادر به تصمیم‌گیری‌اند و می‌توانند از میان گزینه‌های خوب و بد، به انتخاب‌های ارزشی دست بزنند. پیداست شرط نخست برای فاعل اخلاقی‌بودن این است که فرد، خود به تصمیم‌گیری بپردازد یا

به بیان دیگر تصمیم از ناحیه خود او صادر شود.^۱ بر همین مبنا مداخله در انتخاب آزادانه فرد فقط به این دلیل که «این انتخاب، برای او بهتر است» یا «این انتخاب، او را خوشبخت‌تر می‌سازد» محل تأمل است (Mill, 2014, p.22). افزون‌براین تحقق فاعلیت اخلاقی مستلزم آن است که فرد، قدرت انجام و به منصف ظهور رساندن تصمیم خود را نیز داشته باشد؛ یعنی بتواند تصمیم اخلاقی خود را عملی سازد؛^۲ بنابراین فاعل شناسا کسی است که اهداف خود را انتخاب می‌کند و به تعقیب آن‌ها قادر است؛ برای این اساس «انتخاب کردن» (Choosing) و «پیگیری کردن» (Pursuing) هر دو برای فاعل قلمداد شدن موجودات انسانی ضروری‌اند (Griffin, 2001, p.5).

بدین ترتیب حقوق بشر، فاعل اخلاقی را موجودی حاکم بر سرنوشت خویش می‌داند؛ کسی که دست به انتخاب می‌زند، از میان گزینه‌های گوناگون، شقی را برمی‌گزیند و باقی را فرومی‌نهد (راسخ، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۳۷). تضمین شأن انسانی فرد یا به عبارت دیگر «شخص بودن انسان»، مشروط به تأمین امکان انتخاب‌گری و آزادی عمل اوست (Gandsman & Burnier, 2014, p.14). گزینش‌گری اخلاقی فرد در مقام فاعل در سیاق مباحث حقوق بشری، قرائت دیگری از اصل حمایت از خودآیینی فردی (Personal Autonomy) است. منظور از خودآیینی، تعبیری است که به وسیله کانت در معنای حاکم کردن قانون اخلاقی بر خود بیان شده است. از دیدگاه کانت، خودآیینی، یک کیفیت ذاتی در افراد است که سلب یا نادیده‌انگاشتن آن در انسان استعلایی، به نفع «شخص بودن» وی منجر خواهد شد. مفهوم خودآیینی، به توانایی فرد در انتخاب مستقلانه سبک زندگی اشاره دارد (Madhok, 2005, p.20). چنین تبیینی از مفهوم خودآیینی، به رویکرد فردگرایی اخلاقی (Moral Individualism) منتهی می‌شود؛ رویکردی که به موجب آن فرد مجاز است نه تنها به صورت بندی مفهوم موردنظر خود از هر آنچه زندگی خوب را می‌سازد، پردازد، بلکه در تبیین این ارزش‌ها و نگرش به

1. The Agent of Their Own Decision/ Choice.

2. The Agent of Their Own Act.

سبک زندگی مطلوب خود، نسبت به جامعه دارای مصونیت شود. البته باید گفت قطعاً فرد نسبت به نتایج عملی تصمیم و اقدام خود، مسئولیت اخلاقی، مدنی یا کیفری دارد و ناگزیر از پرداخت هزینه‌های مربوط به عمل خویش خواهد بود. خداوند متعال در آیات متعددی از کلام وحی به توانایی گرینش‌گری انسان‌ها و مختاربودن ایشان تأکید می‌ورزد. از جمله مهم‌ترین این آیات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء: ۱۵).

ذَلِكُمْ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (آل عمران: ۱۸۲).

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا (انسان: ۲-۳).

إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (انسان: ۲۹).

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (انعام: ۱۰۴).

ذَلِكُمْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (انفال: ۵۳).

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره: ۲۵۶).

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (بلد: ۸-۱۰).

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (حدید: ۲۵).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (رعد: ۱۱).

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (طور: ۲۱).

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا (كهف: ۲۹).

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَأْ (نبا: ۳۹).

در تکمیل این بحث باید خاطر نشان ساخت بی‌طرفی اخلاقی نظام مدرن حقوق بشر، به معنای عدم امکان ایجاد الزام قانونی برای هنجارهای اخلاقی نیست. در صورتی

که تأمین خیر عمومی در گرو تضمین حقوقی هنجار اخلاق متعارف باشد، می‌توان بدون نقض اصل بی‌طرفی اخلاقی، به تأمین و تحفیظ هنجار موصوف پرداخت.

۲-۲. کرامت ذاتی^۱ و برابری ارزشی

مفهوم حق در بادی امر، بر مبنای اصل خودآیینی فردی و فاعلیت اخلاقی قابل توجیه است. تردیدی نیست که بهره‌مندی همه انسان‌ها از نیروی خرد و در نتیجه خودآیینی، آنها را به موجوداتی که به تعبیر کانت «غایت در خویش» اند و «نباید» آنها را مورد استفاده ابزاری قرار داد، مبدل می‌سازد. شارح مقدس نیز در کتاب آسمانی قرآن کریم، اصل کرامت ذاتی موجودات انسانی را مورد تأکید قرار می‌دهد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰).

اصل کرامت ذاتی با صبغه حق‌محور آن در فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت ریشه دارد. کانت انسان را غایت امر مطلق می‌داند (Kant, 1993, pp.40-41). غایت مطلق و عینی نمی‌تواند محصول اراده ما باشد؛ زیرا محصول صرف اراده نمی‌تواند ارزش مطلق داشته باشد. غایت فی‌نفسه باید قائم به ذات باشد، نه چیزی که به‌وسیله ما حاصل شود (محمودی، ۱۳۸۶، ص ۹۶). اراده نیک، بی‌قید و شرط نیک است و ارزش مطلق دارد (قربان‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۹۱). این اراده خیر و عقلانی در هر موجود عقلانی حضور دارد؛ به‌تعبیردیگر مبنای اراده نیک، عقل است و هر چیزی که به‌عنوان مبنا و منبع خیر و ارزش مطلق است، خود ارزش ذاتی دارد؛ در نتیجه هر انسانی ارزش مطلق دارد؛ زیرا انسان به‌عنوان موجودی عقلانی، مبنای اراده نیک خویش است که ارزش و خیریت مطلق دارد (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۹).

۱. گفتنی است اصل کرامت ذاتی، اصلی تجویزی است؛ بدین معنا که مطابق این اصل «باید» با انسان به‌مثابه موجودی ذاتاً ارزشمند رفتار کرد؛ بنابراین واژه ذاتی در درون ترکیب کرامت ذاتی نباید باعث این خلط مفهومی و سردرگمی نظری گردد که گویی کرامت یک ویژگی وجودی است.

از دیدگاه کانت، کرامت، ذاتی انسان است؛ براین مبنا انسان از آن رو که واجد شعور است، از موجودات دیگر که کانت آنها را «اشیا» (Things) می نامد، متمایز است. از نظر وی، اشیا دارای «قیمت» (Price) بوده، در نتیجه «معادل» (Equivalent) یا مابه‌ازا دارند. از میان رفتن یک شیء می‌تواند با به دست آوردن شیئی با قیمت مشابه آن جبران شود، ولی «اشخاص» (Persons) دارای «حرمت» (Dignity) و «ارزشی منحصر» (Unique Value) به خود بوده، پس هیچ جایگزینی ندارند (Kant, 1961, pp.95-96).

اصل غایت مورد نظر کانت به ما فرمان می‌دهد هر انسانی را صرف نظر از اینکه چه کسی است و در چه موقعیتی قرار دارد، واجد ارزش نامشروط تلقی کنیم (Singer, 1996, p.279). اگر اصل غایت بودن انسان را بپذیریم، نخستین لازمه منطقی اش این خواهد بود که انسان‌ها از آن رو که انسان‌اند، به نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیحی ندارند و ارزش وجودی آنها یکسان است. چنین لازمه منطقی به معنای برابری ارزشی انسان‌هاست و اصل «برابری ارزشی» انسان‌ها را با آن می‌توان مترادف گرفت. چنانچه اصل غایت بودن انسان، به پرسش گرفته شود، در دفاع می‌توان گفت این امر، اصل یا مفهومی پیشینی در حوزه ارزش‌هاست؛ یعنی به نحو پیشینی آن را صادق می‌دانیم و برای اثبات آن استدلالی سلبی یا تدافعی ارائه می‌کنیم. در حقیقت کسی که اصل غایت را انکار می‌کند، ناگزیر مرتکب تبعیض ناموجه و ترجیح بلامرحج می‌شود؛ زیرا بر مبنای آن انکار می‌پذیرد که انسان‌ها از این رو که انسان‌اند و بدون نیاز به هیچ دلیلی، قابل ترجیح بر یکدیگرند. همچنین انکار اصل غایت، به پذیرش جواز وسیله قرارداد انسان برای رسیدن به اهداف دیگر انسان‌ها منجر می‌گردد که به نوبه خود به معنای جواز تقلیل انسان به ابزار، شیء‌انگاری و قابلیت مملوک شدن اوست (راسخ، ۱۳۸۸، ص ۳۸۸-۳۹۰).

باتوجه به مطالب پیش گفته این گونه می‌توان ادعان داشت که اندیشه و نهاد حق، بر مبنای ایده کرامت ذاتی و برابری ارزشی انسان‌ها که خود نتیجه پذیرش اصل خودآیین بودن موجودات عقلانی یعنی افراد انسانی است، استوار می‌گردد.

به عبارت دیگر بهره‌مندی انسان‌ها از نیروی خرد، آنها را به اتخاذ تصمیم‌های ارزشی قادر می‌سازد و تصمیم‌های مذکور از آن‌رو که از سوی یک موجود خردمند واجد ارزش ذاتی صادر شده است، فی‌نفسه ارزشمند بوده، صرف‌نظر از محتوای اخلاقی‌شان باید مورد احترام قرار گیرند.

۳. محدودیت‌ها

بنیادین بودن حق، به مفهوم بی‌حد و مرز و مطلق بودن آن نیست، بلکه بدین معناست که هرگونه محدودسازی حق و مقیدنمودن آزادی، نیازمند دلیل موجهه می‌باشد (Marshall, 2001, p.130). گاهی ممکن است این تصور پیش آید که تحدید و تقیید، فقط به حق‌های غیربنیادین اختصاص دارد و حق‌های بنیادین، مطلق و غیرقابل تقییدند، در صورتی که بنیادین بودن یک حق با مطلق بودن آن ملازمه ندارد و حق‌های بنیادین بی‌شماری مشروط و قابل تحدیدند. از میان حق‌های بنیادین فقط چند مورد مشخص مشتمل بر «حق برخورداری از رفتارهای انسانی»، «مصونیت از برده‌شدن»، «رهایی از شکنجه» و «حق بر آزادی اندیشه» را می‌توان به عنوان حق‌های بنیادین غیرقابل تقیید نام برد. حق‌های بنیادین دیگر مشروط بوده، تحت شرایطی قابل تحدیدند (قربان‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۴۲۳-۴۲۴).

امکان تحدید حقوق و آزادی‌های فردی از آن‌رو پذیرفته است که حق فقط بخشی حداقلی از اقتضائات عدالت در روابط بین‌انسانی است و قطعاً تمامی آن نیست. نهاد حق، ابزار تأمین کیان فردی بوده، در مقابل نهاد مصلحت نیز وسیله حفاظت از کیان جمعی است و بخش دیگری از اقتضائات عدالت در زندگی انسانی را مطرح می‌کند. عدالت در حقیقت با تأمین شخصیت فردی به وسیله نهاد حق و تضمین کیان جمعی با تمسک به نهاد مصلحت، میان این دو مفهوم مهم توازن ایجاد می‌کند.

عدم اطلاق حقوق و آزادی‌های فردی و امکان تحدید آنها در شرایط مشخص به وسیله اسناد بین‌المللی متعددی توجه و تصریح شده است. بند دوم ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر در این باره مقرر می‌دارد:

هرکس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، تنها تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون، منحصرأ به منظور تضمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران، رعایت مقتضیات عادلانه اخلاق، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.

همچنین بند سوم این ماده، محدودیت دیگری را نیز بدین ترتیب مطرح کرده است: «این حقوق و آزادی‌ها در هیچ حال نباید طوری اعمال شوند که با مقاصد و اصول سازمان ملل متحد مغایرت داشته باشند». در مجموع تعبیه محدودیت‌های کلی و مبهم مانند نظم عمومی یا اخلاق حسنه مبتنی بر وضع قانون در جامعه‌ای دموکراتیک در این اعلامیه، ممکن است موجبات تحدید ناموجه حق اشخاص را فراهم آورد. علاوه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر، بند سوم ماده هجده میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز اشعار می‌دارد:

آزادی ابراز مذهب یا عقیده را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود، مگر آنچه منحصرأ به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق حسنه و یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضروری است. ماده نوزده میثاق مزبور پس از تصریح بر ممنوعیت ایداء و اخافه شخص به سبب عقایدش و نیز حق آزادی بیان، در بند سوم مقرر می‌دارد:

اعمال حقوق مذکور در بند دو این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی شود؛ محدودیت‌هایی که در قانون مورد تصریح قرار گرفته و برای امور ذیل ضرورت داشته باشند:

الف) احترام به حقوق و حیثیت دیگران؛

ب) حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، بهداشت عمومی و اخلاق حسنه. همچنین به موجب بند اول ماده بیست میثاق مذکور: «هرگونه تبلیغ برای جنگ باید توسط قانون منع شود». در بند دوم ماده بیست نیز آمده است: «هرگونه توصیه و حمایت از خشونت و نفرت ملی، نژادی یا مذهبی که منتهی به تبعیض دشمنی یا خشونت گردد، باید بر اساس قانون منع شود».

در میثاق مورد بحث:

اولاً، برخلاف اعلامیه، شرط وضع قانون در جامعه‌ای دموکراتیک مورد تأیید قرار گرفته است.

ثانیاً، به نظر می‌رسد مفهوم تعرض به حیثیت دیگران را باید در کنار مفهوم حق بر حریم خصوصی مندرج در ماده هفده میثاق مذکور مورد توجه قرار داد و بر اساس آن حریم خصوصی، خانواده، خانه و مراسلات هیچ‌کس نباید مورد مداخله خودسرانه و غیرقانونی قرار گیرد و حمله و تعرض به آبرو و حیثیت دیگران نیز ممنوع است. براین اساس افشای جنبه‌های خصوصی افراد یا به‌کارگیری کلمات عرفاً توهین‌آمیز، مصداق آشکار تعرض به آبرو و حیثیت دیگران است. «حق بر حیثیت» بر اساس دکترین عدم تبعیض باید به‌طور برابر و فارغ از تفاوت‌ها برای همگان به‌رسمیت شناخته شود.

مواد ۱۲، ۲۱ و ۲۲ سند مذکور به‌ترتیب پس از به‌رسمیت‌شناختن حق عبور و مرور آزادانه و انتخاب آزادانه مسکن، حق تشکیل مجامع مسالمت‌آمیز و حق اجتماع آزادانه با دیگران، از جمله حق تشکیل سندیکا و الحاق به آن برای حمایت از منافع خود، عبارتی را که حاوی عوامل محدودکننده است، بدون هیچ‌گونه تغییری تکرار می‌کند: اعمال این حق نمی‌تواند تابع هیچ‌گونه محدودیتی باشد، مگر آنچه به‌موجب قانون مقرر گردیده و در یک جامعه دموکراتیک به‌اقتضای امنیت ملی، بهداشت عمومی، نظم عمومی یا برای حمایت از اخلاق عمومی و حقوق و آزادی‌های دیگران ضرورت دارد. علاوه بر موارد پیش‌گفته، ماده چهار میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز محدودیت‌هایی را که به‌موجب قانون برقرار شده است، تا اندازه‌ای که با ماهیت این حقوق سازگار بوده، مقصود از آن منحصرأ «توسعه رفاه عامه» باشد، مجاز قلمداد می‌کند.

از مواد مزبور به‌خوبی روشن است که در نظام بین‌المللی حقوق بشر، دولت‌ها حق دارند با تمسک به چند عامل مهم، حقوق و آزادی‌های فردی را محدود سازند. این عوامل عبارت‌اند از: احترام به حقوق، حیثیت و آزادی‌های دیگران، حفظ امنیت ملی، حفظ نظم عمومی، حمایت از اخلاق عمومی، حفظ رفاه عامه، صیانت از

بهداشت عمومی و

هنگامی که ملاحظات مذکور، وضع محدودیت‌هایی را بر حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان ایجاد کنند، آن محدودیت‌ها به‌طور متناسب و به حکم قانون برقرار خواهند شد (Meyerson, 2007, pp.802-806).

گفتنی است افزون بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین که به‌مثابه اسناد عام بین‌المللی حقوق بشر قلمداد می‌گردند، باید اذعان داشت که در بسیاری از اسناد عام منطقه‌ای حقوق بشر و نیز اسناد خاص حقوق بشر نیز شاهد وضع تحدیداتی مشابه برای مصادیق و صورت‌بندی‌های گوناگون حق‌های بشری هستیم^۱ (Zender, 2005, pp.507-533).

در نظام داخلی ایران نیز قانون اساسی در اصول متعددی محدودیت‌هایی را بر حقوق و آزادی‌های بنیادین افراد وارد کرده است. شاید بتوان مدعی شد اصل چهارم این قانون با بهترین بیان، امکان محدودسازی حق‌ها را پیش‌بینی کرده، مقرر داشته است: «هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله‌ی اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد». مطابق این اصل فقط در صورتی که اعمال و اجرای یک حق، تجاوز به منافع عمومی یا اضرار به دیگران را با خود به‌همراه داشته باشد، می‌توان آن را محدود ساخت (هاشمی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶-۲۰۰). از این اصل «اصل ممنوعیت سوء استفاده از حق» نیز مستفاد می‌شود.

گفتنی است با مراجعه به اصول دیگر قانون اساسی از جمله اصول ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۱۶۵ و ۱۷۵ نیز عوامل محدودکننده دیگری همچون اخلال به مبانی اسلام، موازین اسلام،

۱. در این باره برای مثال شاهد تعبیه محدودیت‌هایی برای «حق بر آزادی بیان» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حق‌های مدنی - سیاسی در برخی اسناد عام منطقه‌ای و نیز اسناد خاص حقوق بشری، به‌شرح آتی‌الاشعار هستیم (بند ۲ ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی تضمین و حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، بند ۲ تا ۵ ماده ۱۳ و بند ۱ تا ۳ ماده ۱۴ کنوانسیون امریکایی حقوق بشر، ماده ۹ و بند ۱ تا ۲ ماده ۲۷ منشور افریقایی حقوق بشر و خلق‌ها و بند ۳ ماده ۱۳ کنوانسیون بین‌المللی حمایت از حقوق کارگران مهاجر و اعضای خانواده آنها).

حقوق عمومی، مصالح عمومی، مصالح کشور، عفت عمومی، نظم عمومی و حقوق دیگران را می‌توان دید.

با ملاحظه تمامی اصول مذکور می‌توان به این نتیجه دست یافت که در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، عناصر ذیل می‌توانند اعمال محدودیت‌هایی را بر حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان توجیه نمایند: حفظ منافع یا مصالح عمومی، تأمین حقوق و آزادی‌های دیگران، حفظ نظم عمومی و اخلاق حسنه و رعایت مبانی اسلام.

براین اساس هرگاه اعمال یک حق به منافع یا مصالح عمومی آسیب برساند و حقوق و آزادی‌های دیگران را نقض نماید، مغایر با نظم عمومی یا اخلاق حسنه است یا اگر به مبانی اسلام خللی وارد کند، می‌توان آن را موقتاً محدود و مقید ساخت.

گفتنی است علاوه بر موارد پیش گفته گاهی شاهد وضع تحدیداتی مشابه برای مصادیق و صورت‌بندی‌های گوناگون حق‌های بشری در نظام‌های حقوقی کشورهای مختلف هستیم؛ برای نمونه شاهد تعبیه محدودیت‌هایی بر «حق بر آزادی مطبوعات» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حق‌های مدنی - سیاسی در بسیاری از کشورهای دنیا هستیم.

صرف نظر از نکاتی که درباره گستره تحدیدات و تزییقات نهاد حق به‌شرح پیشین ارائه گردید، باید اذعان داشت اساساً دفاع از ترجیحات متفاوت انسانی ذیل عنوان حق فقط در سایه‌سار توجه همزمان به انگاره‌ها و شاخصه‌هایی میسور است که به‌مثابه بافت و زمینه (Context) تبلور نهاد حق قلمداد می‌گردند. در این باره مؤلفه‌های مذهبی، گزینه‌های اخلاقی، ویژگی‌های فرهنگی، ضروریات تاریخی و... به‌عنوان مفاهیمی رکنی و بنیادین به‌شمار می‌آیند که نهاد حق فقط در صورت مطمح نظر قراردادن آنها می‌تواند متبلور گردد و کارکرد یابد. به‌عبارت دیگر تنها در فرضی می‌توان از منظر حق داشتن، ترجیحی را تضمین کرد که ترجیح مزبور با اقتضائات مذهبی، اخلاقی، فرهنگی، تاریخی و... جامعه‌تغایر و تعارضی نداشته باشد. روشن است در غیر این صورت اتکا به برداشتی تک‌بعدی، تک‌ساحتی و تک‌منظری درباره حق، به‌هیچ‌عنوان قابل دفاع نیست و به‌سبب تضاد با انگاره‌های پیش‌گفته، نمی‌تواند توجیه گردد؛ مثلاً در جامعه‌ای که نظم عمومی به‌دلایل متعدد فرهنگی و تاریخی بر هنجارهای دینی مبتنا یافته است و از جمله

ازدواج دو همجنس با یکدیگر را بر نمی‌تابد، دیگر نمی‌توان از ترجیح فرد مبنی بر ازدواج با همجنس خود ذیل عنوان مفهوم وصفی حق دفاع نموده، آن را توجیه کرد. آیات متعددی از قرآن کریم به روشنی بر ضرورت ازدواج دو جنس مذکر (نر) با مؤنث (ماده) تأکید ورزیده‌اند. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

فَانكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً
(نساء: ۳).

وَأَنْكُحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (نور: ۳۲).

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (روم: ۲۱).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً (نساء: ۱).

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا (اعراف: ۱۸۹).
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ
تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا
جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (نساء: ۲۴).

افزون بر این به نظر می‌رسد عدم قابلیت دفاع نظری از اموری چون شرب مسکرات، مرگ آسان (أتانازی) و... ذیل عنوان حق، به سبب مغایرت آشکار آنها با انگاره‌های مذهب حاکم بر جامعه، در این مسیر قابل ارزیابی باشد؛ برای نمونه آیات متعددی از کلام وحی، آشکارا بر ممنوعیت شرب مسکرات تأکید ورزیده‌اند. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَ
يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ الْغَفْوُ كَذَلِكَ بَيِّنَ اللَّهُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (بقره: ۲۱۹).
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (مائده: ۹۰).

إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَ
عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (مائده: ۹۱).

همچنین می‌توان به آیات متعددی از کلام وحی که به روشنی بر اراده مطلق خداوند سبحان در مورد تعیین زمان ممات (مرگ) انسان‌ها تأکید ورزیده‌اند و در نتیجه عدم جواز مرگ آسان را می‌توان از آنها آشکارا دریافت، اشاره کرد. از میان آیات موصوف می‌توان به موارد ذیل توجه کرد:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يَرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (زمر: ۴۲).
 هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (انعام: ۲).
 قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (سجده: ۱۱).
 الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل: ۲۸).
 الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل: ۳۲).

نتیجه

مفهوم حق به مثابه استحقاق فردی تضمین شده به وسیله نظام حقوقی، بر دو اصل فاعلیت اخلاقی و کرامت ذاتی استوار است. به موجب اصل مهم و قدرتمند کرامت ذاتی، تمامی انسان‌ها فارغ از موقعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... دارای شأن و ارزش برابرند و به نحو پیشینی بر یکدیگر ترجیحی ندارند؛ افزون‌براین اصل فاعلیت اخلاقی و خودآیینی فردی، مستلزم آن است که انسان‌ها در تعیین سرنوشت خود و اداره حیات فردی خویش آزاد باشند و مانعی بر سر راه اجرای تصمیمات آنها نباشد. هر دو اصل موجهه ساز مزبور در آیات متعددی از کلام وحی مورد تأکید شارع مقدس قرار گرفته است؛ باین حال مفهوم حق، استحقاق فردی تضمین شده و حداقلی است که در برابر ادعاهای متعارض جمعی از جمله اخلاق عمومی و مصلحت حیات جمعی مطرح می‌گردد و با استفاده از نظریه عدالت پشتیبان آن، با ادعاهای مزبور متوازن می‌شود. براین مبنا هر چند تضمین اصل انتخاب آزادانه فردی، صرف‌نظر از محتوای

اخلاقی ناشی از آن به وسیله نهاد حق، لازمه حفاظت از شأن و جایگاه انسان در مقام موجودی خردمند است، ولی این امر هرگز به معنای حمایت مطلق و بی چون و چرا از حق نیست. به همین دلیل امکان محدودسازی قلمرو اعمال حق به دلیل و بر مبنای اخلاق عمومی و خیر جمعی در تمامی اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به تأسی از اراده مصرح شارع مقدس در آیات متعدد قرآن کریم، به تحدید دامنه اعمال و اجرای حق پرداخته است.

منابع

۱. بشیریه، حسین؛ تاریخ اندیشه های سیاسی قرن بیستم: لیبرالیسم؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۲. راسخ، محمد؛ «حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید»، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۲۲۹-۲۴۰.
۳. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ «حقوق بشر در جهان معاصر»، روزنامه اعتماد ملی؛ ش ۹۸۹، ۱۸ مرداد ۱۳۸۸، ص ۱۵.
۴. قربان‌نیا، ناصر؛ حقوق بشر و حقوق بشردوستانه؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.
۵. گلدینگ، مارتین پی؛ «مفهوم حق (۱): درآمدی تاریخی»، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷، صص ۱۷۹-۱۹۵.
۶. محمدرضایی، محمد؛ تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت؛ تهران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۷. محمودی، سیدعلی؛ فلسفه سیاسی کانت؛ اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق کانت؛ تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
۸. ولمن، کارل؛ «مفهوم حق (۲): سهم هوفلد»، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۷، صص ۱۹۷-۲۴۹.
۹. ولمن، کارل، «مفهوم حق (۳): فراتر از هوفلد»، حق و مصلحت (مقالاتی در

- فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش؛ ترجمه محمد راسخ؛ ج ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲، صص ۵۲۸-۴۵۹.
۱۰. ویکس، ریموند؛ فلسفه حقوق؛ ترجمه فاطمه آبیاری؛ تهران: نشر رخداد نو، ۱۳۸۹.
۱۱. هاشمی، سیدمحمد؛ حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ج ۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۲.
12. Bandura, A., «Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency», **Journal of Moral Education**, Vol. 31, 2002.
13. Douzinas, C., **The End of Human Rights**, Oxford: Hart Publishing, 2000.
14. Fiorito, L. and Vatiéro, M., «Beyond Legal Relations: Wesley Newcomb Hohfeld's Influence on American Institutionalism», **Journal of Economics Issues**, Vol. 45, 2011.
15. Gandsman, A. & Burnier, D., «Can't you at least die with a little dignity? The right to die debates and normative dignity», **bioethiqueonline**. ca/3/8, 2014.
16. Gearty, C., **Can Human Rights Survive**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
17. Gewirth, A., **Human Rights: Essays on Justification and Applications**, Chicago: Chicago University Press, 1982.
18. Griffin, J., «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights», **Proceeding of the Aristotelian Society**, Vol. CI, 2001.
19. Judt, T., «Bush's Useful Idiots», **London Review of Books**, Vol. 28, 2006.



20. Kant, I., **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (trans.) H. J. Paton, London: Hutchinson, 1961.
21. Kant, I., **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (trans.) J. Ellington, US: Hackle Publishing Company, 1993.
22. Lazarus, L. and Goold, B. J., «Security and Human Rights: The Search for a Language of Reconciliation», **Security and Human Rights**, (eds.) L. Lazarus. L and B. J. Goold, Oxford: Oxford University Press, 2007.
23. Madhok, S., «Autonomy and human rights», **The Essentials of Human Rights**, (eds.) R. K. M. Smith and Ch. Van den Anker, London: Hodder Arnold, 2005.
24. Marshall, S. E., «It's Good to Talk?», **Proceeding of the Aristotelian Society**, Vol. CI (2) , 2001.
25. Meyerson, D., «Why Courts Should Not Balance Rights Against the Public Interest», **Melbourne University Law Review**, Vol. 31, 2007.
26. Mill, J. S., **On Liberty**, London: Adelaide University Press, 2014.
27. Schmitz, D., **Rational Choice and Moral Agency**, Cambridge: Duke University Press, 2006.
28. Singer, P., «Kant's Ethics of Duty», **Ethics**, (ed.) P. Singer, Oxford: Oxford University Press, 1996.
29. Waldron, J., «Rights», **A Companion to Political Philosophy**, (ed.) R. Goodin and P. Pettit, Oxford: Black Well, 1995.
30. Waldron, J., « A Right to DO Wrong», **Ethics**, Vol. 92, 1981.

31. Waldron, J., «Introduction», **Theories of Rights**, (ed.) J. Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1995.
32. Zender, L., «Securing Liberty in the Face of Terror: Reflection from Criminal Justice», **Journal of Law and Society**, Vol. 32, 2005.