

نسبت «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»

محمد جواد جاوید¹

محمد صادقی²

مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی³

(تاریخ دریافت: 1391/06/12 - تاریخ تصویب: 1391/08/29)

چکیده

رابطه «حق» و «تکلیف» رابطه‌ای وثیق و جدا ناشدنی است. این رابطه متقابل در هیچ حقی نمی‌تواند نباشد، مگر آن که مجازاً لقب «حق» گرفته باشد. همان‌گونه که «حقوق بشر» از «شهروندی» به نیکی قابل تفکیک است، «تکالیف بشری» از «تکالیف شهروندی» هم قابل تمییز است. با توجه به تمرکز مطالعات در خصوص حقوق، نوشتار حاضر با مفروض قلمداد کردن رابطه «حقوق» و «تکالیف» در هر نوع «حق» و «تکلیف» فردی و اجتماعی، به بررسی تکالیف دوگانه در این دو حوزه از «حق» پرداخته است. فرضیه این مقاله در پاسخ به چگونگی نسبت بین «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، آن است که همان ارتباط طولی که بین «حقوق طبیعی» و «شهروندی» حاکم است، به همان نسبت، بین دو نوع «تکالیف طبیعی» و «شهروندی» نیز حاکم است و علی‌رغم امکان تمییز و تفکیک میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، لازم است «تکالیف شهروندی» را در امتداد و دامنه «تکالیف طبیعی» تبیین و تفسیر نمود.

واژگان کلیدی: تکالیف طبیعی، تکالیف شهروندی، حقوق بشر، حقوق شهروندی.

1- نویسنده مسئول - دانشیار گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. Email: univiran@yahoo.com

2- دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

3- دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی دانشگاه امام صادق (علیه السلام).

مقدمه

مسأله تلازم بین «حق» و «تکلیف» در علم حقوق، هر چند در عرصه عمل حقوقی مشهود است، اما در فضای ذهنی علم حقوق هنوز مفهومی مبهم است. به نظر می‌رسد در دوران جدید با تکیه بر فراروان بر مفهوم «حق»، از «تکلیف» فاصله گرفته شده است و اساساً یکی از مهم‌ترین جلوه‌ها و ویژگی‌های دوران جدید، «حق‌مداری» یا «حق‌آگاهی» در برابر «تکلیف‌مداری» یا «تکلیف‌آگاهی» دوران قدیم است. لذا آن چه از نظر قوانین حقوق بشری مورد استناد قرار می‌گیرد، در بخش عمده‌ای ناظر به «حق» است و کمتر از «تکلیف» نامی به میان می‌آید؛ در زمینه «تکلیف» نیز آن چنان که می‌باید از «تکالیف طبیعی» و نسبت آن با «تکلیف شهروندی» سخنی به میان نیامده است. با توجه به این دلایل است که ضرورت تبیین و تطبیق نسبت «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» احساس می‌شود. البته می‌بایست توجه داشت که ارزش‌های «حقوق بشر» داعیه جهان‌شمولی دارند، ولی رکن پایه‌ای «شهروندی»، «تابعیت» است. همچنین، رابطه دو سویه «حق‌مدارانه» و «تکلیف‌مدارانه» است که وضعیت «شهروندی» را ایجاد می‌کند؛ یعنی روابطی ناشی از «حقوق بشر»، ماهیتی یک سویه و مطالباتی دارد و به همین مناسبت باید اذعان نمود که «حقوق بشر» و «شهروندی» دو روی یک سکه‌اند که تاکنون هر دولت یا اندیشمند معاصر بنا به کیاست، مصلحت یا سیاست تنها به نیم بخشی از آن نظر افکنده است.

امروزه به اقتضای پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی در عرصه‌ی بین‌المللی مناقشات جدیدی درباره مفهوم و رابطه «تکالیف طبیعی» و «شهروندی» و تفاوت بین آن‌ها مطرح شده است که عمده آن را بایستی حول محور «حق‌گرا» بودن دنیای معاصر و «تکلیف‌گرا» بودن انسان سنتی و تحول مفهوم حق در دنیای قدیم با جهان امروز و منشأ این دو طلب کرد، اما از آن جا که فلسفه «حق» و «تکلیف» مفاهیمی جدا از خود «حقوق» و «تکالیف بشر» است و از آن جا که انسان بما هو انسان دارای حقوقی است و این «حقوق» هم با «تکلیف» ملازمه دارد، می‌بایست صحت و سقم آن را از منظر هستی‌شناسی و جهان‌بینی

کشف کرد و عقل تجربیدی و تجربی، در این مورد تنها کاشفی معتبر محسوب می‌شوند و خود به تنهایی عامل تعیین و تقنین قلمداد نمی‌شوند.

بنابراین، علی‌رغم این که مفاهیمی چون «حق» و «تکلیف»، برای هر حقوقدانی آشنا و ملموس است، فقط آن دسته از «حقوق» و «تکالیفی» واجد ضمانت اجرا هستند که برخاسته از متون قانونی باشند. لذا، «در حقوق طبیعی و حقوق قانونی می‌توان از نوعی روابط متقابل حقوق و تکلیف سخن گفت که لزوماً در حقوق اخلاقی بدین صراحت یافت نمی‌شود» (جاوید، 1387، ص 124). با این وجود، «حقوق» و «تکالیف» ناشی از قواعد اخلاقی که در ذهن و وجدان احساس می‌شوند آن چنان زیاد و آمیخته با زندگی انسان‌ها است که غیرقابل اغماض است. رویه قضایی در کشورهای غربی این گونه تعهدات را تحت عنوان «تکالیف طبیعی» شناسایی نموده است. اهمیت این پدیده را می‌بایست در زیر بنای اخلاقی آن و نقش مهمی که در کاستن از خشکی قواعد حقوقی دارد، جستجو کرد. بی‌تردید هدف نهایی کلیه قواعد حقوقی، رسیدن به عدالت است و «تکالیف طبیعی» می‌تواند در انتقال این عدالت به جهان حقوق مؤثر باشد. اما یک قسم از «تکالیف» دیگری نیز متصور است که از توابع زندگی اجتماعی و مدنی قلمداد می‌گردد و می‌بایست از آن تحت عنوان «تکالیف شهروندی» نام برد. بدین سان، باید بیان داشت که «حقوق شهروندی» در واقع، حقوقی است که تابع «حقوق بشر» در مقیاس ملی است نه حقوق بشری که ناظر به حقوق هر فرد انسانی است؛ یعنی «حقوق شهروندی» در مقایسه با «حقوق بشر» به مثابه قرار گرفتن حقوق وضعی در مقابل حقوق طبیعی است. در حقیقت شرط ورود به حقوق شهروندی، مفروض دانستن بناهای حقوق بشری پیش ساخته است (جاوید، 1387، ص 137)؛ یعنی «حقوق شهروندی»، عصاره «حقوق بشر» مورد نظر است و در دل کلیات «حقوق بشر» جای گرفته است، به نحوی که شرایط زمانی و مکانی را در ارتباط با هر جامعه مد نظر دارد و همچنین عرصه‌ای کوچکتر را مد نظر دارد که در آن اختلافات در آداب و رسوم و نژاد و رنگ و منطقه

ممکن است، بسیار جدی تلقی شود به خصوص در زمانی که مصالح و منافع عموم در میان است و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است (جاوید، 1387، ص133).

علی رغم این که حقوق با تکالیف، رابطه متقابل دارند؛ زیرا متلازمند (مصباح یزدی، 1380، ج 9-8/2) اما حقوق بشر مطرح در غرب بر خلاف این قاعده عمل نموده و همواره انسان را محق و تکلیف را یک محدودیت، مانع و ضد ارزش قلمداد می‌کند. این نگرش اومانستی به که جای خدا، انسان را در کانون ارزش قرار می‌دهد، تا آن جا پیش می‌رود که قلمرو دین را بر اساس انتظار بشر از دین تعیین می‌کند، اما باید توجه نمود که توجه به حکمت حضرت پروردگار، آفرینش انسان‌ها غایت مند است. لذا «به موجب شریعت، حقوق بشر حاصل تعهدات بشر است، نه مقدم بر آن‌ها ما از تعهدات خاصی در برابر خداوند، طبیعت و سایر افراد بشر برخورداریم که حدود و گستره آن در شریعت اسلامی معین شده است» (Nasr, 1980, p.91).

بررسی‌ها حاکی از آن است که نیاز به یک نگرش جامع و به روز نسبت به مقوله «حقوق» و «تکالیف» شهروندی و نسبت آن با «حقوق» و «تکالیف» طبیعی ضروری است تا با در نظر گرفتن مقتضیات جهان معاصر تعریفی کارآمد از مفهوم «تکالیف شهروندی» و «تکالیف طبیعی» ارائه شود تا بتوان بدین پرسش، پاسخی قابل قبول ارائه نمود که نسبت میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» چگونه است؟ و آیا می‌توان آن‌ها را از یکدیگر تفکیک پذیر دانست؟ بنابراین، باید گفت که با توجه به این که، «تکالیف طبیعی» ناشی از طبیعت هر انسانی است که به موجب آن حقوقی بر اثر انسان بودن به آن‌ها اعطاء شده و مورد حمایت قرار گرفته است. همچنین، «تکالیف شهروندی» بر حسب مصالح جامعه قابلیت نسبت پذیری دارد و در واقع این سری از تکالیف، ناظر به مصالح جامعه برای ادامه حیات خود است، در این نوشتار سعی شده است با رویکردی توصیفی - تحلیلی به صورت گزیده از مفهوم «تکالیف شهروندی» و «تکالیف طبیعی» و تعامل و نسبت این دو با یکدیگر، به بررسی این فرضیه پرداخته شود که این دو مفهوم با یکدیگر پیوند و رابطه‌ای

تنگاتنگ دارند؛ بنابراین، نمی‌توان مبانی «تکالیف طبیعی» و «شهروندی» را از یکدیگر تفکیک نمود، بلکه «تکالیف طبیعی» منشأ و مقوم «تکالیف شهروندی» بوده و در حقیقت «تکالیف شهروندی» را می‌بایست در امتداد «تکالیف طبیعی» یافت. البته می‌بایست توجه داشته که بدون توضیح مقدماتی از مفاهیم مرتبط، فهم جهت آن چندان مقدور نیست؛ بنابراین، نوشتار حاضر جهت اثبات فرضیه مطرح خود به تبیین مفاهیم تحقیق، مفهوم و مبانی تکالیف طبیعی و شهروندی، مصادیقی از نسبت میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» و در نهایت با تبیین ویژگی‌های تمایز بخش «تکالیف طبیعی» از «تکالیف شهروندی» به آثار این تمایز می‌پردازد.

1. تبیین مفاهیم تحقیق

در مبحث آتی، از منظر مبانی اسلامی ضمن مفروض قرار دادن مواردی که در فوق ذکر شد، میزان انطباق و نحوه تلازم وجودی در تفکیک بین «تکالیف طبیعی» از «تکالیف شهروندی»، با توجه به تلازم وجودی «حق» و «تکلیف» بررسی می‌گردد؛ بنابراین باید به بازشناسی مفاهیم «حق» (1.1)، «تکلیف» (1.2)، «حقوق بشر» (1.3) و «حقوق شهروندی» (1.4) پردازیم.

1.1. مفهوم حق

در بیان معنای لغوی کلمه «حق»، برخی بر این باورند که این کلمه در اصل و ریشه لغت عرب به معنای «ثبوت» و «تحقق» است، بدین معنا که خود کلمه «تحقق» نیز برگرفته از ریشه‌ی «حق» است و وقتی می‌گوییم، چیزی تحقق دارد؛ یعنی ثبوت دارد (مصباح یزدی، 1380، ص 20؛ طریحی، 1085، ج 545/1؛ فیومی، 1405، ج 143/1؛ ابن منظور، بی‌تا، ج 49/10؛ فراهیدی، 1405، ج 7/3؛ راغب اصفهانی، 246/1412). برخی نیز «حق» را مطابقت و وقوع شیء در محل خویش می‌دانند. همان گونه که در ذیل آیه 7 از سوره انفال می‌گوید که حق آن است که شیء در موقع خود واقع شود و آن در تمام مصادیق قابل تطبیق است (قرشی، 1412، ج 159/2).

در معنای اصطلاحی از واژه «حق» در زبان فارسی و ادبیات حقوقی معاصر و به تبع آن از «تکلیف»، تقسیم‌بندی‌ها و تعابیر متعدد شده است؛¹ از جمله این تعاریف در بیان این مفهوم آمده است: «حقوق جمع حق است و آن اختیاری است که قانون برای فرد شناخته که بتواند عملی را آن‌جام و یا آن را ترک نماید» (امامی، 1371، ج 2/4)، «برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم در اجتماع، حقوق موضوعه، برای هر فرد امتیازاتی در برابر دیگران می‌شناسد و توانایی خاصی به او اعطا می‌کند که «حق» می‌نامند و جمع آن حقوق است و حقوق فردی نیز گفته می‌شود» (کاتوزیان، 1347، ج 5/1؛ کاتوزیان، 1383، ص 374). برخی حق را قدرتی که از طرف قانون به شخص داده شده باشد (جعفری لنگرودی، 1368، ص 216؛ مصطفی جمال و نبیل ابراهیم، 2002، ص 431؛ صراف و حزبون، 1985، ص 123).

در تعریف فلسفی از «حقوق» که جمع کلمه «حق» است، بیان شده است: «مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان، برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد» (جوادی آملی، 1375، ص 75)؛ بنابراین، منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده و براساس آن او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع شده و یا اولویتی برای او در قبال دیگران در نظر گرفته شده است و به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظفند این شئون را محترم شمارند و آثار تصرف او را بپذیرند و از این حیث برخورداری از حق، منوط به قدرت و تمکن نیست؛ بنابراین، برخلاف تکلیف که مشروط به چنین مواردی است، از این رو حق افراد عاجز و غیرموگلد نیز محفوظ است (مطهری، بی‌تا، ص 168 - 169).

1.2. مفهوم تکلیف

در زبان اهل لغت، «تکلیف» از ریشه «کلف» به معنای امر کردن به چیزی است که انجام آن دشوار باشد (طریحی، 1375، ج 115/5؛ جوادی آملی، 1385، ص 30). در تعریف فقهی

1- برای اطلاعات بیشتر تر ر.ک. به: کاتوزیان، 1386، صص 13-14؛ همچنین رک: سروش، 1379، صص 147-155؛ همچنین رک: بی‌گلدینگ، صص 184-185، در: راسخ، 1381.

این واژه چنین آمده است که «خطاب شارع به انجام دادن یا ترک کاری و یا تخییر بین آن دو و در اصطلاح شامل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه می‌شود» (هاشمی شاهرودی، 1426، ج 610/2). از تعریف تکلیف روشن می‌شود که متعلق تکلیف افعال مکلفان است که به آن «مکلف‌به» و به مخاطب تکلیف، «مکلف» اطلاق می‌شود و هر تکلیفی از تکالیف بندگان هم عقلی است و هم نقلی که هر دو از منابع شریعتند (فیاض لاهیجی، 1372، صص 346-347). در مخاطب تکلیف، علاوه بر شرایط خاص هر تکلیف، شرایط عام نیز - که در تمامی تکالیف معتبر است و از آن به اهلیت تعبیر می‌شود - باید وجود داشته باشد. این شرایط عبارتند از: بلوغ، عقل و قدرت.

بنابر تعاریف فوق، تکلیف نوعی الزام است که به فعل یا ترک فعل مربوط می‌شود و رابطه‌ای متقابل با حق دارد؛ به بیان دیگر هر حقی مستلزم تکلیفی و هر تکلیفی مستلزم حقی است؛ بنابراین، تکلیف را می‌توان این گونه تعریف نمود که خطاب شارع و قانونگذار به انجام دادن یا ترک کاری و یا تخییر بین آن دو است، به طوری که متعلق تکلیف افعال مکلفان باشد. با روشن شدن مفاهیم «حق» و «تکلیف» بدین نتیجه نائل می‌شویم که حق و تکلیف همواره با هم ملازم هستند؛ یعنی نمی‌توان حقی را ثابت کرد که در مقابل آن تکلیفی وجود داشته باشد و همچنین، نمی‌توان تکلیفی را بر عهده کسی قرار داد که حقی در پی آن وجود نداشته باشد.¹

1.3. مفهوم حقوق بشر

در بیان حقوق بشر، تعاریف متعددی آمده است که عبارتند از: «حقوق بشر حقوق مبتنی بر طبیعت هر فرد انسانی است» (جاوید، 1388، ص 32)، «حقوقی که به صورت خاص متعلق به هر فرد و ناظر به جوهر و هستی انسانی است» (Encyclopedia Britannica, p.137). همچنین برخی نیز بیان کرده‌اند که «حقوق بشر، حقوق بنیادین و پایه‌ای است که هر انسان

1- برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک.: مصباح یزدی، تابستان 1380، ص. 172؛ شیرازی، 1410، ق. صص. 243-244.

از آن جهت که انسان است، فارغ از رنگ، نژاد، زبان، ملیت، جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی و هر عنوان عارضی دیگر بر او، از خداوند دریافت کرده است» (باقرزاده، 1384، ص 5) و در نهایت بیان شده است که «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است» (فلسفی، 1375، ص 95)؛ بنابراین، حقوق بشر، حداقل حقوقی ثابت و یکسان است که برای همه افراد بشری در همه زمان‌ها و مکان‌ها، از طبیعت فطری انسانی برخاسته است و فارغ از هرگونه قید و شرطی است که هر انسانی به حکم انسان بودن دارا است.¹

1.4. مفهوم شهروند

با تحولات جامعه مدنی در دوران‌های مختلف تاریخی و طرح مفهوم حقوق بشر، مفهوم شهروند، دستخوش تحول قرار گرفته است. در فرهنگ‌های عمومی و تخصصی تعریفی از شهروند ارائه نشده است و قانون اساسی ایران نیز در هیچ کجا کلمه شهروند را نیز به کار نبرده است (محسنی، 1386، ص 158). ولی ظاهراً «شهروند ترجمه فارسی «citizen» است و از نظر لغوی به معنای کسی است که اهل یک شهر یا کشور باشد و از حقوق متعلق به آن برخوردار باشد» (صدری افشار و حکمی، 1369، ص 637). برخی واژه «شهروند» را مترادف با «ملت» قرار داده‌اند و بیان کرده‌اند، شهروند به «گروه انسانی که اعضای آن در اثر عوامل پیوند دهنده مادی و معنوی به یکدیگر وابسته گردند و نسبت به جماعت احساس تعلق کنند و سرنوشت خود را با سرنوشت سایر اعضا یکی بدانند»، گفته می‌شود (قاضی شریعت پناهی، 1375، ص 56) و به نظر می‌رسد، «شهروندی تقریباً به طور کامل بر حسب دارا بودن حقوق «در یک کشور معین» تعریف می‌شود» (غمامی، 1390، ص 309) و آن چه مسلم است این که مفهوم شهروندی و حقوق آن ارتباط تنگاتنگی با حکومت و دولت دارد.

1 - برای آشنایی بیشتر با دیدگاه غرب نسبت به حقوق بشر، ر.ک.: غمامی، پاییز 1387، ص 124؛ همچنین برای نظر به تعریف سازمان ملل متحد از حقوق بشر ر.ک.: United Nation, Human Rights, Zestions and Answere, 1948, at 4.

به نظر می‌رسد که «شهروندی» وقتی محقق می‌شود که همه افراد یک جامعه از کلیه حقوق مدنی و سیاسی برخوردار باشند و همچنین به فرصت‌های مورد نظر زندگی از حیث اقتصادی و اجتماعی دسترسی آسان داشته باشند و همچنین، شهروندان به عنوان اعضای یک جامعه در حوزه‌های مختلف مشارکت دارند و در برابر حقوقی که دارند، مسئولیت‌هایی را نیز در راستای اداره بهتر جامعه و ایجاد نظم بر عهده می‌گیرند. شناخت این حقوق و تکالیف نقش مؤثری در ارتقاء مرتبه شهروندی و ایجاد جامعه‌ای بر اساس نظم و عدالت دارد.

1.5. مفهوم حقوق شهروندی

با توجه به مفهومی که از «شهروند» بیان شد (1.4)، در خصوص مفهوم «حقوق شهروندی» تعاریف متعددی ذکر شده است که این مفهوم «بیانگر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است» (غمامی، 1390، ص 309) به دلیل فراوان بودن نظریات و خارج بودن فرصت نوشتار از ذکر همگی تعاریف ارائه شده، تنها به ذکر برخی تعاریف اشاره می‌شود:

«حقوق ناشی از قانون اساسی هر کشوری است که بر اثر رابطه شهروندی یا اقامت افراد در کشور خاصی به آن‌ها اعطاء شده و مورد حمایت قانون اساسی قرار گرفته است» (آفنداک، 1385، ص 51)، «بخشی از حقوق اساسی است که در برگیرنده کلیه حقوق مدون و مصوب در قوانین اساسی گوناگون کشورها بر شالوده موازین حقوق بشر است» (مهدی‌پور، 1385، ص 161)، «مجموعه وسیعی از حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که در کنار آن تکالیف و وظایف شهروندان در قبال دولت را مورد توجه قرار می‌دهد» (محسنی، 1386، ص 160)، «به رابطه بین شخص و حکومت اطلاق می‌شود، به نحوی که شخص به واسطه اثبات وفاداری خود را نسبت به حکومت، متقابلاً مستحق حمایت حکومت می‌باشد» (Encyclopedia Britannica, 1991, 3/332).

در تکمیل تعاریف فوق، باید بیان نمود که «در حقوق شهروندی انسان به مثابه شهروند باید از حقوقی سخن بگوئید که ناظر به این زائیده شدن در جامعه و در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است و دولت به مثابه شخصیتی حقوقی اکنون محور ترسیم حقوق شهروندان و متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌ها است» (جاوید، 1387، ص 31). این حق بر محور دو اصل طلایی وفاداری به آرمان‌های جمعی و کار مثبت، شکل می‌گیرد و در نهایت حکومت و دولت است که نمایندگی این سعادت جمعی را بر عهده دارد (همان، ص 88)؛ بنابراین، حقوق شهروندی در جایی مطرح می‌شود که حقوق بشر قرار است در درون یک جامعه مدنی با در نظر گرفتن اولویت‌های زندگی اجتماعی، ذیل حکومت خاص و در سرزمین خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود بگیرد. (همان، ص 27) و در مقام تمثیل، حقوق شهروندی به مثابه درختی است که ریشه آن را منابع (خدا، طبیعت و قوانین طبیعت) تشکیل می‌دهد؛ تنه و شاخه‌های آن مبانی حقوق بشری (حقوق طبیعی، حقوق بنیادین، حقوق اساسی) هستند و در نهایت میوه و ثمره آن را مواد این حقوق (قوانین شرعی و موضوعه، قوانین اساسی، قوانین عادی و آیین نامه‌ها) می‌توان نامید (همان، ص 104).

2. مفهوم و مبانی تکالیف طبیعی و شهروندی

در امتداد بحث از «حق» و «حقوق» با مفاهیم «تکلیف» و «تکالیف» نیز مواجه می‌شویم؛ بنابراین، در پرتو روشن شدن مفهوم «حق»، مفهوم «تکلیف» نیز مشخص خواهد شد. آن چه در این مبحث ارزیابی می‌شود، در واقع صرفاً بحث از «تکلیف طبیعی بشری» و «تکلیف شهروندی» و بررسی این دو مفهوم است که با نظر به مفهوم «حق»، «تکلیف»، «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی» بدان نایل خواهیم شد. بنابراین، در حقوق طبیعی و حقوق قانونی می‌توان از نوعی روابط متقابل حقوق و تکالیف سخن گفت که لزوماً در حقوق اخلاقی بدین صراحت یافت نمی‌شود (همان، ص 134).

از آن جا که در مفهوم تکلیف بیان شد (1.2)، که تکلیف، خطاب شارع و قانونگذار به انجام دادن یا ترک کاری و یا تخییر بین آن دو است، به طوری که متعلق تکلیف افعال مکلفان باشد، لذا با نظر بدین مفهوم و تلازم حق و تکلیف، می‌بایست به تبیین مفاهیم تکالیف طبیعی (2.1)، تکالیف شهروندی (2.2) و مبانی فکری تکالیف طبیعی و شهروندی (2.3) پردازیم.

2.1. مفهوم تکالیف طبیعی

از آن جا که «حقوق بشر»، ریشه در «حقوق طبیعی» دارد و «حقوق طبیعی» نیز ریشه در «قوانین طبیعی» دارد، هر گاه که سخن از حقوق بشر به میان می‌آید، مراد حقوق انسان به عنوان اشرف مخلوقات عالم است و در نتیجه مراد از حقوق طبیعی، در درجه نخست، حقوق طبیعی انسانی است؛ بنابراین، مطابق اصل تلازم حق و تکلیف، تکالیف طبیعی را می‌توان این گونه برشمرد که این تکالیف ناشی از طبیعت هر انسانی است که به موجب حقوقی که بر اثر انسان بودن به آن‌ها اعطاء شده و مورد حمایت قرار گرفته است.

2.2. مفهوم تکالیف شهروندی

در تکلیف شهروندی انسان به مثابه «شهروند» باید به تکالیفی عمل نماید که این تکالیف در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است و دولت به مثابه شخصیتی حقوقی، نماینده مشروع و مقبول آن اجتماع است که نقشی محوری در ترسیم آن تکالیف دارد؛ بنابراین، تکلیف شهروندی به تکالیفی اطلاق می‌شود که ناشی از قانون اساسی هر کشوری است که بر اثر رابطه شهروندی یا اقامت افراد در کشور خاصی بر آن‌ها تحمیل شده و واجد ضمانت اجرای قانونی قرار گرفته است.

2.3. مبانی فکری تکالیف طبیعی و شهروندی

اهمیت بحث از مبادی و مبانی «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»، فقدان نوشته‌ای کامل در این زمینه است و همچنین، ناهمگونی برخی گفته‌ها در این باره، سبب شده است

تا گفتاری مستقل جهت تبیین آن اختصاص داده شود؛ چرا که تصور پیش زمینه‌های تداعی نزاع در مورد نسبت و رابطه تکلیف طبیعی و شهروندی، ابتدا به مبانی فکری این تکالیف باز می‌گردد. بحث از مبانی تکالیف در حقیقت، بحث و تحقیق پیرامون منشأ الزام آن‌ها است. به بیانی دیگر، اصولاً این مبانی مبتنی بر کاوش یک پایه و اساس محکم برای قواعد حقوقی است که آن‌ها را به صورت مشروع و قانونی در می‌آورد تا بتوان در روابط اجتماعی حالت تحمیل کننده‌ای به آن‌ها بخشید.

منشأ «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» بر اساس مبانی ادیان و مکاتب مختلف، متفاوت است؛ بدین معنا که ادیان الهی منشأ و مبانی تکالیف را امری واحد دانسته‌اند، اما مکاتب غیردینی هر یک به مقتضای خویش نظر خاصی را مطرح ساخته است؛ برخی از مکاتب بشری، نیاز و حاجت انسان را منشأ «حق» و «تکلیف» و بعضی دیگر «اراده» و «قدرت» و گروهی دیگر نیز «قانون» را منبع حق و تکلیف دانسته‌اند. فرض نگارندگان این نوشتار، این است که برحسب ادیان الهی، مبادی فکری این دو قسم از تکالیف، امری واحد و در امتداد یکدیگر (تبعیت تکالیف شهروندی از مبانی حقوق طبیعی) است.

«حقوق طبیعی» از «فطرت» و «طبیعت» برمی‌خیزد و اعتبار آن‌ها تابع وضع قانون‌گذار و یا قرارداد نیست؛ بنابراین، قابل رفع نیز نیستند، بلکه این موارد دارای اعتبار ذاتی هستند و از رابطه موجود با طبیعت پیدا می‌شود، در حالی که اعتبار حقوق موضوعه ناشی از وضع و قرارداد است و در نتیجه قابل رفع می‌باشد. «حقوق طبیعی» با «حقوق موضوعه» تفاوت ماهوی دارند و اطلاق حق به هر دو این‌ها چیزی شبیه به اشتراک لفظی است، نه این که نظیر آن چه در طبیعت است، در قانون نیز اعتبار شده باشد. «حقوق طبیعی»، عبارت است از نوعی پیوند و ارتباط تکوینی بین حق و ذیحق که از نوع رابطه غایی است؛ یعنی آن شیء برای این فرد آفریده شده و در طبیعت وسیله استکمال او قرار داده شده و ذیحق که مستحق است، واجد نوعی استعداد و قابلیت برای دریافت این فیض می‌باشد (مطهری، بی‌تا، صص 228 و 239 و 241)، اما آن چه مبرهن است، این است که از نظر منابع دینی می‌بایست مبانی و منبع

حق و تکلیف را در اصول مربوط به معرفت شناسی و هستی شناسی جستجو نمود. این در حالی است که منبع «حق» و «تکلیف» از نگاه اندیشمندان غرب، همان قراردادهای اجتماعی است و بسیاری از آنان بر این عقیده اند که شکل گیری جامعه بر مبنای قراردادهای اجتماعی بوده و همه حقوق انسان ها بر اساس همین قوانین تأمین می شود؛ چرا که معتقدند حقوق بدون تشکیل جامعه و قرارداد اجتماعی واقعیتی نخواهد داشت.

همان طور که گفتیم، «حقوق بشر» و «شهروندی» دو روی یک سکه اند که هر دولت یا اندیشمند معاصر بنا به کیاست، مصلحت یا سیاست تنها به نیم بخشی از آن نظر افکنده است؛ بنابراین، لازم است که در این قسمت، نظرات مطرح در زمینه به مبنای «تکالیف طبیعی» و «شهروندی» را مورد مذاقه قرار دهیم. لذا عناوین بعدی را بدین مهم اختصاص داده و به عنوان نمونه به مکاتبی از جمله مکتب طبیعی یا فطری (2.3.1)، مکتب عدالت اجتماعی (2.3.2)، نظریه فایده گرایی (2.3.3) و نظریه قرارداد اجتماعی (2.3.4) می پردازیم.

2.3.1. مکتب طبیعی یا فطری

طبق نظریه طرفداران این مکتب، «تکالیف»، مجموعه قواعدی است مبتنی بر عقل و فطرت آدمی که در روابط میان افراد، بدون دخالت قدرت های اجتماعی الزامی است. این قواعد که ثابت و تغییر ناپذیر است، جنبه عام و جهانی داشته و همگان مکلف به رعایت آن هستند. این نظریه همسو با نظریه «فطرت» است که پشتوانه اعتقاد به سرشت همسان انسان ها است.

2.3.2. عدالت اجتماعی

از آن جا که حق های بشری ناشی از نیازهای بشری هستند و همچنین به واسطه تلازم وجودی میان «حق» و «تکلیف»، می بایست منابعی وجود داشته باشد تا با استفاده از آنها نیازهای اجتماعی بشری و شهروندی برآورده شود. علاوه بر این، «اگر بپذیریم که مردم صاحب حق هایی هستند که ممکن است در تعارض واقع شوند، در این صورت حق های

مزبور را باید در ارتباط با یک تئوری عدالت اجتماعی که مسائل توزیعی ناشی از حق‌ها را جدی می‌گیرد، قرار دهیم» (راسخ، 1381، صص 174-175)؛ بنابراین، برای حل چالش تفکیک میان «حق» و «تکالیف» و به ویژه «تکالیف طبیعی» و «شهروندی»، با توجه به کمیابی منابع کنونی در پاسخ به تحقق «حق» و «تکالیف»، بایستی به طرح مسأله عدالت توجه شایانی نماییم؛ چرا که «عدالت جزء اولین پایه‌های عبوری حقوق بشر است» (ابراهیمی، 1382، ص 51).

2.3.3. نظریه فایده گرایی

نظریه فایده گرایی با رویکرد انگلیسی دارای دو نماینده اصلی چون بتنام با تأکید بر نوعی حقوق سیاسی و استوارت میل با تأکید بر نوعی حقوق اقتصادی است. بتنام، این نظریه را این گونه توضیح می‌دهد که طبیعت، انسان را زیر سلطه دو حاکم قرار می‌دهد و آن دو عبارتند از: لذت (خوشی) و درد (رنج) شکل تکامل یافته‌تر این نظریه بر آن است که برای هر عملی نباید به محاسبه سود و زیان خود آن عمل پرداخت، بلکه باید قواعدی کلی را که ناظر به بیشترین فایده برای بیشترین افراد هستند، استخراج نمود و سپس بر اساس این قواعد کلی که بیشینه‌ساز فایده برای جامعه هستند، اعمال انسان‌ها را ارزیابی نمود. از تئوری پردازان این نظریه می‌توان به نیکولا ماکیاولی و توماس هابز اشاره نمود. نظریه ماکیاولی مبنی بر این است که در پای واقعیت هر آرمانی را باید فدا کرد، از ارکانی است که رابطه میان «حق» و «تکلیف» را در سیاست مدرن برقرار می‌کند. او در واقع می‌خواهد بگوید، بشر مدرن با ویژگی‌هایی که پیدا کرده، بر بخت خویش غلبه می‌کند و سرنوشت خود را رقم می‌زند و سعادت و فضیلت در سایه نگاه وی به رفاه ترسیم می‌گردد و جامعه در معنای جدید بر بنیاد قراردادها استوار است؛ بنابراین، با توجه به مبانی این اندیشه، می‌بایست جایگاه «تکلیف» را در امتداد و راستای رفاه بشر جستجو نمود.¹

1- برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک.به: کوننتین، 1372، صص 87-117؛ اشتراوس، 1387، صص 240-257؛ عنایت، 1377، صص 125-163 و صص 194-232.

هابز نیز ضمن عبور از آرمان‌گرایی، غایت‌نگری و قدسی‌نگری، به دنبال آن است که جامعه مدنی مورد نظر خود را انسان‌مدارانه و بر پایه احترام و معطوف به به فرد و همچنین، بر اساس یک «قالب فلسفی» بنا کند؛ زیرا در اندیشه هابز سعادت جامعه، مهم‌ترین سنگ بنای فلسفه سیاست و قرارداد اجتماعی جدید برای تنظیم قواعد آزادی و برپا کردن جامعه مدنی، محسوب می‌شود. قرارداد اجتماعی هابز، نوع کامل «حق» و «تکلیف دو جانبه» است که در آن، مردمان در برابر تضمین آزادی فردی، قدرت سیاسی خود را به پادشاه می‌دهند و پادشاه نیز در ازای برخوردار شدن از قدرت مطلق، مکلف به پاسداری از آزادی افراد جامعه می‌شود. هابز «وضع طبیعی» را وضعی آزاد و در عین حال پر مناقشه معرفی کرده است؛ وضعی مربوط به پیش از تشکیل جامعه مدنی و پیش از تشکیل دولت و وضع حکومت قانون؛ وضعی کاملاً فرضی که وی آن را «وضع طبیعی» نامیده است. در «وضع طبیعی» هر کس به دنبال ارضای امیال خود است و پیوسته بر آن است تا موقعیتی پیش آورد که امکان ارضای امیالش را در آینده نیز تضمین کند (بشیریه (الف)، 1380، ص 138)؛ بنابراین، اعمال ارادی و امیال همه آدمیان نه تنها به کسب خرسندی و سعادت بلکه به تضمین آن نیز معطوف است و تنها تفاوت موجود، معطوف به روش و شیوه رسیدن به آن اهداف است و این تفاوت بعضاً نتیجه تنوع هیجانانگیز آدمیان و بعضاً ناشی از تفاوت ایشان در شناخت علل موجهه و اهداف مطلوب است (Hobbes, 1998, p. 65-66).

هابز معتقد است که انسان برای حفظ خرسندی‌های خود ناچار است به فکر کسب «قدرت» باشد و هر اندازه خرسندی او بیشتر باشد، میل او نیز برای کسب قدرت و انحصار آن بیشتر می‌شود و به تبع امکانات بیش‌تری جهت حفظ آن ضرورت می‌یابد و به علاوه چنین آرزوی سیری‌ناپذیری تنها با مرگ به پایان می‌رسد (Hobbes, 1998, pp.65-66)؛ بنابراین، نظریه هابز بر مبنای قدرت انسان بنا نهاده شده است و به اعتقاد وی، «قوانین طبیعی» تغییرناپذیر و ابدی هستند و هر چند مردم «قوانین طبیعی» را می‌پذیرند، با این حال گرفتار «هیجانانگیز طبیعی» خویش هستند که آنان را به جبهه‌گیری، غرور و مانند این‌ها سوق

می‌دهد و در نتیجه هر فرد تنها به قوت خود تکیه می‌کند و تمام سعی خویش را برای خود و خانواده‌اش به کار می‌گیرد؛ بنابراین، تنها راه قابل تصور به منظور سعادت نظام اجتماعی و دستیابی مردم به امنیت، صلح و به ویژه در امان بودن از آسیب دیگران و نیل به سطح معقولی از زندگی همراه با خرسندی، پدید آوردن یک «قدرت عمومی» است.

2.3.4. نظریه قرارداد اجتماعی

این نظریه، «سازشی است نانوشته میان اعضای یک جامعه و بنا بر خواست همگانی، برای آن که در روابط خود در زیر حاکمیت دولت، با مسئولیت متقابل عمل کنند و بر همین قرارداد ضمنی است که دولت پدید می‌آید» (آشوری، 1378، صص 252-253). در این نظریه، اساس قرارداد التزام و اطاعت سیاسی است؛ زیرا فرد باید آن چه را خود بر اساس عهد و میثاقی پذیرفته است، انجام دهد و همچنین، وقتی قرارداد مورد نظر نقض گردد، حق شورش و طغیان علیه حکومت متصور می‌شود (بشیریه (ب)، 1380، ص 29).

3. مصادیقی از نسبت میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»

با عنایت به توضیحاتی که ارائه شد، لازم می‌آید تا ضمن بررسی برخی از مصادیق، تأثیر عملی و رابطه «تکالیف طبیعی» را بر «تکالیف شهروندی» مورد ارزیابی قرار دهیم. واضح است که به دلیل محدودیت، تنها به ذکر و بررسی برخی از موارد از قبیل تکلیف بر کار و تلاش (3.1)، تکلیف بر آموزش (3.2) و امر به معروف و نهی از منکر (3.3) اکتفا شده است.

3.1. کار و تلاش، مبنایی برای بازشناسی «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی»

یکی از مقوله‌های سنجش ایفای نقش «شهروندی» و بهره‌مندی از مزایای آن، میزان ایفای نقش در رشد و توسعه شهر و جامعه از طریق کار و تلاش است و بدین‌سان،

شهروندان را افرادی می‌دانیم که دارای نیازهای متقابل هستند و بر اساس نوعی تقسیم کار بین یکدیگر، زمینه‌های «حق» و «تکلیف» را فراهم می‌کنند،¹ اما آن چه «تکالیف طبیعی» را از «تکالیف شهروندی» متمایز می‌سازد، آن است که در وصف «شهروندی»، افرادی که در جهت اعمال تکالیف خویش و دیگران تلاش نمی‌کنند نه تنها سهمی در حقوق شهروندی نخواهد داشت، بلکه به اعتقاد ابن‌سینا می‌توان در جهت اهمال و کم‌کاری آنان در زمینه تکالیف شهروندی، از اهرم تبعید استفاده نمود؛ چرا که در این جا مسأله سعادت جمعی مطرح است (جاوید، 1387، ص 71). حال آن که در مورد «تکالیف طبیعی بشری» که در راستای حقوق بشر پدید می‌آیند، این فرآیند و نتیجه به گونه‌ای دیگر بروز خواهد نمود که افراد هر سرزمینی به خاطر انسان بودنشان - هر چند بیکار و بیگانه - از حقوقی برخوردار خواهد بود.

اما بر خورداری انسان از «حقوق طبیعی»، بدون اجرای «تکالیف طبیعی» غیرقابل پذیرش جلوه می‌کند. لذا پذیرش این امر تا زمانی قابل دفاع است که اهمال در «تکالیف طبیعی» ناظر به خود شخص به تنهایی باشد، ولی هرگاه این تکالیف فرد با تکالیف و حقوق جمعی در تراحم باشد، قطعاً بایستی اراده جمعی را ارجح دانست و اعمال «تکالیف طبیعی» را بر فرد تحمیل نمود؛ بنابراین، کار یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های زمینه‌ساز برخورداری از حقوق است و اعمال آن به مثابه «تکلیف شهروندی» با میزان بهره‌مندی از حقوق ناشی از آن رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، ولی اگر آن را از منظر «تکلیف طبیعی» مورد سنجش قرار دهیم، عدول از آن تا زمانی قابل پذیرش است که ناظر به بهره‌مندی خود فرد باشد؛ بنابراین، باید توجه کرد که کار به مثابه ابزاری است که با تکالیف طبیعی و شهروندی پیوندی اساسی دارد و آزادی را چه فردی باشد و چه جمعی و برای یک ملت، تأمین و تضمین می‌کند.

1- برای اطلاع بیشتر در این مورد ر.ک. به: گوروپچ، 1358، صص 101-102. همچنین: Durkheim, 1986, Quadrige 84

3.2. تکلیف متقابل شهروندان در آموزش، به مثابه تکلیفی طبیعی

از مصادیق بارز اثرپذیری «تکالیف شهروندی» از «تکالیف طبیعی»، آموزش است که در دین اسلام به درستی شناخته شده است؛ رابطه ناگسستگی «تکالیف شهروندی» از «تکالیف طبیعی» در زمینه آموزش را می‌توان در خطبه 34 نهج البلاغه به وضوح مشاهده نمود و بیان داشت که آن به عنوان عنصری برای ارزیابی پیوند ناگسستگی «تکالیف طبیعی» از «تکالیف شهروندی» است و آن را مصداقی بارز برای سنجش این نوع تکالیف به شمار آورد.¹ با نگاهی عمیق‌تر به مفهوم «تکالیف شهروندی» و پیوند آن با «تکالیف طبیعی» می‌توان به فهمی صحیح و جامع دست یافت؛ در واقع هر شهروند نسبت به شهروند دیگر و هر انسانی نسبت به هم نوع خویش مسئول شناخته شده است² و این مسئولیت وی صرفاً جنبه اخلاقی ندارد بلکه در موارد لزوم و به موجب مصالح عامه شهروندان، حاکمیت می‌تواند آن را به صورت قانون به رسمیت بشناسد و حکومت نیز شهروندان را ملزم به رعایت آن نماید. به عنوان نمونه می‌توان به اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران استناد نمود که در بند سوم آن به تکلیف دولت به آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی اشاره شده است.

همان گونه که اشاره شد، نمونه بارز اهمیت آموزش و پیوند ناگسستگی «تکالیف طبیعی و شهروندی» در خطبه 34 نهج البلاغه به زیبایی به کلام مبارک حضرت امیر (علیه السلام) بیان گردیده است. ایشان در بیان حقوق و تکالیف متقابل مردم و رهبری می‌فرمایند: «ای مردم، مرا بر شما و شما را بر من حقی واجب شده است. حق شما بر من،

1- لزوم و اهمیت تعلیم و تربیت از اهداف عالیه انبیاء و ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در رشد و تعالی انسان و امری واجب در دین مبین اسلام است و به عنوان یکی از موجبات برتری انسان از دیدگاه قرآن شناخته شده است؛ زیرا در قرآن می‌خوانیم: «و یزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمه» (آل عمران/ 164)؛ «هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (زمر/ 9).

2- رسول اکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته». «همه شما راهنما و رهبر یکدیگر هستید و همه (در راه اصلاح همدیگر) مسئول می‌باشید» (احسائی، 1405 ه. ق، ج. 1/ 129). مسئولیت افراد نسبت به یکدیگر در مقوله امر به معروف و نهی از منکر، بررسی می‌شود که در مبحث بعدی بدان می‌پردازیم.

آن که از خیرخواهی شما دریغ نوزم و بیت‌المال را میان شما عادلانه تقسیم کنم، و شما را آموزش دهم تا بی‌سواد و نادان نباشید، و شما را تربیت کنم تا راه و رسم زندگی را بدانید و اما حق من بر شما این است که به بیعت با من وفادار باشید، و در آشکار و نهان برایم خیرخواهی کنید، هرگاه شما را فرا خواندم اجابت نمایید و فرمان دادم اطاعت کنید».

عبارت پر محتوای فوق گواه و شاهدهی بر این نظر ما است که اصولاً نه تنها «تکالیف طبیعی» از «تکالیف شهروندی» جدا نیستند، بلکه در حقیقت «تکالیف شهروندی» را می‌بایست در امتداد «تکالیف طبیعی» پیدا نمود؛ چرا که آموزش علاوه بر این که مقوله‌ای طبیعی برای آحاد جامعه است، عنصری است که از معیارهای شهروندی محسوب می‌گردد و به علت نزدیک بودن بحث آموزش و امر به معروف و نهی از منکر، ادامه مباحث را در آتی تبیین می‌نماییم.

3.3. توأسی به حق و امر به معروف و نهی از منکر؛ عامل تأمین «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی»

با دقت در تعالیم اسلامی، مقوله بارزی که برای احقاق حقوق و ادای تکالیف هویدا می‌گردد و موجبات اجرای این حقوق و تکالیف را ساری و جاری می‌نماید، امر به معروف و نهی از منکر است که اهمیت فوق‌العاده این فریضه و مکانیسم منحصر به فرد تأمین این مهم در آیات و روایات فراوانی بدست می‌آید.¹ نکته بسیار جالب مستفاد از آیات مربوطه در مورد این مقوله این است که مسأله امر به معروف و نهی از منکر تنها یک موعظه عاجزانه در برابر خلافکار نیست، بلکه مأموریتی از موضع قدرت است؛ چرا که بدون قدرت نمی‌توان از بسیاری منکرات جلوگیری کرد. لذا از همین نکته می‌توان به وضوح دلالت امر به معروف و نهی از منکر را بر پیوند ناگسستنی تکالیف طبیعی از شهروندی دریافت نمود.

1- برای آشنایی موردی در این مورد رک: سوره آل عمران، آیات 113، 114 و 115/سوره توبه، آیه 71/سوره حج، آیات 17 و 41؛ کلینی، اصول کافی، ج 5/55/5/شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 16/134.

4. ویژگی‌های تمایزبخش تکالیف طبیعی از تکالیف شهروندی

علی‌رغم این که «حقوق بشر» ریشه در تعالیم دینی و آموزه‌های انبیا دارد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، مبتنی بر جهان‌بینی غربی و حاصل اندیشه دوران مدرنیته است که با پیوند مکتب پوزیتیویسم (Positivism) و مکتب حقوق طبیعی مدرن (Modern Natural Law)، دارای آبخورهایی است که با مبانی اندیشه دینی و آموزه‌های اسلامی همخوانی ندارد، بلکه در موارد متعددی در تعارض آشکار با آن است. نگاه انتقادی و تطبیقی ما بدین امر، بیشتر متمرکز بر نظریه حقوق بشر از لحاظ نظری است؛ بنابراین، شایسته است تا نسبت تکالیف طبیعی و تکالیف شهروندی در اسلام (4.1) و در غرب (4.2) را تبیین نماییم.

4.1. نسبت تکالیف طبیعی و تکالیف شهروندی در اسلام

شایع است که اندیشه‌های دینی، «تکالیف محور» است و این «حقوق» برای انجام همان «تکالیف» و این «تکالیف» راهی برای نیل بشر به کمال است و به مقتضای لطف و رحمت خدای متعال، در شریعت تعیین شده‌اند. اما باید توجه داشت که در اسلام و زبان ادیان توحیدی، «تکالیف» به بندگی پس از انتخاب مبتنی بر اطلاع آگاهانه از حق دینداری است. در درون دین هم به نسبت شهروندان و مؤمنان مدینه افراد از تکالیف متقابل برخوردارند. لذا «تکالیف»، محوری صرف، تنها در مقابل پروردگار است؛ بنابراین، تعالیم اسلامی، انسان را «بنده مکلف در برابر خداوند» توصیف می‌کنند که هدف اصلی آن‌ها، تسلیم شدن بشر در برابر اراده الهی است. این مسأله، شالوده مفهوم عبودیت را تشکیل می‌دهد که در اعمال و رفتار بشر به سوی کسب رضایت خداوند از طریق عبادت هدایت می‌شود.¹ از دیدگاه اسلامی، ارزش‌های حقوق بشر غربی برای مسلمانان نه تنها معتبر نیست، بلکه مطلوب نیز نمی‌باشد. لذا تعیین حقوق از منظر اسلام وظیفه صاحب شریعت است و در قرآن کریم و

1- «وَ أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» «و مرا پرستید، که راه راست این است» (یس / 61)؛ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» «جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام» (ذاریات / 56)

سنت، حقوق انسانی به صورت مشروح آمده است (شعرانی، 1298 ه.ق، ص 184). تا آن جا که بایستی اذعان نمود که «امروزه از نظر اسلام و قرآن، دین اسلام شایسته ترین دین برای تبیین حقوق انسان است» (جعفری (الف)، 1370، صص 83-88). آن چه ویژگی های اسلام را از اندیشه غربی متمایز می کند، به شرح زیر قابل ذکر است.

4.1.1. فطری و فرا ایمانی بودن حقوق بشر اسلامی

یکی از ویژگی های حقوق بشر اسلامی آن است که فرا ایمانی و مبتنی بر فطرت بشر است؛ فطرتی که میان همه انسان ها مشترک است. دستور قاطعانه امیرالمؤمنین علی (ع) به مالک اشتر نخعی برای اداره کشور به عنوان استاندار و حاکم مصر که امام (ع) (نهج البلاغه، نامه 53، ص 367) در آن فرمودند: «و اشعر قلبک الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللِّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنَفَانِ: أَمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَ أَمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»: «ای مالک! رحمت بر رعیت و محبت و لطف بر همه آنان را بر قلبت قابل دریافت نما و برای آنان درنده ای خون آشام مباش؛ زیرا همه آنان از دو حال خالی نیستند؛ یا برادر دینی تواند و یا نظیر و هم نوع تو در خلقت»؛ به صراحت گویای همین مطلب و مبین این است که هیچ رحمت، محبت و لطفی درباره مردم، بالاتر از آن نیست که همه آنان به حقوق طبیعی و فطری خود برسند (جعفری (ب)، 1370، صص 185-186) و همین که شایسته نام «انسان» باشند، دارای این حقوق هستند، مگر در صورتی که خود با رفتارهای ناشایست، این کرامت را از خود سلب کنند.

4.1.2. سهولت و کرامت اسلامی

یکی دیگر از ویژگی های حقوق اسلامی، عدم تحمیل فرهنگ اسلامی به پیروان دیگر مذاهب و احترام به اصل همزیستی مسالمت آمیز است و نه تنها مقررات حقوقی و تکلیفی خود را به هیچ یک از اقوام و ملل تحمیل نمی کند، بلکه مطابق آیات شریفه قرآن

و دیگر مبانی فقهی خود، آن‌ها را در طرز اندیشه و رفتاری که درباره مقررات خود دارند، آزاد می‌گذارد.

4.1.3. خدا محوری

اساسی‌ترین مفهوم در جهان بینی اسلامی، که زیر بنای کلیه اصول و فروع آن است، «خدا محوری» و «توحید» می‌باشد. بر طبق این اصل، کل نظام هستی منشعب از وجود و هستی محض و یکتای الهی است و ضرورت او نیز از ناحیه خودش است. هستی محض، واجد جمیع کمالات و میرا از همه نقص‌ها و زشتی‌ها است. نظام حقوقی اسلام به ویژه در ارتباط با حقوق انسان مبتنی بر همین اصل است. «جهان‌بینی توحیدی در بخش فلسفه حقوق نظام خاصی دارد. بر پایه این نظام فکری، خداوند هست محض است و این وجود محض نیز کمالی را داراست و از هر نقص مبرا است... همه دیدگاه‌ها و شناخت‌ها و قانونگذاری‌ها باید بر پایه همین پایگاه فکری، یعنی توحید استوار باشد» (جوادی آملی، 1375، صص 110-112).

در خاتمه این بحث لازم به ذکر است که جوهره «نظریه فطرت» در مبانی اسلامی آن است که «انسان‌ها را نباید همچون ظرف‌هایی میان تهی تصور نمود بلکه واقعیت آن است که انسان‌ها ذاتاً صاحب نحوه خلقت و فطرتی هستند که این سه ویژگی را همسان دارا می‌باشند:

1. کمال‌گرایی
2. موهبتی و غیراکتسابی
3. فراگیری نسبت به همه انسان‌ها» (بابایی، 1386، ص 31)

در پی بحث از جوهره نظریه فطرت در نظریه اسلامی، سخن گفتن از جایگاه «تکلیف» در «نظریه فطرت» ضروری می‌نماید؛ چرا که صرف نظر از نقش مفهوم فطرت در مطالعات دینی (درون دینی و برون دینی)، نمی‌توان از تأثیر آن در پیشبرد مسایل بنیادین، به خصوص مباحث «تکلیف شناسی» غفلت ورزید؛ بنابراین، با توجه به این که ملاک احکام شریعت

مقدس اسلام تابع مصالح و مفاسد واقعی موضوع خود است (مطهری، 1382، صص 26-29)، باید متذکر شد که افراد انسانی بر حسب غریزه و فطرت خود همیشه برآند تا منافع خود را حاصل نمایند، خواه کسب این منفعت برای خود فرد انسانی است و یا این که به صورت نوعی و جمعی باشد. در پی این تمایل فطری و غریزی برای کسب منافع، وجود «تکالیف بشری» و «تکالیف شهروندی» نیز نمود خواهد یافت؛ زیرا حقوق بشر بر مداری می‌گردد که حقیقت آن را جوهر انسانی تشکیل می‌دهد و به همان میزان که انسان از طبایع و غرایزی که زمینه «حقوق طبیعی» مشترک با سایر موجودات خلقت فاصله می‌گیرد، به همان میزان بر قدرت استقلال و آزادی او از «قوانین طبیعی» افزوده می‌شود.

4.2. نسبت تکالیف طبیعی و تکالیف شهروندی در حقوق غرب

مبانی فکری در اندیشه غربی در این زمینه را می‌بایست در اعلامیه جهانی حقوق بشر جستجو نمود و با تفحص در اثناء آن به ویژگی‌های «تکالیف طبیعی و شهروندی» نایل گردید؛ بنابراین، عصاره مبانی اندیشه غربی در این زمینه را می‌توان به شرح زیر مورد بررسی قرار داد.

4.2.1. نادیده گرفتن تکالیف فطری

ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر، بدون اشاره به پروردگار متعال می‌گوید: «همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند»، اما در برابر این سؤال که آیا این انسان مخلوق خدا است و در قبال او وظایفی دارد یا نه، ساکت و بی‌تفاوت است و با توجه به مواد دیگر، از جمله ماده 18، 21 و 29 روشن می‌شود که اعتقاد به خدا، کمترین تأثیری در حقوق، آزادی‌ها و گستره یا محدودیت‌های آن‌ها ندارد و همان طور که جان لاک معتقد است: «آزادی طبیعی بشر عبارت است از این که از هرگونه قدرت ما فوق زمینی (Superior Power) فارغ باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند» (تامس جونز، ج 2/800-801). این در حالی است که بر اساس اندیشه دینی، جهان هستی

آفریده خدای تعالی و ملک اوست؛ بنابراین، موجودی مخلوق و وابسته به آفریدگار است و از خود چیزی ندارند، جز آن چه خدا موهبت فرموده است؛ پس باید هرگونه تصرفی با اجازه پروردگار باشد، و گرنه آن تصرف غاصبانه و حرام است، اما اندیشه حقوق بشر غربی مبتنی بر اصل مالکیت بر خویش است و می‌تواند با هستی خود هر کاری که بپسندد و از آن لذت می‌برد، انجام دهد، چنان که مک فرسون معتقد است که «فرد»، موضوع حقوق بشر است و در اصل مالک شخص خویش و استعدادهایی است و به خاطر آن، دینی نسبت به جامعه ندارد (Pherson, 1996, P.30). علی‌رغم این که برخی بر این باورند که نظریه جدید حقوق بشر با این ادعای جان لاک شروع شد که ما «حقوق طبیعی» خاصی داریم؛ زیرا ما به وسیله خداوند خلق شده‌ایم و برای مدت زمانی که او مقدر کرده، نه آنچه تمایل و خواست ماست، در حیات خواهیم بود (Freeman, 1994, pp. 495-576). ملل متحد در ارائه اعلامیه‌های حقوق بشر، به خداوند و این که همه حقوق ناشی از پروردگار متعال و خالق و مالک هستی است، اشاره‌ای ننموده است، تا جایی که این رهیافت ضد بنیادگرا، به سوی فرضیه «تفی خدا» پیش می‌رود (ممتاز، بی‌تا، ص 44).

4.2.2. تکلیف و فرجام انکاری

غایت اندیشی و باور به این که جهان آفرینش از جمله انسان‌ها، منزلگاه و مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن اهداف و غایات تنظیم گردد، در دوران مدرنیته رخت بر بسته است و به جای آن، امیال، غرایز، هوا و هوس بشری جانشین شده است (بلاستر، 1377، صص 39-50)، تا آن جا که برخی معتقدند، انسان‌ها مانند پیانویی هستند که برای تولید صداهای خاصی خلق شده‌اند، نه این که برای هدف خاصی خلق شده باشند و این هدف نیز برای ما مشخص نیست (Macdonald, 1998, p. 3). برخلاف این تفکر، در نگرش دینی و قرآنی، انسان از آن خدا است و به سوی او در حرکت است (بقره/156). از این رو، باید رفتارهای خود را به نحوی تنظیم کند که او را به سعادت ابدی و بهشت جاویدان رحمت الهی سوق دهد. بر این اساس، او نمی‌تواند عامل محدودیت آزادی‌ها را فقط نظم عمومی و

رفاه همگانی بداند، بلکه برای صیانت از مقام شامخ انسانی و کسب فضیلت، ارزش‌های اخلاقی، یک عامل مهم و مستقل به حساب می‌آیند.

4.2.3. بی تکلیفی در لذت‌گرایی

ریشه این اندیشه سخن توماس هابز است که بیان می‌دارد: «انسان در وضع طبیعی، تابع هیچ تکلیفی نیست و اراده او مطلق است و با هیچ ملاک و قاعده‌ای محدود نمی‌شود. فقدان تکلیف، از جهتی همان حق طبیعی است و حق طبیعی، حق مطلق است؛ زیرا از سرشت اراده نتیجه می‌شود و نه از قانونی بالاتر» (Hobbes, 1987, p. 91). البته نکته مهم در این مقال، ذکر این مطلب است که نمی‌توان از «سود» و «لذت» سخن گفت و نام «جرمی بنتام» را بر زبان نیاورد. بنتام نظریه معروف خود، «اصل سودمندی» را مطرح می‌کند و معتقد است که از میان امکانات مختلفی که در هر مورد در برابر ما وجود دارد، باید آن امکان را برگزینیم که بیشترین سعادت یا لذت را برای بیشترین تعداد از افراد مهیا می‌سازد. او بدین ترتیب در توصیف «اصل سودمندی» معتقد است که در هر استدلالی، اساس کار ما باید محاسبه و مقایسه دردها و لذت‌ها باشد و هیچ اندیشه دیگری را نباید در استدلال خود دخالت دهیم. از طرفی، این انتقاد بر نظریه فوق وارد است که اصل سودمندی آن چنان ذهنی است که نتیجه‌گیری‌های شخصی بر اساس آن، گاهی در یک جهت و زمانی در جهت دیگر است. همچنین، اشکالات دیگری که بر نظریه «اصل سودمندی» وارد است، عبارتند از:

- یکی از ایرادهایی که معمولاً از همان ابتدا به نظریه بنتام می‌گرفتند این بود که اگر هر کسی بالضروره در جستجوی لذت خویش است، پس باید بشریت را موجودی خودپسند بدانیم.

- یکی از ایرادهای اساسی نظریه بنتام و همچنین سایر سودگرایان این است که بر منافع دنیوی تکیه کرده و از منابع اخروی غفلت ورزیده و حیات آن جهانی را نادیده گرفته است.

• ایراد دیگری که بر این نظریه گرفته شده است این است که اگر انسان در هر موقعیت جزئی به منظور تأمین منافع شخصی خود به اصول کلی متمسک شود، این خطر را در بردارد که ممکن است افراد دیگر در مواقع دیگر با تمسک به همان اصول علیه خود او استناد کنند. به تعبیر دیگر، تمسک به این نظریه ممکن است به خلاف مقصود بینجامد و نوعی هرج و مرج اخلاقی را در جامعه حاکم کند.

• بنتام بر این پندار است که کار خوب، کاری است که منافع فردی را در پی داشته باشد، اما از آن جا که جز از راه تأمین منافع اجتماعی نمی‌توان منافع فردی را تأمین کرد، تأمین منافع اجتماعی نیز خوب می‌شود. به تعبیر دیگر، اصالت با منافع فردی است و منافع اجتماعی صرفاً وسیله و ابزاری برای تأمین منافع فردی به حساب می‌آیند و از دیدگاه بنتام معیار تشخیص کار خوب و بایستنی، منفعت اجتماعی است، هرچند تأمین منافع اجتماعی هدف نیست، بلکه وسیله است (مصباح یزدی، 1384، صص 192-187).¹

5. آثار تمایز تکالیف طبیعی از تکالیف شهروندی

با توجه به آن چه تاکنون گفته شد، مبنی بر این که «حقوق بشر» و «شهروندی» نه یکسانند و نه متضاد و همچنین این که «حقوق طبیعی» به مثابه مرکز ثقل و هسته سخت «حقوق بشر» است، تقدم آن بر «حقوق بشر موضوعه» و «حقوق شهروندی»، امری طبیعی تلقی می‌گردد؛ بنابراین، در زمینه تفکیک «تکالیف طبیعی بشری» از «تکالیف شهروندی» نیز این ترتب مقامی رعایت گردد؛ بدین معنا که انسان‌ها به تبع بهره‌مندی از حقوق اولیه و انسانی خود، می‌توانند بر اساس برخورداری خویش از حقوق، به انواع قراردادها در اجتماع پرداخته و در امتداد آن، تکالیف خویش را نیز ضابطه‌مند نمایند، البته مشروط بر این که اصالت حقوق و تکالیف طبیعی حفظ شود. از این تفاسیر نتیجه می‌گیریم که مبانی فکری این دو قسم از تکالیف، مطابق ادیان الهی، امری واحد و در امتداد هم (تبعیت تکالیف

2- برای مطالعه بیشتر در زمینه نظریه بنتام؛ ر.ک. به: کاپلستون، 1370، ج 19/8، ژکس، 1369، ص 52.

شهروندی از مبانی حقوق طبیعی) است، ولی در فرض تعدد مبنای این نوع تکالیف لازم می‌آید آثار آن نیز بررسی گردد؛ بنابراین، با توجه به که ادیان الهی منشأ و مبانی تکالیف را امری واحد دانسته‌اند، نمی‌توان مبانی «تکالیف طبیعی» و «شهروندی» را در اندیشه دینی از یکدیگر تفکیک نمود، بلکه «تکالیف طبیعی» منشأ و مقوم «تکالیف شهروندی» بوده و در حقیقت «تکالیف شهروندی» را می‌بایست در امتداد «تکالیف طبیعی» جست.

به دنبال ظهور و رسوخ تفکر اندیشمندانی چون نیکولا ماکیاولی، هوگو گروسوس، فرانسیس بیکن، رنه دکارت، مراحل سکولار شدن مفاهیم «حق» و «تکلیف» و به طور کلی تمامی شؤونات جامعه بشری، طی شد؛ بنابراین، در پی چنین نگرشی - مبنی بر متفاوت بودن مبانی تکالیف طبیعی و شهروندی - حقوق و تکالیف، پایه‌ای سکولار پیدا کرد است و در واقع منجر به محور قرار گرفتن انسان و نادیده گرفتن تکالیف و مطرح شدن حقوق و حق‌ها می‌شود. تبلور چنین نتایجی را می‌توان در اعلامیه استقلال 1778 آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند 1789 فرانسه و نهایتاً در اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل 1948 شاهد بود.

نتیجه گیری

اگرچه تلازم بین «حق» و «تکلیف»، در عرصه عمل حقوقی مشهود است، اما این به معنای عدم وجود ابهام نسبت بدین مقوله و جایگاه آن در عالم نظر نمی‌باشد. از این منظر، ابهامات موجود در تأثیر نسبت میان «حق» و «تکلیف»، در نسبت میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» نیز قابل بررسی به نظر می‌آید. نوشتار حاضر با تأمل در ماهیت آن چه که «حق» و «تکلیف» نامیده می‌شود و نوع تعامل آن‌ها با یکدیگر، از تعامل میان «تکالیف طبیعی» و «تکالیف شهروندی» سخن می‌گوید که مطابق آن و با قرارداد مبنای و مصادیق این دو مفهوم، در نهایت می‌توان بدین نتیجه نایل گردید که همان گونه که «حقوق بشر» از «شهروندی» به نیکی قابل تفکیک است، «تکالیف بشری» هم از «تکالیف شهروندی» قابل تمیز است، تا آن جا که باید اذعان نمود، «حقوق و تکالیف طبیعی» بیش از آن که بنیانی

برای وضعیت حقوقی فرد در دامن مباحث «حقوق بشر» باشد، اصلی مهم در تمهید، تمدید و توسعه «حقوق و تکالیف شهروندی» در وضعیت مدنی تلقی می‌شود و آن چه واضح به نظر می‌آید، این نکته است که علی‌رغم امکان تمییز و تفکیک میان «تکالیف بشری» و «تکالیف شهروندی»، همچنان می‌بایست «تکالیف شهروندی» را در امتداد و دامنه «تکالیف طبیعی» مشاهده و تفسیر نمود. به این معنا «تکالیف شهروندی» بخشی از «تکالیف طبیعی» است که در مرحله دوم یا سطح ثانویه بروز و نمود می‌کند، در اثبات این نسبت و رابطه نمونه‌ها و مصادیقی تصریح گردید که در این راستا قابل تفصیل و تحدید است، اما به طور کامل قابل اغماض و چشم‌پوشی نیست. در نتیجه یکی از زمینه‌های تداعی نزاع در مورد نسبت و رابطه «تکالیف طبیعی و شهروندی»، ابتدا به مبانی فکری این تکالیف باز می‌گردد و در حقیقت آن گاه که از تفکیک «تکالیف طبیعی و شهروندی» سخن گفته می‌شود، می‌توان از گفتمان‌های طبیعی یا فطری، عدالت اجتماعی، فایده‌گرایی و قرارداد اجتماعی یاد کرد که هر یک ویژگی‌های تمایزبخش و آثار عملی متفاوتی را در پی خواهند داشت. توضیح بیشتر آن که هیچ تکلیفی طبیعی نیست، مگر آن که زمینه‌ساز تکلیفی شهروندی باشد. برای مثال، در نظر بگیرید که ورود به جامعه به معنای قبول تکلیف جمعی در راستای وصول به سعادت جمعی است. از این منظر بار کردن تکالیف بیشتر به نفع عموم منجر به تعهد بیشتر جامعه به صورت متقابل در قبال همین فرد می‌گردد که از طریق نهادهای خدمات اجتماعی، بیمه و بیکاری و نیز امثال آن در زمان نیاز فرد مذکور قابل مطالبه است و حکومت مکلف بدان است. این نوع رابطه در مکاتب مختلف متغیر است، اما همواره اصل رابطه تکلیفی در وضع مدنی بین فرد و جامعه حاکم است.

فهرست منابع

الف - فارسی و عربی

- 1- قرآن کریم
- 2- نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، (1379)، چاپ اول، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (علیه السلام).
- 3- ابراهیمی، جهانبخش، (1382)، **سیری در حقوق بشر**، تهران، انتشارات زوار.
- 4- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، (بی تا)، **لسان العرب**، جلد 10، القاہره، الدار المصریه للتألیف و الترجمه.
- 5- احسائی، محمد بن علی (ابن ابی جمهور)، (1405 ه. ق.)، **عوالی (غوالی) اللئالی العزیزیه**، قم، دار سید الشهداء للنشر.
- 6- اشتراوس، لئو، (1387)، **فلسفه سیاسی چیست؟**، فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- 7- امامی، سید حسن، (1371)، **حقوق مدنی**، جلد 4، چاپ ششم، تهران، اسلامیه.
- 8- آشوری، داریوش، (1378)، **دانشنامه سیاسی**، چاپ پنجم، تهران، انتشارات مروارید.
- 9- آفنداک، خلیل، (1385)، **حقوق شهروندی و قضایی**، مجموعه مقالات حقوق شهروندی.
- 10- بابایی، احسان، (1386)، **مبانی حقوق شهروندی در اسلام**، مقالات برگزیده همایش حقوق شهروندی، تهران، مرکز مطبوعات و انتشارات.
- 11- باقرزاده، محمدرضا، (پاییز 1384)، **اندیشه جهان شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)**، کتاب نقد، شماره 36.
- 12- بشیریہ (الف)، حسین، (1380)، **ترجمه لویاتان، توماس هابز**، تهران، نشرنی.
- 13- بشیریہ (ب)، حسین، (1380)، **درس های دموکراسی برای همه**، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.

- 14- بلاستر، آنتونی آر، (1377)، **لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط**، مترجم: عباس مخبر دزفولی، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- 15- جاوید، محمدجواد، (1387)، **نظریه نسبت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی**، تهران، نشر گرایش، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- 16- جاوید، محمدجواد، (1388)، **مصلحت عمومی و حقوق عمومی با تأکید بر مفهوم اطلاق ولایت در حکومت اسلامی**، حقوق و مصلحت، سال دوم، شماره پنجم.
- 17- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (1368)، **ترمینولژی حقوق**، چاپ چهارم، تهران، گنج دانش.
- 18- جعفری (الف)، محمدتقی، (1370)، **حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب**، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی.
- 19- جعفری (ب)، محمدتقی، (پاییز 1370)، **نظام جهانی حقوق بشر**، چاپ اول، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
- 20- جمال، مصطفی؛ ابراهیم، سعد نبیل، (2002م.)، **النظریه العامه للقانون**، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه.
- 21- جوادی آملی، عبدالله، (1375)، **فلسفه حقوق بشر**، قم، اسراء.
- 22- جوادی آملی، عبدالله، (1385)، **حق و تکلیف در اسلام**، قم، اسراء.
- 23- جورج حزبون، عباس صراف، (1985م.)، **المدخل الی علم القانون**، عمان، نشر بدعم من الجامه الاردنيه.
- 24- جونز، ویلیام تامس، (1383)، **خداوندان اندیشه سیاسی**، جلد 2، ترجمه: علی رامین، تهران، امیرکبیر.

- 25- حرعاملی، محمد بن حسن، (1409ه.ق)، **وسائل الشیعه**، جلد 16، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
- 26- راسخ، محمد، (1381)، **حق و مصلحت**، تهران، انتشارات طرح نو.
- 27- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (1412ه.ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت، دارالعلم.
- 28- ژکس، (1369)، **فلسفه اخلاق (حکمت عملی)**، ابوالقاسم پورحسینی، تهران: امیرکبیر.
- 29- سروش، عبدالکریم، (1379)، **آیین شهریاری و دینداری (سیاست‌نامه 2)**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- 30- شعرانی، ابوالحسن، (1298ه.ق)، **دایره المعارف لغات قرآن مجید**، چاپ دوم، قم، نشر طوبی.
- 31- شیرازی، سید محمدحسین، (1410ه.ق)، **الحقوق**، الطبعة الولی، بیروت، دارالاسلام.
- 32- صدری افشار، غلامحسین؛ حکمی، نسرین و نسترن، (1369)، **فرهنگ فارسی امروز**، تهران، نشر کلمه.
- 33- طریحی، فخرالدین، (1085 ه.ق)، **مجمع البحرین**، جلد 1، تهران، المکتبه المرتضویه.
- 34- طریحی، فخرالدین، (1375)، **مجمع البحرین**، جلد 5، چاپ سوم، تهران، المکتبه المرتضویه.
- 35- عنایت، حمید، (1377)، **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**، مصدق، حمید، تهران: انتشارات زمستان.
- 36- غمامی، سیدمحمد مهدی، (1387)، **نظم عمومی و الزامات ناشی از حقوق بشر و حقوق شهروندی**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).

- 37- غمامی، سیدمحمد مهدی، (1390)، **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- 38- فراهیدی، خلیل بن احمد، (1405)، **کتاب العین**، جلد 3، الطبعة الاولى، قم، مؤسسه دارالهجره.
- 39- فلسفی، هدایت‌الله، (1375)، **تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین‌المللی**، مجله تحقیقات حقوقی، شماره 16 و 17.
- 40- فیومی، احمد بن محمد، (1405)، **المصباح المنیر**، جلد 1، چاپ اول، قم، منشورات دارالهجره.
- 41- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، (1375)، **بایسته‌های حقوق اساسی**، تهران، نشر دادگستر.
- 42- قرشی، سیدعلی‌اکبر، (1412 ه.ق)، **قاموس قرآن**، جلد 2، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- 43- کاپلستون، فردریک چارلز، (1370)، **تاریخ فلسفه؛ از بتام را راسل، بهاء‌الدین خرمشاهی**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- 44- کاتوزیان، ناصر، (1347)، **حقوق مدنی**، جلد 1، چاپ سوم، دانشکده علوم اداری.
- 45- کاتوزیان، ناصر، (1386)، **مقدمه علم حقوق**، تهران، میزان.
- 46- کلینی، محمد بن یعقوب، (1365)، **اصول کافی**، جلد 5 و 72، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- 47- کوئنتین، اسکینز، (1372)، **ماکیاولی**، مترجم: عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- 48- گوروویچ، ژرژ، (1358)، **مسائل جامعه‌شناسی حقوقی؛ در حقوق و جامعه‌شناسی**، مترجم: رحیمی، مصطفی، تهران، امیرکبیر.
- 49- لاهیجی، فیاض، (1372)، **گوهر مراد**، تحقیق: زین العابدین قربانی، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد.

- 50- محسنی، فرید، (1386)، **گفتمان سیاست جنایی قانونگذار در قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی**، مقالات برگزیده همایش حقوق شهروندی، تهران، مرکز مطبوعات و انتشارات.
- 51- مصباح یزدی، محمدتقی، (1380)، **کاوش‌ها و چالش‌ها**، جلد 2، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- 52- مصباح یزدی، محمدتقی، (1380)، **نظریه حقوقی اسلام**، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- 53- مصباح یزدی، محمدتقی، (1384)، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- 54- مطهری، مرتضی، (1382)، **اسلام و نیازهای زمان**، جلد 2، تهران، صدرا.
- 55- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، **بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی**، چاپ اول، انتشارات حکمت.
- 56- ممتاز، جمشید، (بی‌تا)، **حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی**، تهران، دادگستر.
- 57- مهدی‌پور، امیر (1385)، **شهروندان و نافرمانی مدنی**، مجموعه مقالات حقوق شهروندی.
- 58- هاشمی شاهرودی، سید محمود، (1426 ه.ق)، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)**، جلد 2، چاپ اول، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

ب- خارجی

1. Durkheim, Emile, (1986), **De la division du travail social**. Paris, PUF, 1 lème éd., Quadrige 84.
2. Freeman, Michael, (1994), **The Philosophical Foundations of Human Rights**, Human Rights Quarterly.

3. Hobbes, Thomas, (1998), **Leviathan** edited by J.C.Gaskin, Oxford, O.U.P.
4. Mac Pherson C.B, (1996), **The political Theory of Possessive Individualism**, Hobbes to locke.
5. Macdonald, Margaret, (1998), "Natural Rights" in: **Jeremy Waldoran; ed. Theories of Rights**.
6. Nasr, Seyyed Hossein, (1980), "The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic Civilization" in: **Alan S.Roseboun Philosophy of Human Rights**, Intenational Prespectives London, ALDYWCH Press
7. **The New Encyclopedia Britannica**, (1991), chicago: the university of chicago, v. 3, 15th^{ed}.
8. United Nation, (1948), **Human Rights, Zestions and Answere**.