

حق دینی یا حق غیردینی

* انسیه ماهینی

** عبدالحسین خسروپناه

چکیده

با گذشت تطورات بسیار در اندیشه‌های بشری برخی روابط بدیهی مورد شک و تردید قرار گرفت که یکی از آن روابط، رابطه حق و دین است. در مکاتب خدایورانه جای مناقشه‌ای در تلازم دین و حق نیست؛ اما هم‌زمان با جایگزین شدن انسان‌محوری به جای خدایمداری، در ملازمه دین و حق تردید شد. از این رو، این مقاله در صدد بررسی رابطه و دیدگاه «حق غیر دینی و حق دینی» است. در این پژوهش ضمن طرح مبانی اعتقادی نظریه حق غیر دینی در چهار محور خداشناختی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و نقد آنها، شواهدی که طرفداران این نظریه جهت مستدل کردن نظریه خود بدان تمسک جست‌اند نیز، ارزیابی شده است. در ادامه نظریه مختار که حق دینی است تبیین خواهد شد.

واژگان کلیدی

حق، تکلیف، حکم، حق غیر دینی، حق دینی، لمانیسم، تکلیف دینی

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی. nc۱۳۸۸@hotmail.com

akhosropanah@yahoo.com

تاریخ تألیف: ۱۳۸۹/۱۲/۲۰

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۱۸

طرح مسئله

بحث حق و دین همزاد بشر بوده و در طول تاریخ در زمینه‌های گوناگون، دچار تطورات بسیاری شده‌اند. آنچه مشخص است قبل از تحول مبانی فکری دنیای غرب در دوران مدرنیته هیچ‌گونه تعارضی بین دین و حق احساس نمی‌شد.

اما با جدال سنت و مدرنیته، تصویری از اصالت حق رخ نمود که ظاهراً در تقابل نگرش دین به این موضوع قرار گرفت. در جهان جدید سخن از حقوق بشر، دل‌پسند و مطلوب است؛ زیرا، انسان‌ها در دوران معاصر، بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف خوداند.

از این‌رو، عده‌ای از روشنفکران معتقداند، انسان گذشته را می‌توان «انسان مکلف»، و انسان جدید را «انسان محق» نامید. تا آنجا که به‌زعم برخی، دوران پیلمبری متعلق به پارادایم تکلیف بوده و دوره آن سپری شده است؛ دیگر ظهور پیلمبران با عقلانیت مردم سازگار نیست.

انسان جدید تفاوت‌های جوهری و ماهوی با انسان پیشین داشته، این تفاوت هم در ساخت اندیشه و جهان‌بینی انسان و هم در ساخت عمل و معیشت او تجلی کرده است انسان جدید برخلاف انسان گذشته، فقط به تفسیر جهان قانع نیست و خود را در این عالم، موجودی ساکن و منفعل نمی‌بیند. خود را متصرف می‌داند. به‌نظر او در این عالم هیچ‌چیز قطعی نیست؛ و هیچ‌چیز تملک‌یافته و غیر قابل تغییر وجود ندارد. برای انسان قدیم همه‌چیز عالم تقدیر شده، معین و در جای خود بود و انسان از تصرفات عمیق در این عالم ناتوان بوده، مطلوبیتی نیز، در این کار نمی‌دید و حداکثر تصرف او به تغییرات جزئی در روابط و رفتارهای خرد معطوف بود. او معتقد بود هر چیزی، خواه در عرصه طبیعت، و خواه در عرصه اجتماع، جایی طبیعی داشته، نباید جای طبیعی اشیا و امور را تغییر داد ... در صورتی که انسان امروز، خود را انسان غیر قانع، متصرف در عالم می‌بیند که به دنبال ظهور عالم جدید و جهان‌بینی و انسان‌شناسی نوین است و طرز تفکر انسان قدیم رفته‌رفته متروک شد و جای خود را به اندیشه متصرفانه در جهان داد. (سروش، ۳۷۶: ۳۹۱ - ۳۹۹)

بر اساس تعریف جدید از انسان در دوران مدرنیته، تکالیف از دامن حقوق استخراج می‌شود، حال آنکه بر پایه دیدگاه سنتی و دینی، حقوق در تکالیف ریشه دارند. نتیجه چنین بینشی، عدم تلازم دین و حق در عصر جدید خواهد بود. این‌گونه مباحث باعث شد تا برخی ادعا کنند دین با حقوق بشر مطابقت نداشته، معتقد شوند، در صورتی دین مطابق حقوق بشر است که بتوان گفت: «انسان حق بن‌پرستی هم دارد».^۱ (راعی، ۱۳۸۴: ۴۰)

نوشتار پیش‌رو می‌کوشد به کاوش در دو نظریه مهم در باب نسبت دین و حق، یعنی نظریه حق غیر دینی و حق دینی و مبانی و ادله آنها بپردازد.

بنابر این، متن حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا حق، دینی بر دار است؟ به عبارت دیگر، آیا بشر، بملهو بشر، حق دارد، یا انسان در پرتو دین، صاحب حقوقی می‌شود؟ پاسخ پرسش مزبور پیامدهای متعددی بر مباحثی مانند حقوق بشر، روابط مردم و حکومت، عدالت اجتماعی و فهم متون دینی خواهد داشت.

همچنین، با وجود پژوهش‌های بسیار، درباره نسبت «حق و تکلیف»، تاکنون به‌صورت خاص به بررسی نسبت «دین و حق» پرداخته نشده است.

مفاهیم کلیدی

پیش از هر چیز لازم است مفاهیم کلیدی «دین، حق، تکلیف و حکم» را که در نوشتار حاضر بسیار به کار رفته‌اند، تعریف کرده، منظور خود از آنها را بیان نماییم.

دین

مفهوم دین از مفاهیم کلی و مرکب اعتباری بوده، نمی‌شود برای آن تعریف حقیقی ارائه کرد. از این‌رو، دین‌پژوهان به تعریف لفظی اکتفا می‌کنند. لغت‌شناسان از نظر لغوی معانی متعدد و پراکنده‌ای از دین در لغت‌نامه‌ها ارائه داده‌اند؛ مانند: کیش، ملت، شریعت، عبادت، حساب، عصیان و معصیت، قهر و غلبه، رفعت، قصاص، روش، عادت، طاعت و جزا. (دهخدا، ۱۳۷۵: ۶/۷؛ ماده دین؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۳؛ الطریحی، ۱۴۰۸: ۲/۷۶؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۱/۳۰۸)

۱. حاتم قادری، سخنرانی در سمینار «حقوق بشر، گذار از جهان تکلیف» قابل مشاهده بر روی سایت: www.melliun.org.

با توجه به تشتت معنای مزبور، ارائه تعریفی از دین غیر ممکن است؛ اما از آنجاکه هر واژه‌ای دارای یک معنای لسانی و پایه‌ای است، با فرض تحول معنایی نیز، پایدار خواهد ماند. (بنگرید به: طهماسبی، ۳۷۹: ۱، ۹۵-۷۳). آقای خسر پناه در مقاله چیستی دین، دین را این‌گونه تعریف می‌نماید:

بررسی معناشناختی آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه دین در هر معنای به ظاهر متفلوت، بیشتر از معنای دیگر به کار رفته است؛ یکی معنای آداب، شریعت و قوانین و دوم، معنای طوری، جزا، پاداش، کیفر، حساب و مانند اینها. تأمل معناشناختی در این دو دسته معنا، خاستگاه و ریشه معنایی واحدی را برای واژه دین نشان می‌دهد. ریشه این ارتباط با یک پیش فرض کشف می‌گردد آن پیش فرض عبارت است از ترابط تکوینی اعتقادات و اعمال و نتیجه آنها. پس دین عبارت از نتیجه و برآیند اخروی اعتقادات، کارها و رفتارهای آه‌ی در هیاست. (جبرئیلی، ۳۸۶: ۱، ۳۰۳)

حق

واژه «حق» از واژه‌های پر استعمال در هر زبان و فرهنگ است. این واژه از نظر لغوی معنای متعددی دارد. از جمله: ضد باطل، ثبوت وجوب، سخن راست و مطابق با واقع، یقین بعد از شک. (ابن منظور، بی‌تا: ۲ / ۵۱ - ۴۹؛ راغب اصفهانی، ۴۱۲: ۱، ۲۴۶؛ دهخدا، ۳۷۵: ۱، ۶ / ۲۹۳) به نظر می‌رسد در بین این تعاریف، معنی اصلی این واژه «ثبوت» باشد. (موحد، ۳۸۱: ۱، ۲۹) تعریف اصطلاحی حق را می‌توان به دو دسته برجسته تفکیک کرد؛ تعاریف متفکران غیرمسلمان، و تعاریف اندیشمندان مسلمان.

الف) حق در نگاه متفکران غیرمسلمان

۱. کانت می‌گوید: «حق عبارت است از انطباق و هماهنگی اراده دو نفر با قانون عقل عملی در روابط اجتماعی». بر این اساس، حق منشای تکالیف متعددی است. (صانعی درمبیدی، ۳۸۸: ۱، ۲۸ و ۲۹)

۲. پوفندروف (م، ۱۶۹۴ - ۱۶۳۳) می‌گوید: «حق و سلطه یک چیزاند؛ با این تفاوت که سلطه صرفاً به تصرف و استیلاي بالفعل دلالت دارد». (موحد، ۳۸۱: ۱، ۴۴) به نظر می‌رسد این

تعریف نزدیکترین تعریف به برداشت فقه‌های مسلمان است.

۳. جان آستین، حقوق‌دان نلمدار انگلیسی (م. ۱۸۵۱ - ۱۷۹۰) می‌گوید: «دارنده حق کسی است که دیگری (یا دیگران) به حکم قانون در برابر او ملزم به انجام عملی (یا خودداری از انجام عملی) باشد». (همان)

۴. ایرنیک به تبعیت از پیشنهاد استوارت میل، حق را چنین تعریف می‌کند: «حق عبارت است از منافع‌ای که زیر چتر حمایت قضایی قرار گرفته باشد». (همان: ۴۵)

۵. هوفلد، حقوق‌دان آمریکایی، در آغاز سده بیستم تحت عنوان حق، چهارگونه ارتباط متقابل و متلازمی را نام می‌برد که قبل تحویل به یکدیگر نیستند، روابط مزبور عبارتند از: حق - ادعا، حق - آزادی، حق - قدرت و حق - مصونیت. به اعتقاد او رابطه حق - ادعا، همیشه با تکلیف همراه است؛ یعنی این نوع رابطه دو جانبه میان دو شخص، برای یکی مستحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد. (رلسخ، ۱۳۸۱: ۱۵۳ و ۱۵۴)

بر اساس تقسیم‌بندی فوق دو نظریه ازسوی نظریه‌پردازان رقیب برای معنای حق پیشنهاد شد که دربرگیرنده تملک اقسام فوق باشد؛ نظریه اراده - انتخاب (اراده تضمین‌شده) و نظریه سود - منفعت (منفعت تضمین‌شده) که بر هر دو نظریه اشکالاتی وارد گردید. (همان: ۱۵۶؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷ الف: ۳۷۴ - ۳۷۳)

ب) حق در نگاه اندیشمندان مسلمان

میرزا حسین نائینی در *منیة الطالب*، حق را این‌گونه تعریف می‌کند:

قدرت فردانسان، بربرقانون برانسان دیگر یا مال دیگر یا بر هر و اعم از مادی و معنوی. (نائینی، ۱۳۷۳: ۱ / ۴۱)

استاد مطهری حق را شایستگی فرد نسبت به یک شیء دانسته، آن را به دو نوع تکوینی و تشریعی تقسیم می‌کند:

حق یعنی ثبوت و سزوار، و ما و نوع ثبوت و سزوار را داریم: یک ثبوت و سزوار تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل

آن را درمی یابد، و یک ثبوت و سزاولاری تشریعی که بر وفق آن وضع و جعل می شود (۳۷۷: ۳ / ۲۷۳)

لستاد مصباح یزدی می گوید:

حق، امری است اعتباری که به نفع کسی (له) و به ضرر دیگری (علیه) وضع می شود (۳۷۶: ۱ / ۶۷۸)

بر اساس تعریف لستاد جوادی آملی:

حق چیزی است که به نفع فرد دو بر عهده دیگران است. (۳۸۵: ۱ / ۳۵)

جعفری لنگرودی می گوید:

حق، قدرتی است که انسان در تنازع بقاء در رابطه با انسان یا انسان های دیگر کسب می کند؛ خواه آن را از راه درست به دست آورده باشد یا از راه نادرست. (۳۷۶: ۱ / ۶)

کاتوزیان، در تعریف حق می گوید:

امتیاز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می کند و به صاحب حق، توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می دهد. (صرلمی، ۳۸۵: ۱ / ۶۲؛ کاتوزیان، ۳۸۷: ۱ / ۶۲)

نکته درخور توجه پیش از بیان نظریه مختار درباره تعریف حق اینکه، منظور از حق در رابطه دین و حق، حق در مقابل تکلیف است؛ از این رو، در تعریف حق می توان گفت: «حق واژه ای است اعتباری و ذوالاضافه که بیانگر امتیاز فرد بر دیگران بوده، رعایت آن بر دیگران الزامی است».

در تکمیل تعریف فوق باید افزود، هر حقی به صورت طبیعی دارای سه رکن لسانی است که عبارتند از: من له الحق، من علیه الحق و متعلق حق. مهم ترین اقسام حق بر اساس مبانی، قلمرو و منبع عبارتند از: حق بودن و حق داشتن؛

(رلسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۶) حق فی مقام العمل^۱ و حق فی بادی النظر^۲؛ (صرلمی، ۱۳۸۵: ۲۰۳-
۱۹۸) حق تکوینی و تشریعی؛ حق طبیعی، فطری، و وضعی؛ (کلوزیان، ۱۳۷۷: ۱۳/۱)
حق الله و حق الناس. (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۲ / ۵۹۰)

تکلیف

تکلیف از ریشه «کَلَف» به معنای انجام کار سخت و دشوار است. (معین، ۱۳۸۲: ۱/۸۲۷؛
عمید، ۱۳۸۲: ۴۱۴) از آنجا که طبع آدمی از انجام وظیفه گریزان است، در شریعت، وظایف
دینی را نیز، تکلیف خوانده‌اند. کانت تکلیف را عملی می‌داند که شخص ملزم به اجرای آن
باشد. (صانعی درمبیدی، ۱۳۸۴: ۸)

در اصطلاح و فرهنگ دین، تکلیف به فرمان الهی اطلاق می‌شود.

تکلیف در دین به معنای موظف کردن در مقابل تعالیم الهی و تبعیت از امر و
نهی پرورگار است. مکلف، انسانی است که تابع طلب الهی (امر و نهی) باشد،
حیات چنین انسانی به حدو دشریعت الهی است. (جواد آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

برخی منابع، تکلیف را به دو قسم مطلق و نسبی تقسیم کرده‌اند. به تکالیفی که حقی در
برابر آنها وجود ندارد، تکلیف مطلق^۳ گفته می‌شود؛ مانند تکلیف انسان در برابر خدای تکلیف به
خودداری از خودکشی و آزار حیوانات. این دسته از تکلیف در برابر دسته‌ای دیگر قرار دارند
که باید آنها را تکالیف نسبی^۴ خواند. تکالیف نسبی در تقابل با حقوق هستند. هر تکلیفی، باید
مقابل صاحب حقی ادا شود و صاحب حق می‌تواند شخص مکلف را به ادای تکلیف خود اجبار
کند. آستین و کلسن، حقوق‌دانان اتریشی، به این نظریه معتقداند. (موحد، ۱۳۸۱: ۵۳)

حکم

حکم، در لغت به معنای امر کردن، فرمان دادن و دستور (معین، ۱۳۸۲: ۱/۹۶)، قضا و منع

۱. Actual.

۲. Prima Faciel.

۳. Absolute Duty.

۴. Relative Duty.

- کسی را از مخالفت دستور منع نمودن- به کار رفته است. (المقری الفیومی، ۴۰۵: ۱ / ۱۴۵)
 گرچه سه لفظ حکم، تکلیف و حق، در مرحله صدور از منشأ، متحد و یکسان اند و از هر سه به حکم تعبیر می شود، اما در مرحله تعلق به اشخاص با هم متفاوت اند. (مدنی، ۳۷۴: ۱ / ۲۵)
 اما حکم در اصطلاح فقه و اصول، خطاب ذات اقدس باری تعالی به مکلفان است که به دو نوع «تکلیفی و وضعی» تقسیم می شود. (جوادی آملی، ۳۸۵: ۱ / ۳۳) امر و نهی خدا به بنده را که شامل وجوب، حرمت، کرهت، استحباب و اباحه است، «احکام تکلیفیه» می گویند، در قبال «احکام وضعیه»، مانند صحت و فساد. (هاشمی شاهرودی، ۳۸۷: ۱ / ۳۵۵)
 بهر حال، حکم و تکلیف از جهتی با یکدیگر متفاوت اند؛ از جمله اینکه حکم، به نفس فرمان و امر اطلاق می شود، و عمل به آن فرمان تکلیف نام دارد. (جوادی آملی، ۳۸۵: ۱ / ۳۳ و ۳۳)

رابطه حق و دین

پس از روشن شدن مفاهیم کلیدی، نوبت پلسخ گویی به این پرسش است که آیا اساساً میان دین و حق رابطه ای وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا اسلام حق یا حقوقی برای انسان قائل شده است؟ یا آنکه در این دین، فرد ملزم به اجرای پاره ای تکلیف یا اوامر و نواهی است که در صورت نافرمانی، سخت تنبیه شده، دچار عقوبت الهی می شود؟
 در پلسخ به این گونه پرسش ها دو نظریه مطرح شده است:

۱. نظریه حق غیر دینی؛ ۲. نظریه حق دینی.

بیان این نکته الزامی به نظر می رسد که بررسی و نقد یا تأیید هر یک از این دیدگاه ها نیازمند توجه به مبانی و خاستگاه های بینشی پیر و ان آنهاست؛ زیرا هر یک از این دیدگاه ها متأثر از نوع جهان بینی و مکتبی است که پیر و ان آنها در آن رشد یافته اند.

۱. نظریه حق غیر دینی

بر اساس این دیدگاه، میان دین و حق نمی تواند رابطه ای برقرار باشد. خاستگاه حق، چیزی یا کسی خارج از خود انسان نیست و هر انسانی از آن جهت که انسان است، بدون دخالت نیرو یا منشائی خارجی، حقوق و امتیازاتی دارد که نه آنها را از کسی گرفته است و نه کسی می تواند آن را از وی بگیرد.

برخی محققان آیین مسیحیت را سرچشمه شخصی‌انگاری مفهوم حق، و زایش آن از اراده انسان، و برقراری رابطه حقوقی با دیگران می‌دانند. آیینی که احترام به انسان و اراده او را به جایی رسانده است که بناگ بر می‌دارد «اراده آزاد را هیچ‌کس جز اراده خود انسان نمی‌تواند محدود کند و این اراده است که خلاقیت دارد و از نگاه اعتباری می‌تواند رابطه حقوقی با دیگران برقرار کند. حق را به وجود بیاورد از بین برد یا منتقل کند». (صرامی، ۱۳۸۵: ۱۴۲)

بر پایه غیردینی‌شماری حق، اگر میان قانون و اراده آزاد و احترام به شخصیت انسان و لوازم مربوط به آن، اختلافی پیدا شود، حق مبتنی بر اراده آزاد، بر قانون مقدم بوده، قانون باید از حق پیروی کند؛ و حتی اختیاری که از قبال مردم به دولت داده شده است، در حدود حقوقی است که در آن قرارداد اجتماعی، برای خودشان ذخیره کرده‌اند. (همان)

بر اساس کاوش‌های تاریخی فلسفه حقوق، اعتقاد به حقوق طبیعی به دو دوره تقسیم می‌شود؛ دوره پیش از عصر روشنگری که خدا را منشأ پیدایش این حقوق می‌دانند؛ و دوره پس از عصر روشنگری. در این دوره اندیشمندانی چون، هوگو و گروس (۱۶۴۵ - ۱۵۸۳) حقوق طبیعی و قوانین مبتنی بر آنها را چنان پایدار می‌دانند که اگر خدا هم نمی‌بود، آنها پابرجا بودند. (موحد، ۱۳۸۱: ۵۱)

مبانی نظریه حق غیردینی

۱. مبانی خداشناختی

در طول تاریخ درخصوص پذیرش یا عدم پذیرش خداوند رویکردهای مختلفی وجود داشته است. عده‌ای اساساً منکر وجود خدا شده‌اند که هنوز هم در برخی مکاتب، بعضی فیلسوفان سعی بر اثبات این ادعا دارند. آنان گله‌ی ماده و گله‌ی انسان را به جای خدا قرار می‌دهند. مثلاً، ژان پل سارتر، از بنیان‌گذاران اومانیسم مبتنی بر اگزیستانسیالیسم درباره انکار ذات واجب‌الوجود، به‌مثابه خالق بشر چنین می‌گوید:

در مکتب اگزیستانسیالیسم تعریف‌پذیری بشر بدان سبب است که بشر، نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود یعنی چنین و چنان می‌گردد و چنان می‌شود که خویش را آن چنان می‌سازد بدین گونه طبیعت بشری

(طبیعت کلی بشر) وجود ندارد؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بپرور د... (بنبراین) بشر نه فقط آن مفهومی است که در ذهن دارد بلکه همان است که از خود می‌خواهد؛ آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود از خویشتن عرضه می‌دارد همان است که پس از جهش به سوی وجود از خود می‌طلبد. بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد (۳۸۰: ۲۶)

سارتر بعد از انکار ذات واجب‌الوجود که به‌منزله آفریننده بشر است، نبوت را نیز انکار می‌کند و ادعای پیامبران را تماماً خیالی می‌داند. (همان: ۳۵)

برخی معتقد به وجود خدا هستند؛ اما خدای خالق، و نه خدای شارع را می‌پذیرند. نام این رویکرد «دئیسم»^۱ است. مثلاً، خدا در عالم در حد یک ساعت‌ساز تنزل می‌کند که ساعتی را ساخته، اما ادامه حیات و کار آن ساعت دیگر وابسته به آن ساعت‌ساز نیست.

از آنجاکه یکی از مهم‌ترین گروه‌های مدافع نظریه حق غیر دینی «اومانیست‌ها» هستند، این مبنا در اینجا مورد نظر قرار گرفت. بهر حال، فرهنگ و بینش اسلامی، به خدای خالق و شارع معتقد است، خدایی که هم خلق می‌کند، و هم امور همه موجودات هستی را تحت ربوبیتش تدبیر می‌کند؛ و از آنجاکه همه موجودات فقر ذاتی دارند، قطع ارتباط بین موجودات و خداوند، سلسله هستی آنان را بر باد فنا خواهد داد. در چنین تفکری آنچه اصالت می‌یابد، خداوند است. (بنگرید به: مصباح یزدی، ۳۷۷: ۱؛ ۱۲۷ به بعد)

۲. مبناي معرفت‌شناختي

مسائل حقوقی با مبانی معرفتی ارتباط تنگنا دارند و نمی‌توان ریشه مباحث حقوقی را بدون فهم مبانی معرفت‌شناختی فهمید؛ از این رو، به دلیل وسعت مباحث معرفت‌شناختی و فراوانی آرا و به جهت بررسی و فهم بهتر آن، می‌توان همه آنها را تحت دو دیدگاه کلی تبیین کرد:

الف) دیدگاهی که حس و تجربه را تنها ابزار معرفت و فهم بشری دانسته، هیچ ابزار دیگری را برای شناخت و معرفت نمی‌پذیرد. بسیاری از صاحب‌نظران «اگوست کنت» را پایه‌گذار این تفکر دانسته‌اند؛ تفکری که می‌دانند؛ بر اساس آن همه هستی در وجود مادی

۱. Deism.

خلاصه شده، ماورای ماده انکار می‌شود.

نکته درخور توجه اینکه، اگر چه اندیشمندان و فیلسوفان غربی در طول تاریخ به حس، تجربه و عقل اصالت داده‌اند، گاهی بر طبل لستقراء یا ابطال‌گرایی یا قراردادگرایی و ... کوبیدند؛ و در نهایت «پوپر» به این نتیجه رسید که:

بنابر این مبنای تجربی، علم عینی، هیچ‌چیز «مطلقاً» ندارد علم بر زمینی سخت بنا نشده است. ساختار جسورانه نظریاتش - به تعبیری - بر باتلاق است. نظیر ساختمانی است که بر تیرهایی احداث شده است. تیرها از بالا در باتلاق فرو می‌روند، لذا نه به‌سوی پایه‌ای طبیعی یا «بدیهی» و اگر دیگر تیرها را عمیق‌تر نمی‌پریم نه به‌جهت این است که به زمینی سخت رسیده‌ایم. ما صرفاً زمانی از کار باز می‌ایستیم که خیالمان راحت شود که هست‌کم‌برای حال حاضر، تیرها به قدر کافی سخت هستند که ساختمان را تحمل کنند (گیلیس، ۱۳۸۱: ۶۱)

ب) دیدگاهی که بر اساس آن، افزون‌بر حس و تجربه، عقل، کشف و شهود و وحی نیز، از منابع معرفتی انسان شمرده می‌شوند. بر اساس تعالیم دین اسلام، معرفت ابزار و مراتب متعدد و مختلفی دارد که با حس و تجربه آغاز، و به‌صورت تشکیکی به مرحله کشف و شهود عرفانی، وحی و کشف انبیا و ائمه معصومین می‌انجامد.

حاصل اینکه با توجه به ارتباط وثیق رابطه حق و دین با مسائل معرفت‌شناختی، کسی که حس و تجربه یا عقل ابزاری و یا حدس‌ها و ابطال‌ها را تنها ابزار معرفت‌شناختی می‌پندارد و همه مسائل حقوقی را در آن قلمرو به اثبات رسانده است، نمی‌تواند ماورای آن را ثابت کند؛ از این‌رو، بسیاری از حقوق واقعی و معنوی انسان‌ها بی‌اعتبار بوده، باید‌ها و نبایدها تنها برای کنترل اجتماع وضع می‌گردند. (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۲)

۳. مبنای هستی‌شناختی

درباره هستی‌شناسی دو دیدگاه کلی وجود دارد؛ دیدگاه مادیون و دیدگاه الهیون. در هستی‌شناسی اندیشه اسلامی، به‌جهت سیر اب شدن از سرچشمه وحی، هرگز با دیده تردید

به ماورای عالم ماده نمی‌نگرند. از این رو، میان خداوند که خالق، و جامعه انسانی که مخلوق است، حقوقی وجود دارد که بندگان، خود را ملزم به ادای آن می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۵ به بعد)

۴. مبنای انسان‌شناختی

نظریه حق غیر دینی، رویکردی انسان‌محور (اومانیستی) را پیش‌روی خود نهاده است. رویکردی که:

در تکلیف‌آلودی آن بود که روح آزادی، خو هختاری و خودرهبری را به انسان برگردانده، و در صد دعاه حیثیت انسان به عنوان موجودی آزاد و مختار باشد و انسانی را که گرفتار طبیعت و تاریخ بود بر طبیعت و تاریخ مسلط و حاکم گرداند. در این رویکرد هر فردی به‌مخاطر زندگی و اعمالش مسئول است و می‌تواند در هر زمانی، به‌طور آزادی از طرق آگاهی و اراده خلاقانه، در نظرات یا در رفتارش تغییر ایجاد کند. اومانیست‌ها معتقدند، انسان مالک هستی خویش، جانشین استعدادهای خود و موجودی آگاه، انتخابگر و ارادی است. (Edwards, ۱۹۶۷: iv, ۶۹ & ۷۰)

در این رویکرد، انسان با فاصله گرفتن از آرای متافیزیکی یا دینی، و به‌عنوان مختار مطلق شناسانده می‌شود. تا آنجا که می‌تواند با خرد خویش به کمال مطلوبی که خود آن را ترسیم می‌کند، برسد. البته در میان اومانیست‌ها، خدایست و مذهبی نیز، دیده می‌شوند که انسان‌گرایی را در تنافی با ایمان دینی نمی‌بینند. اینان از مذاهب گوناگون به‌منظور ترویج ارزش‌های مشخص انسانی استفاده کرده، آنها را حامی انسان و ارزش‌های انسانی می‌دانند. در نگاه اینان، هدف، ارزش‌های انسان و آزادی اوست و شناخت خداوند و قدرت او، وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف مزبور. بر اساس این رویکرد تعلیم، آموزه‌ها و دستورهای دینی، نقش روئیایی و ابزاری می‌یابند. (همان)

با گذشت زمان، شماری از فیلسوفان غربی با تأثیرپذیری از اومانیسم، گرایش الحادی پیدا کردند و به انسان‌ساختی الهی بخشیده، او را جایگزین خداوند و محور همه ارزش‌ها قلمداد کردند. (Davisies, ۱۹۹۷: ۲۸)

روشن است که چنین رویکردی، به پرورش حقوقی می‌انجامد که انسان آنها را وضع می‌کند؛ و معیار حقانیت و مشروعیت آنها، قانون، حکومت و خواست مردم خواهد بود. از دیگر پیآمدهای انسان‌محوری عبارت‌اند از: تقدم فرد بر جامعه، رانده شدن دین به حوزه‌های خصوصی، نسبیّت و تقلیل حقیقت به انسان، گریز متافزیک از دام شناخت آملی و خروج آن از تعریف حق، حصر روش تعریف و تبیین نیازهای انسان به روش علمی و تجربی، موجه نبودن پذیرش حضور قیمی، در عرصه زندگی فردی و جمعی، محدود ساختن منبع تشکیل جامعه به قرارداد و ابتدای فرایند تدوین قانون بر آن. (راعی، ۱۳۸۴: ۴۲)

نقد مبانی یادشده

در نقد مبانی مزبور می‌توان گفت: بر اساس اطله عقلی و نقلی، نه انسان و اراده او و نه طبیعت و عالم ماده نمی‌تواند منشأ و محور حقوق در عالم قرار گیرد؛ زیرا: اولاً، از آنجاکه منشأ حقوق انسان باید شناخت تام و معرفت کامل از او داشته باشد و هر معرفتی باید از آن سرچشمه بگیرد، کسی می‌تواند زمام تعیین حقوق و تدوین قوانین حقیقی انسان را در دست داشته باشد که خالق بشر و آگاه کامل به همه هستی بوده، حکیم مطلق و عادل محض باشد. از این‌رو، بر اساس آنچه بیان شد، باید حق تعیین حقوق بشر در اختیار خداوند باشد؛ زیرا او تنها وجودی است که از حقوق واقعی انسان آگاه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۶۸)

ثانیاً: از طریق دو مقدمه عقلی می‌توان ثبات کرد که خداوند منشأ حقوق انسان‌هاست؛ الف) ثبوت حق، فرع ثبوت مالکیت است. این یکی از احکام قطعی عقل است که هر مالکی حق تصرف در ملک خودش را دارد.

ب) خداوند خالق و مالک هستی است؛ و در کلام ثبت شده که خداوند، تنها موجود قائم بالذات است و همه موجودات، فیض وجود خود را از او می‌گیرند.

در نتیجه، خدا مالک حقیقی انسان و جهان است؛ زیرا همه هستی از اوست؛ پس، حدوث و بقای هستی نیز تابع اراده اوست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۱۴ به بعد)

ثالثاً: در بسیاری از روایات معصومین علیهم‌السلام تصریح شده است که: هو اصل الحقوق

و منه تفرّع (مجلسی ۱۴۰۳: ۷ / ۷)، امام سجاده علیه السلام می‌فرماید:

آگاه‌باش خدوند تو را رحمت کند، تو در محاصره مجموعه‌ای از حقوق قرار گرفته‌ای که باید آنها را رعایت کنی. هر حرکت و سکونی که باری مشمول حقی از حقوق است. همین‌طور اگر عضوی از اعضای بدنت یا ابزار دیگری را برای کارهای خودمور داستاده قرار دهی، حقوقی به آنها تعلق می‌گیرد اگر در جایگاه و موقعیت اجتماعی قرار بگیری، بار حقوقی را بر عهده تو قرار می‌دهد. برخی از این حقوق بزرگتر از برخی دیگراند؛ در این میان بزرگترین حقی که وجود دارد حق خدوند است که اصل و منشأ حقوق است. سایر حقوق متفرع بر این حق است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۷)

طبیعتاً تفاوت در مبنای حقوق، به تفاوت در منابع آن باز می‌گردد. از این‌رو، با توجه به مبنای فرد درباره خلستگاه حق، منابع محل رجوع او نیز، متفاوت‌اند. (کلوزیان، ۱۳۷۷ ب: ۲ / ۲) به این صورت که فرد خدامحور، طبعاً برای تعیین و تشخیص حقوق، به منابعی مراجعه می‌کند که از آنها اراده و خولست خداوند به دست می‌آید؛ و فرد انسان‌محور، به دنبال منابعی است که بر اساس نوع مبنای حقی که برگزیده، تعیین‌کننده حقوق انسان باشد. به عنوان مثال، قراردادگر ایان اومانیست، اعلامیه‌ها و کنوانسیون صادره از مجامع بین‌المللی، و عینیت‌گر ایان غیرموجد، نظام آفرینش و طبیعت را جزء منابع حقوقی خود می‌دانند. درخصوص منابع حقوق اسلام باید گفت: با اینکه منبع اصلی حقوق و تکالیف، خداوند است، از نظر قابلیت استناد برای اثبات حق و تکلیف چهار منبع حقوقی معرفی می‌شود که به آنها معرفت‌شناسی در اسلام هم گفته می‌شود. منابع مزبور نزد امامیه عبارت‌اند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع؛ و منابع اهل سنت عبارت‌اند از: کتاب، سنت، قیاس و اجماع. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۵ به بعد)

به عبارت دیگر منشأ قواعد حقوقی در کشورهای متمرکز اتیک، اراده ملت و در حکومت‌های مذهبی، وحی بوده، متکی به اراده خداوند است. از این‌رو، در نظام جمهوری اسلامی ایران منابع ریشه‌ای حقوق همان منابع فقهی امامیه و منابع معمولی حقوق، قانون و عرف است. (ملنی، ۱۳۷۴: ۱۹۹)

ادله نظریه حق غیردینی

از آنجا که مدافعین نظریه مزبور، تلاشی در جهت مستندسازی کلام خویش ننموده‌اند، ادله‌ای که در اینجا به نقل از پیروان آن نظریه بررسی می‌شود، شواهدی‌اند که در سخنانشان زیاد به آنها استناد می‌شود. از این رو، شواهد این نظریه را به‌منزله ادله آن بررسی می‌کنیم:

دلیل نخست: تغییر نگرش انسان مدرن به عالم

در نگاه امر وزین به عالم، هر چیزی مخزنی از انرژی و یک مرکب بالقوه است که باید از آن استفاده کرد. نگاه بشر امروز به نظم موجود هرگز به‌منزله بهترین نظم ممکن نیست. انسان معاصر بر این باور است که چه‌بسا نظم موجود بهترین نظم ممکن نبوده، خودمان باید نظم بهتری در عالم، خواه در طبیعت و خواه در اجتماع، ایجاد کنیم. (سروش، ۱۳۸۴: ۴۱ به بعد)

نگرش بشر جدید به انسان، با نگاه انسان سنتی متفاوت است. در چشم بشر جدید، انسان جدید و وارسته از دین، موجود مُحَقَّق است که نخست به دنبال حقوق خود است؛ برخلاف نگاه دین و انسان سنتی که انسان موجودی مکلف است. (همو، ۱۳۷۶: ۶۶۹)

گذشتگان متناسب با وسایل و ابزار خاص گذشته، غایات و اهداف معینی در زندگی داشتند و با مفاهیم خاصی درگیر بودند؛ ولی در جهان معاصر، همراه با پیدایش وسیله‌های جدید یک نگرگونی روان‌شناختی در انسان پدید آمد که کمتر کسی را می‌توان یافت که نگاه ابزاری به هیأ نداشته باشد. گذشتگان همواره با تعبیری چون قانع‌بودن، پا در گلیم خویش کشیدن، به رزق خویش راضی و شاکر بودن، وارد زوخور دبا دیگران نشدن، سروکار داشتند. اما هیای انسان امروز، چه خوب و چه بد، نگرگون شده، به گونه دیگری به آن می‌نگرند و انتظارات متفاوتی از دین، طبیعت و خود دارند. (همو، ۱۳۸۴: ۴۶)

نقد: چه عملی موجب تغییر نگاه انسان جدید و مدرن شده است؟ روشن است که هرگز نمی‌توان صرفاً با دگرگون شدن نگرشی در یک مقطع زمانی و در یک مکان خاص جغرافیایی، و تنها به دلیل ناخوشایند بودن آن، بدون پشتیبانی تحلیلی عقلانی، از باوری دست کشید؛ چه، در این صورت، پس از آشنایی انسان‌ها با معایب این نگرش، تضمینی بر پایداری آن وجود نخواهد داشت.

از آنجاکه هر نگرشی، بر مبانی خاصی استوار است، تزلزل رویکرد انسان جدید به دنیا، حق و ... بر نالستواری مبانی آن، یعنی انسان محوری و سکولاریسم مبتنی است. افزون بر این، پیش فرض دلیل مزبور، استواری دین بر تکلیف‌مداری و نفی هر گونه حقوقی برای انسان‌ها است که نادرستی آن، ضمن نقد دیگر ادله نظریه حق غیر دینی، روشن خواهد شد.

دلیل دوم: تعارض زبان دین و زبان حق

امروزه حقوق بشر جزء بدیهیات دوران ماست. ما در عصر جدید، وارد پارادایم تازه‌ای شده‌ایم که در آن انسان خود را به‌منزله موجودی محق و نه مکلف، تعریف کرده؛ نخست، در جست‌وجوی حقوق خود است؛ و سپس تکالیف را از دل حقوق بیرون می‌آورد. (همان: ۵۴) اما زبان دین، زبان تکلیف است؛ از این رو، تصور دین از انسان، تصویر موجودی مکلف است، نه موجودی محق. توقعات و ارزیابی‌های انسان گذشته درباره خود و جامعه، یکسره بر محور تکلیف، و مطالبات انسان جدید، بر محور حق می‌گردد. (همان) به دیگر سخن، ادبیات حاکم بر دین، باید و نیایدی بوده، با امر و نهی، و اجبار و اکراه سازگار است؛ در حالی که شاخصه حق، اختیار و آزادی است و دقیقاً از همین رهگذر است که دین نمی‌تواند تلازمی با حق داشته باشد و همواره با تکلیف‌مداری هم‌نشین است.

نقد: اولاً نمی‌توان تسلیم این ادعا شد که دین صرفاً شامل تکالیف است، بلکه در دین نیز، ابتدائاً حقوقی وجود دارد که از احکام وضعی اسلام بر می‌خیزد، همچنان که خلستگاه تکالیف، احکام تکلیفیه‌اند. دین، انسان را هم محق می‌داند و هم مکلف. ثانیاً، تکلیف، نه تنها جمله توهین بر تن نمی‌کند، بلکه تکریم انسان را در پی دارد. لازمه نعمت عقل و آزادی، نعمت والای تکلیف است. (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۳۰) از این رو، تکلیف دینی، به‌معنای مشقت نبوده، کم‌یابی به حق است؛ و به پاداش و ثواب محدود نشده، نماد استعلائی آدمی است. سید بن طاووس، زمان تکلیف خود را جشن می‌گیرد و این سنت حسنه را بنیان می‌نهد که باید زمان مکلف شدن را جشن گرفت. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۴۳)

ثالثاً، بر اساس گونه‌شناسی تکلیف شماری از تکالیف به حقوق باز می‌گردند؛ تکالیف موجود در دین اسلام از این قبیل‌اند. به دیگر سخن، همه برنامه‌های دینی از نگاه آموزشی، تکلیف و از

منظر پرورشی به حقوق انسان‌ها باز می‌گردند. ثمره تبیین احکام و تعلیم دینی به‌لحاظ فقهی، تکالیفی است که بر عهده افراد مکلف گذاشته شده‌اند و هیچ تعبیر دیگری در فقه جز واژه «تکلیف» شایسته آن نیست؛ اما از منظر علم کلام که عهده‌دار بیان ملاک‌های احکام و مسئول تشریح پی‌آمدهای آنهاست، این امور جزء حقوق انسانی بشمار می‌آیند. (همان: ۱۱۸)

دلیل سوم: تعارض مجازات‌های دینی با اصالت حق

ثبوت و سقوط حق، در حیطه اختیار صاحب حق است و او مختار است که آن را استیفا کند یا از آن صرف‌نظر نماید. اما دین دربرگیرنده مجازات‌های دنیوی و اخروی است که در گستره تکلیف جای دارند، نه در قلمرو حق. بر این اساس، اگر عمل به دستورهای دین و انجام تکالیف آن، حق آدمی است، چگونه با ترک آن، مستحق کیفر می‌شود. این نلسازگاری بیانگر گسست دین و حق است.

نقد: مجازات‌های دینی حقیقی‌اند و در اثر استیفا نشدن حقوق برای فرد، ایجاد شده‌اند، نه اعتباری. به دیگر سخن، انسان‌ها واجد حقوق اولیه و ثانویه‌اند. دسته نخست به موجودیت انسان باز می‌گردند و گونه اخیر در فرآیند تکامل حیات ایفای نقش می‌کنند. استیفا نشدن حقوق ثانویه، هیچ‌گونه مجازاتی در پی ندارند؛ و اختلالی در نظام اجتماعی ایجاد نمی‌کنند، در حالی که پایبند نبودن به حقوق اولیه هم به ساختار اجتماعی آسیب می‌رساند و هم پایداری و سلامت جامعه را تهدید می‌کند؛ از این‌رو، مجازات در پی دارد. ریشه این مجازات‌ها قرارداد و برآمده از تبعات تکوینی استفاده نکردن از حق است. تکالیف دینی از نوع حقوق اولیه‌اند، و مجازات‌ها ترک آنها، ره‌آورد طبیعی کردار فرد بوده، با حق تعارض ندارند.

بنابر این، حق قرین آزادی و اختیار و برنامه‌های دینی به‌معنای تکلیف‌گرایی و حق‌ستیزی دین نیست؛ زیرا هرگونه عقاب و مجازاتی در دین، نتیجه و اثر عدم استیفای حقوق انسان است. تحصیل نکردن حقوق، آثار زیان‌باری خواهد داشت که یکی از آن آثار شوم مجازات‌های مطرح شده در دین است. (همان: ۱۳۱-۱۲۴)

دلیل چهارم: بازگشت حقوق در متون دینی به تکالیف

دین اسلام بیشتر به تکالیف و کمتر به حق پرداخته است و حقوق نسبت به تکالیف، وجودی

ثانوی و اشتقاقی داشته، اینجا هر جا حقی از حق زده شده، مراد همان تکلیف بوده است. مثلاً، کتاب *رساله حقوق امام سجاد (ع)* در اصل، رساله تکلیف است. از این رو، موضوع علم فقه «فعل مکلف» است؛ یعنی در فقه، ابتدا انسان بمنزله موجودی مکلف در نظر گرفته شده، سپس احکام مربوط به او بیان می‌شود. به همین دلیل، هیچ‌گاه نگفته‌اند که علم فقه، علم انسان محقق است. در حالی که در علم حقوق، انسان موجود محقق است که باید از حقوق خود آگاه شود؛ و البته در ضمن این حقوق، تکلیف وی هم روشن می‌شود. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۳۳ - ۴۳۹)

نقد: اولاً فراوانی تکلیف در بیانات دینی نسبت به حقوق، ریشه در روش تربیتی متون دینی دارد. و از آنجاکه معمولاً انسان‌ها با حقوق خود آشنا نیستند، دین اسلام با بیان احکام و تکالیف، آنها را مکلف ساخته است تا حقوق یکدیگر را پاس دارند.

ثانیاً، نغتنها در دین اسلام، حقوق نسبت به تکالیف وجود ثانوی و اشتقاقی ندارند، بلکه اگر بتوان یکی از این دو را نسبت به دیگری ثانوی و اشتقاقی فرض کرد، آن تکلیف است؛ زیرا اگر صاحب حق - خداوند یا غیر او - از حق خود بگذرد، تکلیف نیز ساقط می‌شود. همچنین، با انتقال حق به دیگری، تکلیف نیز، منتقل می‌گردد.

ثالثاً، *حمل رساله الحقوق امام سجاد (ع)* بر رساله تکالیف، حملی نارو است. در این رساله، ۵۱ حق به عدد رکعات فرائض و نوافل روزانه شمارش شده است و در سرلسر این اثر گران‌بها، همواره تکلیف بر محور حق قرار دارد و نخست حق بیان شده و در پی آن تکلیف ظهور کرده است.

رابعاً، اگر چه موضوع فقه، فعل مکلف است، فعل موجودی صاحب اراده و اختیار مقصود است. عظمت فقه در این است که از فعل مکلف سخن می‌گوید؛ زیرا اگر دایره حق و تکلیف برابر دانسته شود، بحث از تکالیف به معنای تأمین و تضمین پشتوانه‌ای قوی برای حقوق است. افزون بر آن، در باب تفاوت علم فقه و حقوق، نمی‌توان گفت، در علم حقوق، همه تکالیف معلوم می‌شود و در فقه برخی از حقوق؛ زیرا، اگر همه‌جا مقابل هر تکلیفی حقی باشد، هر گاه تکلیفی روشن شود، در مقابل آن، حقی معلوم می‌شود؛ و بالعکس. البته اگر در قبال هر

تکلیفی، به حقی قائل نباشیم، نباید انتظار داشت که علم فقه ضمن بیان حقوق، بیانگر همه تکالیف هم باشد؛ ولی ضمن بیان تکالیف، بیانگر همه حقوق خواهد بود؛ زیرا بر این مبنا، تکلیف اعم از حق است. بر مبنای اعم بودن تکالیف، اگر خرده‌ای باشد متوجه علم حقوق است که نمی‌تواند بیانگر همه تکالیف باشد. سرانجام آنکه حتی بنابر تساوی حق و تکلیف، باز هم علم حقوق بیانگر همه تکالیف نیست؛ زیرا بیانگر همه حقوق نیست. ولی علم فقه هم بیانگر تکالیف است و هم بیانگر حقوق.

دلیل پنجم: تعارض تکلیف دینی با آزادی انسان

بعد از گسترش مکتب اومانیسم و تأثیرپذیری برخی مکاتب فلسفی، بالاخص مکتب اگزیستانسیالیسم از آن، اراده و آزادی جزء جوهره انسان قلمداد شد. به‌طوری‌که هر چیز، به‌مرحله که بخوهد آزادی را از او بگیرد، مردود شمرده شده، انکار می‌شود. بر اساس این تفکر، حتی خداوند هم به خدمت انسان در می‌آید؛ البته بر فرض اعتقاد به وجود خدا. از این‌رو، در عصر مدرنیته دین در خدمت بشر است نه بشر در خدمت دین. از این‌رو، اقتضای کرامت ذاتی انسان، آزادی بی‌قید و شرط او بوده، هیچ‌گونه قید و شرطی را نمی‌پسندد؛ و بر همین مبنا گفته می‌شود:

در جهان جدید انسان‌ها حق دارند (نه تکلیف) که دین دشته باشند، یعنی اجازه دارند متدین باشند؛ اما اگر نخواستند، می‌توانند دیندار هم نباشند. اما در نظریه تکلیف، انسان‌ها مکلف‌اند دین دشته باشند. (سروش، ۷۶: ۴۳۴)

به عبارت دیگر، از آنجاکه مختار بودن انسان از سنخ هست‌ها بوده، به‌واسطه عقل نظری درک می‌شود، نمی‌توان و نباید، «باید» عقل عملی را از آن استنتاج کرد. (راعی، ۱۳۸۴: ۵۲)

نقد: رویکرد فوق، بر اساس اعتقاد به عدم ارتباط بایدها و هست‌ها بنا شده است که در صورت کنکاش در آن، استناد به حویت و آزادی انسان نمی‌تواند دلیلی بر نفی تلازم حق و دین باشد. نکته درخور توجه قبل از نقد این رویکرد اینک، اگر چه آزادی یک ارزش است، ارزش ذاتی نداشته، ارزش ابزاری و مقدماتی دارد. یعنی آزادی باید در خدمت هدف خلقت که تکامل انسانی و رسیدن به قرب الی الله است، قرار گیرد. در اسلام آزادی در چارچوب سعادت و کمال انسانی حومت دارد؛ زیرا حومت آزادی از حومت خود انسان بیشتر نیست؛ پس، در

لسلام آزادی مطلق و بدون حد و مرز، هیچ توجیهی ندارد. همچنین، کرامت ذاتی انسان به معنای غیر قابل سلب و لازم الاحترام بودن او، در هر صورت و با هر رفتاری نبوده، زمانی پذیرفتنی است که در جهت فعلیت بخشیدن به «انسانیت» او به کار گرفته شود، وگرنه، به تعبیر قرآن، از هر جنبنده‌ای بلتر، و از هر حیوانی گمراخته‌تر است. (اعراف / ۱۷۹)

اما درباره «عدم ارتباط باید و هست»^۱ باید گفت بر اساس نظریه معروف «ضرورت بالقیاس الی غیر»، همه قضایای ارزشی‌ای که در قالب باید و نباید بیان می‌شود، ناظر به «ضرورتی» هستند که میان افعال اختیاری انسان و آثار و لوازم مترتب بر آنها برقرار است. بر این اساس، رابطه افعال اختیاری انسان و آثار و لوازم آن، رابطه علّی و معلولی، و رابطه بین هر علت و معلول، رابطه ضرورت است. ضرورت‌ها دو نوع‌اند: بالغیر که مختص معلول، و بالقیاس الی غیر که هم نسبت به علت و هم نسبت به معلول صادق است. بر اساس این دیدگاه، هرگاه بین فعلی از افعال اختیاری و کمال مطلوب چنین ضرورتی برقرار باشد، این ضرورت به صورت قضیه‌ای ارزشی بیان می‌شود که فعل مزبور در آن متعلق «باید» است. مفاد هر قضیه ارزشی، بیان ضرورتی است که بین فعل و نتیجه مطلوب آن مترتب می‌شود. این رابطه آنگاه که در عبارت اخلاقی و حقوقی به کار می‌رود، به صورت التزامی، و نه مدلول مستقیم، مطلوبیت را می‌رساند. حاصل آنکه، هر چند این مفاهیم، قراردادی و به معنای خاص، اعتباری‌اند، به کلی با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت بی‌ارتباط نیستند؛ و اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود تشخیص می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر، گاه صحیح و مطابق با واقع، و زمانی خطا و مخالف با واقع است. (مصباح یزدی، ۳۷۳: ۱ / ۱۸۲)

دیدگاه قائلین به حق دینی

نظریه حق دینی را می‌توان در دو مقام ثبوت و اثبات بررسی کرد؛ به این ترتیب که در دین اسلام بر اساس اصل «حسن و قبح ذاتی» حقوق مبنایی‌ای مطرح‌اند که مبتنی بر آنها تکلیفی

۱. معروفترین نظریه‌ای که در حوزه فلسفه حقوق و اخلاق مطرح شده است.

برای انسان شکل می‌گیرد؛ هر چند، در مقام ثبات، تکالیف اصالت داشته و حقوق جنبه فرعی می‌گیرد. به رسمیت شناخته شدن حقوق فطری مانند حق حیات، آزادی، برابری و مالکیت انسان‌ها در دین اسلام مؤید این نکته است.

از این رو، در متون دینی، حقوق مختلفی برای انسان‌ها بیان شده است. مانند: حقوق فطری، حقوق متقابل انسان‌ها مثل حقوق خانواده، حق استاد و شاگرد، حق همسفر و حق همسایه و حقوق عمومی مسلمانان نسبت به یکدیگر، حقوق سیلسی مردم و دولت مانند: حقوق متقابل مردم و دولت، حق دولت بر مردم (اطاعت، نصیحت و مشورت)، حقوق مردم بر دولت (حقوق همگانی، حقوق برخی گروه‌ها مانند ایتام و محرومان، مظلومان و ...)، حقوق اقلیت‌های مذهبی و حقوق مخالفان سیلسی. تقریرهای گوناگونی از نظریه حق دینی ارائه شده است که به برخی از این تقریرها و نیز نقد آنها بیان می‌شود.

تقریر نخست: اصالت تکلیف

بر اساس این تقریر، انسان با لاصله مکلف است و حقوق از تکالیف انسان‌ها نسبت به یکدیگر برمی‌خیزد؛ و آدمی با لاصله واجد هیچ حقی نبوده، تنها در صورتی ذی حق می‌شود که خدای تکلیف‌کننده برای او حقی قرار دهد.

طبق تقریر برخی از صاحب‌نظران همچون آیت‌الله مومن، (بنگنید به: صرامی، ۱۳۸۵) «فرد متدین» بر اساس احکام شرع عمل نموده، تابع «ستور» است؛ نه تابع «حق». هر چند او بر محور حقوق کار نمی‌کند و فقط بر محور دستورها عمل می‌کند، می‌داند که این دستور بدون حقوق نیست. اگر چه می‌دانیم که همه دستورها بر اساس حق‌مداری است، عمل به آن به اعتبار تکلیف است نه به اعتبار حق بودن آن. در حقیقت، با وجود علم به اینکه تمام احکام و دستورهای الهی بر اساس مصالح و مفاسدند، اطاعت از آن بر اساس مصلحت و مفاسد نیست؛ زیرا مطیع بودن به این است که مطیع تکلیف باشیم، نه مطیع مصالح و مفاسد؛ والا، در حقیقت، و از دید عرفانی، نوعی شرک است.

بنابر این از آن نظر که برای خدا حق مطلق قائل هستیم و در مقابل برای خودمان هیچ حقی قائل نیستیم، «تکلیف‌مداریم»؛ منتها می‌دانیم که تکالیف بر اساس حق‌اند. (صرامی،

۱: ۳۸۵ و ۱۱۸ و ۲۵۴)

این تقریر، حق را جنبه‌ای تبعی و منتزع از تکالیف دانسته و روشن است که بر اساس تکلیف‌گرایی و شریعت‌مداری، دغدغه‌ای بر ای سخن گفتن درباره حقوق، به وجود نمی‌آید، تا آنجا که شاید بتوان متروک ماندن بحث از حقوق بشر در برخی جوامع اسلامی را در همین راستا ریشه‌یابی کرد. به تعبیر برخی:

دینداران همچنان که با داشتن اخلاق به تدوین فلسفه‌ای برای اخلاق رغبتی و حاجتی نشان ندهد با داشتن تکالیف حقوق دینی پروای بحث از فلسفه حقوق بشر را نداشته‌اند؛ و لذا آن را متروک و مغفول نهاده. (سروش، ۳۷۲: ۱۵)

این خرده بر تقریر فوق وارد نیست؛ زیرا در احکام دینی، اگر چه در مقام اثبات، تکالیف اصل است، حقوق جنبه فرعی دارند، نباید مقام ثبوت را همسان با مقام اثبات دانست. اسلام در مقام ثبوت و واقع، انسان را «حق‌مدار» می‌داند. البته ملاک جعل تکالیف در اسلام، وجود مصالح و مفاسد است. از این رو، همه تکالیف به حقوق انسان‌ها بازمی‌گردند. افزون بر این، این رخنه در این تقریر همچنان دیده می‌شود که در آیین اسلام، افزون بر ابتدای تکالیف بر مصالح و مفاسد، حقوق ابتدایی نیز جای دارد که از درون تکالیف استخراج شده‌اند و دیدگان تقریر فوق، نسبت به این گونه از حقوق، بر هم فرو نهاده شده است. برخی اندیشمندان مسلمان^۱ برای گریز از تعبیر «تکلیف محوری» - مقابل ذی حق بودن انسان - از تعبیر عبودیت و بندگی محوری استفاده کرده‌اند. (صرامی، ۳۸۵: ۱ و ۳۹۰ و ۴۶۰)

به نظر می‌رسد این تقریر با نظریه تکلیف‌مداری تفاوت ماهوی نداشته، جعل اصطلاح مزبور تنها برای رهایی از برخی اشکالات صورت گرفته است. زیرا نمی‌توان وجود برخی احکام تکلیفی ابتدایی در اسلام را انکار کرد، هر چند در نهایت به حقوق انسان‌ها بازگشت نماید.

تقریر دوم: حق‌مداری
مطابق این تقریر، روح متون دینی، روح حق‌مداری است نه تکلیف‌گرایی:

۱. سید محمد مهدی میر باقری. (بنگريد به: صرامی، ۱۳۸۵)

خدا به انسان فقط گفته است «فکر کن»! هیچ تحمیل نکرد که تو مرا پرستش بکن. خدا می‌خواهد که بشر از درون این را انتخاب بکند. لذا به یک نگاه دیگر، اگر درست فکر کند، به خدا می‌رسد. خداوند به او فرموده فکر کن و روش و منهج فکر را هم به او آموخته و یقیناً اگر درست فکر کند، به حق می‌رسد. بنابراین، او مجبور نیست، او آزاد است. با این بیان، دین بری هم حق او می‌شود (همان: ۱۹۳)

برخی - قاری سید فاطمی - با استناد به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره / ۲۵۶) بر آن شده‌اند که دین، حق‌مدار است نه تکلیف‌گرا. بر اساس آیاتی از این هست، گرچه اسلام حق‌مدار است، تحمیلی نبوده، حق انتخاب را از افراد سلب نمی‌کند. به عقیده اینان، سیستم فقهی اسلام درباره رفتار با غیرمسلمانان جز در پرتو این تفکیک قابل فهم نیست. اسلام با وجود برتری داشتن بر دین یهود، مسیح و زرتشت، به مسلمانان اجازه می‌دهد با پیروان این ادیان، روابط مسالمت‌آمیز برقرار کنند و حقوقی برای آنان جعل می‌کند. (همان: ۲۹۰ و ۲۹۱) صرف نظر از نادرستی برخی استنادات فوق، از جمله استناد به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به منزله دلیلی بر حق‌مداری در اسلام، (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۷۰ - ۶۶) این تقریر از آن جهت که تقدم تکالیف (احکام تکلیفی) در پاره‌ای مواقع بر حقوق انسان‌ها را نادیده گرفته است، رخنه‌پذیر است.

تقریر سوم: تلازم حق و تکلیف - تقریر مختار

به نظر نگارندگان، با نگاه جامع‌بینانه به دین، نمی‌توان به صورت یک‌جانبه، اصالت را به حق یا به تکلیف دینی داد. از یک سو، وجود حقوق طبیعی یا حقوق فطری که هم عقل بشری و هم نقل بر آن گواهی می‌دهد، درنگ‌پذیر نیست؛ و از سوی دیگر، انسان‌ها مکلف به بندگی خداوندند، تکلیفی که نمی‌توان گفت بندگان بر اساس آن بر خداوند حقی دارند؛ هر چند، خداوند تلاش و سعی بنده خود را نادیده نمی‌گیرد و پاداش مضاعف به آن خواهد داد.

انسان‌ها که بندگان فقیر و محتاج لویند، مدیون فضل و رحمت بی‌کران او هستند و او نسبت به انسان‌ها، ذی‌حق است، لذا آنان بر او حقی ندارند و اگر در جایی سخن از حق مؤمن بر خداست، در حقیقت لطف و تفضل الهی است.

عبادت و کر کار خوب انسان، گذشته از آنکه در برابر نعمت‌های بی‌کران الهی قلیل ذکر نیست، انجام دادن آنها نیز با بهره‌گیری از نعمت‌های الهی است و به مشیت و اراده او بستگی دارد از این رو، خداوند به اندک بهانه‌ای بندگان را پالاش می‌دهد. خداوند ذی‌حق است، اما مکلف نیست تا موظف به او انجام دادن آن باشد. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء / ۲۳)

اگر حیوانات و حتی اشیای دیگر نیز نسبت به انسان ذی‌حق شمرده شده‌اند و انسان در برابر آنها وظایفی بر عهده دارد بدین معناست که او نمی‌تواند در بهره‌برداری از آنها هرگونه تصرفی را داشته باشد؛ بلکه تصرفات او در طبیعت محدود به حدود معینی است. سخن از حقوق خداوند یا طبیعت بر انسان به تعبیر بعضی از اساتید^۱ حق دینی یا اخلاقی است و نه حق به اصطلاح حقوقی آن. (ورعی، ۱۳۸۱: ۳۵ و ۳۶)

به دیگر سخن خداوند مکلف به ادای حقوق بندگان نیست و هیچ‌کس بر ذات خدا حقی ندارد، اما می‌توان گفت، خداوند فعلی از افعالش را مکلف کرده تا حقوق انسان‌ها پر داخت شود. پس دیگران بر خداوند در مقام ذات، حقی ندارند اما در مقام فعل، می‌توان ادای حقوق از جانب خداوند را موجه کرد. به عنوان مثال، خداوند در مقام فعل رازقیت، حقی بر مردم دارد که به آنان روزی می‌رساند.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا. (هود / ۶)

هیچ جنبندهای بر روی زمین نیست، مگر آنکه روزی او بر عهده خداوند است.

به هر روی باید دو مقام را از یکدیگر جدا کرد؛ مقام رابطه خدا و انسان که بحث حق‌مداری و تکلیف‌مداری در آنجا مطرح می‌شود و روابط انسان‌ها با یکدیگر که در آن حق و تکلیف با یکدیگر متلازم بوده، در زندگی اجتماعی به دلیل ضرورت نظم و برقراری عدالت، از هم جدایی نپذیراند.

۱. آیت‌الله مصباح یزدی، ۱۳۷۶، جلسه ۱۷۶: ۱۶۸۵.

لسلساً در مناسبات انسانی، دین، برای انسان حقوقی فطری یا طبیعی قائل است. دین اسلام خلعتگاه حق را استعدادهای فطری ای می‌داند که خداوند بر اساس حکمت خویش در وجود انسان نهاده است. و انسان نیز، در برابر این حقوق، تکالیفی دارد؛ زیرا:

در اسلام آزادی بدون مسئولیت، و در واقع حقوق بشر بدون الزامات و تکالیف وجود ندارد؛ الا در صورتی که تکالیف خود را در قبال خداوند بپذیریم. هیچ‌گونه حقوق طبیعی یا ذاتی نداریم؛ زیرا، خود دما خوشتن را به وجود دنیای ما به فضل آنکه او، یعنی خداوند، وجود بشری به ما بخشیده است، بشر هستیم و تنها پس از این فضل و عنایت الهی است که به عنوان موجودات بشری، حقوقی می‌یابیم. فکر اینکه انسان قطع نظر از پذیرفتن [یا نپذیرفتن] خداوند و عمل کردن [یا نکردن] به وظایف و مسئولیت‌های خلیفه‌اللهی بر روی زمین از حقوق طبیعی یا ذاتی برخوردار باشد، به کلی با نگرش اسلامی بیگانه است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۱ به بعد)

ادله عقلی

دلیل نخست: اصل غایت

طبق اصل غایت‌مندی، خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و همه آنها دارای حق بالقوه‌اند؛ یعنی هر کس صلاحیت بهره‌داری از آن را دارد. همین‌که فرد در طبیعت کار کند و از آن بهره‌برد، صاحب حق می‌شود. در حقیقت، حقوق طبیعی از فطرت انسان برمی‌خیزد و تابع وضع واضح و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه انسان و غایت خودش به دست می‌آید. به بیان دیگر، حقوق طبیعی بیانگر رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی حق، و از نوع رابطه غایی است. آفرینش یک سلسله موجودات در طبیعت برای بهره‌مندی انسان، سبب می‌شود تا انسان در بهره‌داری از آنها ذی حق شود. در حقیقت، اصل غایت، مبنای حقوق طبیعی است. به عقیده شهید مطهری جز با پذیرش «اصل غایت‌مندی» نمی‌توان حقوق فطری را پذیرفت. اینکه جهان خلقت دارای غایت بوده، هر موجودی برای هدفی خاص آفریده شده است، می‌تواند مبنای حقوق فطری باشد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۰ / ۲۳۸) البته ایشان نظام تکوینی را معلول علم غایی پروردگار دانسته، معتقد است، نظام تکوین به سوی خداوند سیر می‌کند؛ و انسان نیز، به عنوان اشرف مخلوقات، در این دایره می‌گنجد؛ بر این اساس،

غایت‌مندی نظام خلقت و انسان، ایجاب می‌کند که استعداد‌های خاصی برای رسیدن به کمال در درون آدمی قرار داده شود تا این استعدادها و توانایی‌ها، وصول انسان به غایت وجودی و کمال مطلوب او را میسر سازد. (نوروزی، ۳۸۶: ۱ و ۶ و ۷)

دلیل دوم: حسن و قبح عقلی

در تفکر فلسفه اسلامی، عقل ابزار معتبری برای فهم و معرفت است. از این‌رو، برخلاف نگرش پست‌مدرن‌ها که عقل را فاقد ارزش معرفتی می‌دانند، حکمای اسلامی عقل را یکی از طرق معرفت دانسته، آن را دارای دو کارکرد نظری و عملی می‌دانند. عقل نظری به بدیهیاتی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم می‌کند عقل عملی هم دارای بدیهیاتی است؛ زیرا می‌تواند درک کند که چه چیزهایی حسن و چه چیزهایی زشت و قبیح‌اند. آنان در مقام ثبوت معتقد به حسن و قبح ذاتی‌اند و معتقداند انسان ذاتاً و دور از جعل جاعل، موجودی است که حسن یا قبیح بودن افعال را در مقام ثبوت و برخی از مصادیق حسن و قبح را در مقام اثبات می‌فهمد. جمهور اهل‌بیت معتقد به تلازم عقل و شرع‌اند و می‌گویند:

آنچه که عقل قبح آن را درک کند، لابد از نواهی، و آنچه که عقل حسن آن را درک کند، لابد از لوازم است. زیرا خدا امر به قبیح نمی‌کند و از کارهای نیک باز نمی‌دارد. دلیل بر عدل و احسان امر می‌کند و از فحشا و منکر نهی می‌نماید. (محقق قمی، بی‌تا: ۲ / ۳)

از این‌رو، می‌توان نتیجه گرفت، چون عقل فطری یا مستقل انسان وجود حقوقی را برای انسان بدیهی می‌داند، انسان‌ها در عالم هستی و در روابط انسانی خود حقوقی دارند که از دل آن حقوق، تکالیفی بیرون می‌آید که نتیجه تلازم حق و تکلیف است.

به عبارت دیگر، از آنجاکه عقل انسان بر اساس قاعده «**کلما حکم به العقل حکم به الشرع**» حقوقی را برای انسان‌ها اثبات می‌کند، دین نیز این حقوق را به رسمیت می‌شناسد.

ادله نقلی

از نظر اسلام معیار همه چیز حق، و معیار حق، خود حق است. هر طالب حقی ارزشمند است؛ حتی اگر به حق نرسد؛ و هر کس به دنبال باطل باشد بی ارزش و بی اعتبار است؛ این نکته چیزی جز اثبات حسن ذاتی حق نیست. از این رو، امیر المؤمنین علیه السلام درباره خوارج می فرماید:

لا تقتلوا الخوارج من بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدرکه.
(نهج البلاغه، خ ۶۱)

پس از من، خوارج را مکشید. چه آنکه به طلب حق درآید و راه خطا پیماید همانند آن نیست که باطل را طلبد و بیاید - و بدان هست گشاید.

همچنین گفته شده در جریان جنگ خونین جمل، مردی دچار حیرت شده بود، زیرا می دید شخصیت های برجسته عالم اسلام مانند طلحه و زبیر و عایشه مقابل علی علیه السلام قرار گرفته و با او سر جنگ و ستیز دارند. از این رو، به محضر امیر مؤمنان علیه السلام شتافت و عرض کرد: آیا ممکن است زبیر و طلحه و عایشه بر باطل اجتماع کنند؟ حضرت در جواب وی فرمود:

امر بر تو مشتبیه شده است؛ حق و باطل با قدر و منزلت اشخاص شناخته نمی شوند. حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی و باطل را بشناس تا اهل آن را بشناسی. (همان: ۱۷).

گفته اند، حارث بن احوث نزد امام علی علیه السلام آمد و گفت:

چنین پنداری که من اصحاب جمل را گمراه می کنم؟ فرمود حارث! تو کوتاهیانه نگرستی؛ نه عمیق و زیرکانه، و سرگردان ماندی. تو حق را نشناخته ای تا بدانی اهل حق چه کسانی اند و نه باطل را تا بدانی پیروان آن چه مردمانند. حارث گفت: من با سعید بن مالک و عبدالله، پسر عمر کناره می گیرم. [امام] فرمود: سعید و عبدالله بن عمر نه حق را یاری کرده اند و نه باطل را خوار ساختند. (نهج البلاغه، کلمات قصار / ۲۶۲)

همه این مطالب بیانگر حسن ذاتی حق بوده، عقل می تواند آن را درک کرده و بپذیرد؛ از این رو، دین نیز، آن را تأیید و همراهی می نماید. (بهشتی، ۳۷۵: ۱۶)

رابطه حق دینی با تکلیف دینی

از آنجاکه منظور از حق در بحث حاضر، مقابل تکلیف است، رابطه تقابل حق و تکلیف، قطعی است. در این معنا حق چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران، و تکلیف چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران باشد. بنابراین، با توجه به تلازم بین آن دو بین آنها رابطه تضایف برقرار است. بین حق و تکلیف دینی می‌توان دوگونه ارتباط، تصور کرد:

۱. تلازم دو جانبه، بدین معنا که رابطه حقوقی یکطرفه نیست؛ بلکه ثبوت حق برای یک فرد با تکلیف دیگری، مبتنی بر رعایت آن حق است.
۲. تلازم رابطه‌ای قراردادی میان حق و تکلیف در مقام تشریع. به اقتضای مصالح اجتماعی انسان‌ها، به ازای جعل و تشریع حق برای فرد، باید تکلیفی نیز برای او جعل شود؛ یعنی، هر کس در اجتماع از دستاوردهای دیگران بهره می‌برد، موظف است به دیگران بهره برساند. (سلیمی، ۱۳۸۵: ۲۸)

البته جمع حق و تکلیف نسبت به یک متعلق ممکن نبوده، یک نفر نمی‌تواند نسبت به یک مسئله از یک حیث، هم مکلف باشد و هم صاحب حق، مگر آنکه حیثیات آن متفاوت باشد. (کلوزیان، ۱۳۸۷: ۲۵۰) البته استثنائاتی هم وجود دارد که موقعیت شخص آمیزه‌ای از حق و تکلیف است؛ مانند حضانت کودک که حق و تکلیف پدر و مادر است. با توجه به پذیرش حقوق فطری و وجود حق دینی، به نظر می‌رسد، هر چند از نظر خارجی، هیچ‌یک بر دیگری تقدم ندارند از نظر ذهنی در روابط انسانی، حقوق بر تکلیف مقدم‌اند.

در باب ارشادی یا انشایی بودن تکلیف دینی، دو نظر وجود دارد؛ برخی آنها را انشایی، و پاره‌ای ارشادی می‌دانند. به نظر می‌رسد، از آنجاکه عقل آدمی، حداقل کلیات خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند، تکلیف دینی جنبه ارشادی داشته، لطفی از لطاف الهی شمرده می‌شوند.

بیشتر عالمان امامیه بر این عقیده‌اند. مظفر در *اصول فقه*، (مدرس، ۱۳۷۵: ۷۳) حکم عقل را در دعوت به عمل، کافی شمرده، حکم شارع را صرفاً تأکیدی بر آن می‌داند؛ و جعل داعی دوم بعد از عقل را لغو، عبث و تحصیل حاصل می‌نگارد.

محقق قمی در *قوانین الاصول*، مراد از بعث پیامبر را تبلیغ می‌داند و بعد از درک

لستقلالی عقل، تبلیغ را بی‌جا، تحصیل حاصل، و فقط لطف و تأیید می‌شمارد. کاشف الغطا نیز، معتقد است: عقل مستقل در این موارد حاکم است و حکم شرع در آنها راهی ندارد؛ مگر به‌جهت تأکید و ارشاد. سید حسین علملی نیز، با رد اجتماع دو داعی در شیء واحد، داعی شرعی را مؤید داعی عقلی می‌داند. (مدرس، ۱۳۷۵: ۷۳)

نکته درخور توجه اینکه، اگر چه از نظر دینی، حق و تکلیف با یکدیگر تلازم دارند و در روابط انسانی نیز، با توجه به اثبات حقوق فطری، اصل با حق بوده، تکلیف جنبه استثنایی دارد. اگر در نظام اجتماعی، تعارضی بین آن دو واقع شود، برای حفظ نظم و پرهیز از هرج و مرج، نظام حقوقی یا تکلیف بر حق فردی رجحان می‌یابد. این مطلب در نظام حقوقی کشورمان در ماده ۹۷۵ قانون مدنی و اصل چهل قانون سلسی، پیشی‌بینی شده است.

نتیجه

برخی معتقداند بین دین و حق رابطه‌ای وجود ندارد؛ زیرا دین را مساوی با تکلیف شرعی و حق را مساوی با آزادی و اختیار انسان دانسته‌اند. اما اعتقاد صحیح آن است که بین این دو مؤلفه ارتباط وثیقی وجود دارد. زیرا دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی است که در راستای سعادت و رستگاری انسان از جانب خداوند نازل شده است؛ از این رو، تکلیف دربرگیرنده بخشی از دین‌اند، نه همه دین. همچنین بازگشت همه تکلیف دینی به حقوق انسان‌هست؛ زیرا، هدف، رساندن انسان به کمال واقعی اوست؛ هدفی که جز در پرتو عمل به تکلیف دینی حاصل نخواهد شد. افزون‌بر این، تکلیف دینی در زندگی انسان نقش ارشادی داشته، هر انسانی با مراجعه به عقل و حیانی - نه عقل شیطانی - خود، می‌تواند بایدها و نبایدهای زندگی‌اش را بفهمد و به آن عمل کند.

بنابر این، دین تأییدکننده حقوق انسانی بوده، نه‌تنها آنها را به رسمیت می‌شناسد، بلکه برای رسیدن انسان به آنها به او کمک می‌کند.

نکته سلسی و درخور توجه آنکه سلساً اختلاف نظر اندیشمندان غربی با متدیان دینی در اصالت تکلیف یا اصالت حقوق نیست، بلکه در مبانی اعتقادی آنهاست. یعنی کسانی که حق

و دین را مغایر هم می‌دانند، منشأ حقوق را طبیعت انسان فرض می‌کنند؛ در حالی که متدینان خداوند را منشأ حقوق می‌دانند. وگرنه، در دین اسلام نیز، برخی از حقوق اولیه بر تکالیف مقدم‌اند. بنابر این، نظر برخی از روشنفکران مبنی بر حق‌مدار نه تکلیف‌مدار بودن دنیای مدرن، اشتباه است؛ از این رو، پیشنهاد شکل‌گیری پارادایم سومی که نه صرفاً و محضاً حق باشد و نه تکلیفی، منتفی است.

منابع و مأخذ

۱. **قرآن کریم.**
۲. **نهج‌البلاغه**، ۱، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
۳. ابن‌منظور مصری، ابی‌الفضل، بی‌تا، **لسان‌العرب**، یروت، دارصادر.
۴. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، **حاشیه کتاب‌المکاسب**، قم، انوار الهدی.
۵. بهشتی، احمد، ۱۳۷۵، «حق دینی یا دین حق»، **فلسفه، کلام و عرفان اسلامی**، ش ۱۷، ص ۲۱-۱۴.
۶. جبرئیلی، محمدصفر، ۱۳۸۶، **فلسفه دین و کلام جدید**، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۲، **ترمیم‌ولوژی حقوق**، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۸. _____، ۱۳۷۶، **مقدمه عمومی علم حقوق**، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۹. جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، **فلسفه حقوق**، تهیه و تدوین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی+، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی+.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، **فلسفه حقوق بشر**، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، ۱۳۷۸، **شریعت در آینه معرفت**، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، ۱۳۸۱، **دین‌شناسی**، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، ۱۳۸۲، «حق و تکلیف»، **مجله حکومت اسلامی**، تنظیم و نگارش عباس پسندیده، ش ۱۲۹، قم، ۷۳-۳۲.

۱۴. _____، ۱۳۸۵، **حق و تکلیف در اسلام**، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۸۵، **معارف و معاریف**، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۵، **لغت نامه**، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، امیر کبیر.
۱۷. راسخ، محمد، ۱۳۸۱، **حق و مصلحت**، تهران، طرح نو.
۱۸. راعی، مسعود، ۱۳۸۴، «چالش حق و تکلیف»، **کتاب نقد**، ش ۳۶، ۶۴ - ۳۹.
۱۹. راغب اصفهانی، ابی القاسم الحسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، **مفردات الفاظ القرآن**، تهران، دارالقلم، لدار لسانیه.
۲۰. سارتر، ژان پل، ۱۳۸۰، **اگزستانسیالیسم و اصالت بشر**، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۲۱. سبحانی، محمد تقی، ۱۳۸۶، «تکلیف شرعی؛ توهین یا تکریم؟»، **مجله معرفت**، ش ۱۱۳، ص ۱۴۲-۱۲۷.
۲۲. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۵، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران، امیرکبیر.
۲۳. سروش، عبدالکریم و دیگران، ۱۳۸۴، **سنت و سکولاریسم**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۴. _____، ۱۳۷۲، «حکومت دموکراتیک دینی»، **مجله کیان**، ش ۱۱، تهران، بی تا.
۲۵. _____، ۱۳۷۶، **مدار و مدیریت**، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۶. سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۸۵، «حقوق اهل لیت^۸»، **مجله معرفت**، شماره ۱۰۶، ۳۶ - ۲۴.
۲۷. صانعی درهیدی، منوچهر، ۱۳۸۴، «رابطه حق و تکلیف در نظام سیاسی از دیدگاه کانت»، **حکمت و فلسفه**، ش دوم، ۲۲-۷.
۲۸. _____، منوچهر، ۱۳۸۸، **کانت فلسفه حقوق**، تهران، نقش و نگار.
۲۹. صرامی، سیف الله، ۱۳۸۵، **حق، حکم و تکلیف (گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. لطریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، **مجمع البحرين**، مصحح محمود عادل، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۱. طهماسبی، علی، ۱۳۷۹، **دغدغه فرجامین**، تهران، یادآوران.

۳۲. عمید، حسن، ۱۳۸۲، **فرهنگ فارسی عمید**، تهران، امیرکبیر.
۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۵، **قاموس قرآن**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. قمی بن حسن گیلادی، بی تا، میرزا ابوالقاسم، **قوانین الاصول**، طبع سنگی.
۳۵. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۷، الف، **مبانی حقوق عمومی**، تهران، دادگستر.
۳۶. _____، ۱۳۷۷، ب، **فلسفه حقوق**، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۷. _____، ۱۳۸۷، **مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران**، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۸. گیلیس، دانیل، ۱۳۸۱، **فلسفه علم در قرن بیستم**، تهران و قم، سمت و مؤسسه فرهنگی طه.
۳۹. مدنی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۴، **مبانی و کلیات علم حقوق**، تهران، نشر همراه.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، **بحار الانوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۱. مدرس، علی اصغر، ۱۳۷۵، **حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر**، تبریز، نویل.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی+.
۴۳. _____، ۱۳۸۰، **نظریه حقوقی اسلام**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی+.
۴۴. _____، ۱۳۸۳، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۵. _____، ۱۳۷۶، **معارف قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۴۶. مطهری مرتضی، ۱۳۶۹، **بیست گفتار**، قم، صدرا.
۴۷. _____، ۱۳۸۱، **یادداشت های استاد مطهری**، قم، صدرا.
۴۸. معین، محمد، ۱۳۸۲، **فرهنگ فارسی معین**، تهران، نشر سی گل.
۴۹. لمقری الفیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۰۵، **المصباح المنیر**، قم، دارالهجره.
۵۰. موحّد، محمدعلی، ۱۳۸۱، **در هوای حق و عدالت - از حقوق طبیعی تا حقوق بشر -**، تهران، نشر کارنامه.
۵۱. موسویان، سیدابوالفضل، ۱۳۸۲، **ماهیت حق**، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۵۲. نائینی، میرزا حسن، ۱۳۷۳، **منیة الطالب فی شرح المکاسب**، تقریر شیخ موسی بن محمد لنجفی الخوانساری، تهران، مکتبه العیدریه.

۵۳. نوروزی، حسن، ۱۳۸۶، «سه اندیشه اسلامی درباره حق و حقیقت»، **هفته‌نامه نگاه حوزه**، ش ۲۱۵، ۱۹-۱۴.
۵۴. ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۱، **حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان**، تهران، دیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۵۵. هاشمی‌شاهرودی، سیدمحمود، ۱۳۸۷، **فرهنگ فقه**، قم، مؤسسه دایر ظلمعارف فقه اسلامی.

۵۶. Edwards, Paul ۱۹۶۷, *Encyclopedia of philosophy*, IV, New York, macmillan publishing co.
۵۷. Tony, Davisies ۱۹۹۷, *Humanism*, London and newyork, Routledge.





پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی