

حق دینی یا حق غیردینی

* انسیه ماهینی

** عبدالحسین خسروپناه

چکیده

با گذشت تطورات بسیار بر اندیشه‌های بشری برخی روابط بدیهی مورد شک و تردید قرار گرفت که یکی از آن روابط، رابطه حق و دین است. در مکاتب خداپاورانه جای مناقشه‌ای در تلازم دین و حق نیست؛ اما هم‌زمان با جایگزین شدن انسان‌محوری به جای خدامداری، در ملازمه دین و حق تردید شد. از این رو، این مقاله در صدد بررسی رابطه دو دیدگاه «حق غیردینی و حق دینی» است. در این پژوهش ضمن طرح مبانی اعتقادی نظریه حق غیردینی 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 غیردینی، حق دینی، اومانیسیم، تکلیف دینی.

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی. nc1388@hotmail.com

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه. akhosropanah@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۲۰

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 پیامبری متعلق به پارادایم تکلیف بوده و دوره آن سپری شده است؛ دیگر ظهور پیامبران با عقلانیت مردم سازگار نیست.

انسان جدید تفاوت‌های جوهری و ماهوی با انسان پیشین داشته، این تفاوت هم در ساحت اندیشه و جهان‌بینی انسان و هم در ساحت 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 تمامیت‌یافته و غیرقابل 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 هرچیزی، 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 غیرقانع، متصرف در عالم می‌بیند که به‌دنبال 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، ۱۳۷۶: ۴۲۱ - ۴۱۹)

براساس 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. این گونه 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 بت‌پرستی هم دارد».^۱ (راعی، ۱۳۸۴: ۴۰)

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

بنابراین، متن حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا حق، دینی بردار است؟ به عبارت دیگر، آیا بشر، بماهو 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 به صورت 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 این رو، 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)

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

ماده دین؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۳؛ الطریحی، ۱۴۰۸: ۲ / ۷۶؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۰۸) با توجه به تشتمل معانی مزبور، ارائه تعریفی از دین غیرممکن است؛ اما از آنجاکه هر واژه‌ای دارای یک معنای اساسی و پایه‌ای است، با فرض تحول معنایی نیز، پایدار خواهد ماند. (بنگرید به: طهماسبی، ۱۳۷۹: ۹۵ - ۷۳). آقای خسروپناه در مقاله چستی دین، دین را این‌گونه تعریف می‌نماید:

بررسی معناشناختی آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه دین در دو معنای به ظاهر متفاوت، بیشتر از معانی دیگر به کار رفته است؛ یکی معنای آداب، شریعت و قوانین و دوم، معنای داوری، 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 پیش‌فرض کشف می‌گردد. آن پیش‌فرض عبارت است از ترابط تکوینی اعتقادات و اعمال و نتیجه آنها. پس دین عبارت از نتیجه و برآیند اخروی اعتقادات، کردارها و رفتارهای آدمی در دنیاست. (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۲۰۳)

حق

واژه «حق» از واژه‌های پر استعمال در هر زبان و فرهنگ است. این واژه از نظر لغوی معانی متعددی دارد. از جمله: ضد باطل، ثبوت و جوب، سخن راست و مطابق با واقع، یقین بعد از شک. (ابن منظور، بی‌تا: ۲ / ۵۱ - ۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶؛ دهخدا، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۹۳) به نظر می‌رسد در بین این تعاریف، معنی اصلی این واژه «ثبوت» باشد. (موحد، ۱۳۸۱: ۳۹) 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 دره‌بیدی، ۱۳۸۸: ۲۸ و ۲۹)

۲. پوفندروف (م. ۱۶۹۴ - ۱۶۳۲) می‌گوید: «حق و سلطه یک چیزاند؛ با این تفاوت که

سلطه صرفاً به تصرف و استیلائی بالفعل دلالت دارد». (موحد، ۱۳۸۱: ۴۴) به نظر می‌رسد این تعریف نزدیک‌ترین تعریف به برداشت فقهای مسلمان است.

۳. جان آستین، حقوق‌دان نامدار 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. ایرنیگ به تبعیت از پیشنهاد استوارت میل، حق را چنین تعریف می‌کند: «حق عبارت است از منافعی 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 قابل تحویل به یکدیگر نیستند، روابط مزبور عبارت‌اند 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 استحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد. (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۵۳ و ۱۵۴)

بر اساس تقسیم‌بندی فوق دو نظریه از سوی نظریه‌پردازان رقیب برای معنای حق پیشنهاد شد که دربرگیرنده تمامی اقسام فوق باشد؛ نظریه اراده - انتخاب (اراده تضمین شده) و نظریه سود - منفعت (منفعت تضمین شده) که بر هر دو نظریه اشکالاتی وارد گردید. (همان: ۱۵۶؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷ الف: ۳۷۴ - ۳۷۲)

ب) حق در نگاه اندیشمندان مسلمان

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

قدرت فرد انسان، برابر قانون بر انسان دیگر یا مال دیگر یا بر هر دو 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 تشریحی تقسیم می‌کند:

حق یعنی ثابت و سزاوار، و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و

سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل آن را درمی‌یابد، و یک ثبوت و سزاواری تشریحی که بر وفق آن وضع و جعل می‌شود. (۱۳۷۷: ۳ / ۲۷۳)

استاد مصباح یزدی می‌گوید:

حق، امری است اعتباری که به نفع کسی (له) و به ضرر دیگری (علیه) وضع می‌شود. (۱۳۷۶: ۶۷۸)

براساس تعریف استاد جوادی آملی:

حق چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است. (۱۳۸۵: ۳۵)

جعفری لنگرودی می‌گوید:

حق، قدرتی است که انسان در تنازع بقاء در رابطه با انسان یا انسان‌های دیگر کسب می‌کند؛ خواه آن را از راه درست به‌دست آورده باشد یا از راه نادرست. (۱۳۷۶: ۱۶)

کاتوزیان، در تعریف حق می‌گوید:

امتیاز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می‌کند و به صاحب حق، توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد. (صرامی، ۱۳۸۵: ۱۶۲؛ کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۶۲)

نکته درخور توجه پیش از بیان نظریه مختار درباره تعریف حق اینک، منظور از حق در رابطه دین و حق، حق در مقابل تکلیف است؛ از این‌رو، در تعریف حق می‌توان گفت: «حق واژه‌ای 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 به‌صورت طبیعی دارای سه رکن اساسی است که عبارت‌اند از: من له الحق، من علیه الحق و متعلق حق.

مهم‌ترین اقسام حق براساس مبانی، قلمرو و منبع عبارت‌اند از: حق بودن و حق داشتن؛

(راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۶) حق فی مقام العمل^۱ و حق فی بادی النظر؛^۲ (صرامی، ۱۳۸۵: ۲۰۳ - ۱۹۸) حق تکوینی و تشریحی؛ حق طبیعی، فطری، و وضعی؛ (کاتوزیان، ۱۳۷۷ ب: ۱ / ۱۳) 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 آنجاکه 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 دره‌بیدی، 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 پروردگار است. مکلف، انسانی است که تابع طلب الهی (امر و نهی) باشد، حیات چنین انسانی به حدود شریعت الهی است. (جوادی 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 خدا، تکلیف به خودداری از خودکشی و آزار حیوانات. این دسته از تکالیف 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 / ۹۶۱)، قضا و منع

1. Actual.
2. Prima Faciel.
3. Absolute Duty.
4. Relative Duty.

- کسی را از مخالفت دستور منع نمودن - به کار رفته است. (المقری الفیومی، ۱۴۰۵: 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 می‌شود، اما در مرحله تعلق به اشخاص با هم متفاوت‌اند. (مدنی، ۱۳۷۴: ۲۵) اما حکم در اصطلاح فقه و اصول، خطاب ذات اقدس باری تعالی به مکلفان است که به دو نوع «تکلیفی و وضعی» تقسیم می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲) امر و نهی خدا به بنده را که شامل وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه است، «احکام تکلیفیه» می‌گویند، در قبال «احکام وضعیه»، مانند صحت و فساد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۵۵) به‌رحال، حکم و تکلیف از جهاتی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ از جمله اینکه حکم، به نفس فرمان و امر اطلاق می‌شود، و عمل به آن فرمان تکلیف نام دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۳۳)

رابطه حق و دین

پس از روشن شدن مفاهیم کلیدی، نوبت پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا اساساً میان دین و حق رابطه‌ای وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا اسلام حق یا حقوقی برای انسان قائل شده است؟ یا آنکه در این دین، فرد ملزم به اجرای پاره‌ای تکالیف یا اوامر و نواهی است که در صورت نافرمانی، سخت تنبیه شده، دچار عقوبت الهی می‌شود؟

در پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها دو نظریه مطرح شده است:

۱. نظریه حق غیردینی؛ ۲. نظریه حق دینی.

بیان این نکته الزامی به نظر می‌رسد که بررسی و نقد یا تأیید هر یک از این دیدگاه‌ها نیازمند توجه به مبانی و خاستگاه‌های بینشی پیروان آنهاست؛ زیرا هر یک از این دیدگاه‌ها متأثر از نوع جهان‌بینی و مکتبی است که پیروان آنها در آن رشد یافته‌اند.

۱. نظریه حق غیردینی

براساس این دیدگاه، میان دین و حق نمی‌تواند رابطه‌ای 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 می‌تواند 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 بانگ بر می‌دارد «اراده آزاد را هیچ کس 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 ببرد 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 منشای پیدایش این حقوق می‌دانند؛ و دوره پس از عصر روشنگری. در این دوره اندیشمندانی چون، هوگو گروسیوس (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 گاهی ماده و گاهی انسان را به جای خدا قرار می‌دهند. مثلاً، ژان پل سارتر، از بنیان‌گذاران اومانیزم مبتنی بر اگزیستانسیالیسم درباره انکار ذات واجب‌الوجود، به‌مثابه خالق بشر چنین می‌گوید:

در مکتب اگزیستانسیالیسم تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر، نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود؛ یعنی چنین و چنان می‌گردد و چنان می‌شود که خویشتن را آن چنان می‌سازد. بدین‌گونه طبیعت بشری

(طبیعت کلی بشر) وجود ندارد؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بپرورد ... (بنابراین) 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. (۱۳۸۰: ۲۶)

سارتر بعد از انکار ذات واجب‌الوجود که به منزله 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 غیردینی «اومانیست‌ها» هستند، این مبنا در اینجا مورد نظر قرار گرفت. به‌رحال، 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، ۱۳۷۷: ۱۲۷ به بعد)

۲. مبناي معرفت‌شناختي

مسائل حقوقی با مبانی معرفتی ارتباط تنگاتنگی دارند و نمی‌توان ریشه مباحث حقوقی را بدون فهم مبانی معرفت‌شناختی فهمید؛ از این رو، به دلیل وسعت مباحث معرفت‌شناختی و فراوانی آرا و به‌جهت 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 «آگوست کنت» را پایه‌گذار این تفکر دانسته‌اند؛ تفکری که می‌دانند؛ براساس آن همه هستی در وجود مادی

1. Deism.

خلاصه شده، ماورای ماده انکار می‌شود.

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

بنابراین 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، اما نه به‌سوی پایه‌ای طبیعی یا «بدیهی» و اگر دیگر تیرها را عمیق‌تر نمی‌بریم نه به‌جهت این است که به زمینی سخت رسیده‌ایم. ما صرفاً زمانی از کار باز می‌ایستیم که خیالمان راحت شود که دست‌کم برای حال حاضر، تیرها به قدر کافی سخت هستند که ساختمان را تحمل کنند. (گیلیس، ۱۳۸۱: ۱۶۱)

ب) دیدگاهی که براساس آن، افزون بر حس و تجربه، عقل، کشف و شهود و وحی نیز، از منابع معرفتی انسان شمرده می‌شوند. براساس 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 علیهم‌السلام 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 این رو، 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 سیراب 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 غیردینی، رویکردی انسان‌محور (اومانستی) را پیش‌روی خود نهاده است. رویکردی که:

در تکاپوی آن بود که روح آزادی، خودمختاری و خودرهبری را به انسان برگردانده، و در صدد اعاده حیثیت انسان به‌عنوان 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 به‌خاطر زندگی و اعمالش مسئول است و می‌تواند در هر زمانی، به‌طوری از طرق آگاهی و اراده خلاقانه، در نظرات یا در رفتارش تغییر ایجاد کند. اومانست‌ها معتقداند، انسان مالک هستی خویش، جانشین استعدادهای خود و موجودی آگاه، انتخابگر و ارادی است. (Edwards, 1967: iv, 69 & 70)

در این رویکرد، انسان با فاصله گرفتن از آزای 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 اومانست‌ها، خداپرست 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. براساس این رویکرد تعالیم، آموزه‌ها و دستورهای دینی، نقش ربنایی و ابزاری می‌یابند. (همان)

با گذشت زمان، شماری از فیلسوفان غربی با تأثیرپذیری از اومانسیم، گرایش الحادی پیدا کردند و به انسان ساحتی الهی بخشیده، او را جایگزین خداوند و محور همه ارزش‌ها قلمداد کردند. (Davisies, 1997: 28)

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 پیامدهای انسان‌محوری عبارت‌اند از: تقدم فرد بر جامعه، رانده شدن دین به حوزه‌های خصوصی، نسبیت و تقلیل حقیقت به انسان، گریز متافزیک از دام شناخت آدمی 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: براساس ادله 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، براساس 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 اثبات 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 ثابت 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

تفرع (مجلسی ۱۴۰۳: ۷۱ / ۷۱)، امام سجاد علیه السلام می‌فرماید:

آگاه باش خداوند تو را رحمت کند، تو در محاصره مجموعه‌ای از حقوق قرار گرفته‌ای که باید آنها را رعایت کنی. هر حرکت و سکونی که داری مشمول حقی از حقوق است. همین‌طور اگر عضوی از اعضای بدنت یا ابزار دیگری را برای کارهای خود مورد استفاده 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 خداوند است که اصل و منشأ حقوق است. سایر حقوق متفرع بر این حق است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱ / ۷۱)

طبیعتاً تفاوت در مبانی حقوق، به تفاوت در منابع آن باز می‌گردد. از این‌رو، با توجه به مبنای فرد درباره خاستگاه حق، منابع محل رجوع او نیز، متفاوت‌اند. (کاتوزیان، 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 خواست خداوند به‌دست می‌آید؛ و فرد انسان‌محور، به دنبال منابعی است که براساس نوع مبنای حقی که برگزیده، تعیین‌کننده حقوق انسان باشد. به‌عنوان مثال، قراردادگرایان اومانیزم، اعلامیه‌ها و کنوانسیون صادره از مجامع بین‌المللی، و عینیت‌گرایان غیرموحد، 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 دموکراتیک، 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. (مدنی، 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 به منزله ادله آن بررسی می‌کنیم:

دلیل نخست: تغییر نگرش انسان مدرن به عالم

در نگاه امروزی 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 به منزله بهترین نظم ممکن نیست. انسان معاصر بر این باور است که چه بسا 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 مُحَقَّقی 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 دگرگونی روان‌شناختی در انسان پدید آمد که کمتر کسی را می‌توان یافت که نگاه ابزاری به دنیا نداشته باشد. گذشتگان همواره با تعبیری چون قانع بودن، پا در گلیم خویش کشیدن، به رزق خویش راضی و شاکر بودن، وارد زدوخورد با دیگران نشدن، سروکار داشتند. اما دنیای انسان امروز، چه خوب و چه بد، دگرگون شده، به گونه دیگری به آن می‌نگرند و انتظارات متفاوتی از دین، طبیعت و خود دارند. (همو، ۱۳۸۴: ۴۶)

نقد: چه عاملی 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 تحلیل 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 ناستواری مبانی آن، یعنی انسان محوری و سکولاریسم مبتنی است. افزون بر این، پیش فرض دلیل مزبور، استواری دین بر تکلیف‌مداری و نفی هرگونه حقوقی برای انسان‌ها است که نادرستی آن، ضمن نقد دیگر ادله نظریه حق غیردینی، 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 به منزله 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 نبایندی 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 خاستگاه تکالیف، احکام تکلیفیه‌اند. دین، انسان را هم محق می‌داند و هم مکلف. ثانیاً، تکلیف، نه تنها جامعه توهین برتن 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، به معنای مشقت نبوده، کامیابی به حق است؛ و به پاداش و ثواب محدود نشده، نماد استعلای 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: ۴۲ و ۴۳)

ثالثاً، براساس 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 تعالیم 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 پیامدهای 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 ناسازگاری 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، درحالی‌که پایبند نبودن به حقوق اولیه هم به ساختار اجتماعی آسیب می‌رساند و هم پایداری و سلامت جامعه را تهدید می‌کند؛ از این رو، مجازات در پی دارد. ریشه این مجازات، قرارداد و برآمده از تبعات تکوینی استفاده نکردن از حق است. تکالیف دینی از نوع حقوق اولیه‌اند، و مجازات ترک آنها، ره‌آورد طبیعی کردار فرد بوده، با حق تعارض ندارند.

بنابراین، 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، احياناً هر جا حرفی از حق زده شده، مراد همان تکلیف بوده است. مثلاً، کتاب رساله حقوق امام سجاده علیه السلام در اصل، رساله تکالیف است. از این رو، موضوع علم فقه «فعل مکلف» است؛ یعنی در فقه، ابتدا انسان به منزله موجودی مکلف در نظر گرفته شده، سپس احکام مربوط به او بیان می‌شود. به همین دلیل، هیچ‌گاه نگفته‌اند که علم فقه، علم انسان محق است. در حالی که در علم حقوق، انسان موجود محقی است که باید از حقوق خود آگاه شود؛ و البته در ضمن این حقوق، تکالیف وی هم روشن می‌شود. (سروش، ۱۳۷۶: ۴۳۳ - ۴۳۱)

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: نه تنها 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 سجاده علیه السلام بر رساله تکالیف، حمله نارواست. در این رساله، ۵۱ حق به عدد رکعات فرائض و نوافل روزانه شمارش شده است و در سراسر این اثر گران‌بها، همواره تکلیف بر محور حق قرار دارد و نخست حق بیان شده و در پی آن تکلیف ظهور کرده است.

رابعاً، اگرچه 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، هرگاه 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 اومانیسیم و تأثیرپذیری برخی مکاتب فلسفی، بالاخص مکتب اگزیستانسیالیسم از آن، اراده و آزادی جزء جوهره انسان قلمداد شد. به طوری که هرچیز، به هر نحو که بخواهد آزادی را از او بگیرد، مردود شمرده شده، انکار می‌شود. براساس این تفکر، حتی خداوند هم به خدمت انسان در می‌آید؛ البته بر فرض اعتقاد به وجود خدا. از این رو، در عصر مدرنیته دین در خدمت بشر است نه بشر در خدمت دین. از این رو، اقتضای کرامت ذاتی انسان، آزادی بی‌قیدوشرط او بوده، هیچ‌گونه قیدوشرطی را نمی‌پسندد؛ و بر همین مبنا گفته می‌شود:

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

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

نقد: رویکرد فوق، براساس اعتقاد به عدم ارتباط بایدها و هست‌ها بنا شده است که در صورت کنکاش در آن، استناد به حریت و آزادی انسان نمی‌تواند دلیلی بر نفی تلازم حق و دین باشد. نکته درخور توجه قبل از نقد این رویکرد اینک، اگرچه آزادی یک ارزش است، ارزش ذاتی نداشته، ارزش ابزاری و مقدمی 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 حرمت دارد؛ زیرا حرمت آزادی از حرمت خود انسان بیشتر نیست؛ پس، در اسلام آزادی مطلق و بدون حد و مرز، هیچ توجیهی ندارد. همچنین، کرامت ذاتی انسان

به معنای غیرقابل سلب و لازم‌الاحترام 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 بدتر، و از هر حیوانی گمراه‌تر است. (اعراف/ ۱۷۹)

اما درباره «عدم ارتباط باید و هست»^۱ باید گفت براساس نظریه معروف «ضرورت بالقیاس الی الغیر»، 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 علی و معلولی، و رابطه بین هر علت و معلول، رابطه ضرورت است. ضرورت‌ها دو نوع‌اند: بالغیر که مختص معلول، و بالقیاس الی الغیر که هم نسبت به علت و هم نسبت به معلول صادق است. براساس 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، هرچند این مفاهیم، قراردادی و به معنای خاص، اعتباری‌اند، به کلی با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت بی‌ارتباط نیستند؛ و اعتبار آنها براساس 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، ۱۳۷۲: 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 براساس اصل «حسن و قبح ذاتی» حقوق مبنایی‌ای مطرح‌اند که مبتنی بر آنها تکالیفی برای انسان شکل می‌گیرد؛ هرچند، در مقام اثبات، تکالیف اصالت داشته و حقوق جنبه فرعی

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

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 سیاسی 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 سیاسی. 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 اتصاله مکلف است و حقوق از تکالیف انسان‌ها نسبت به یکدیگر برمی‌خیزد؛ و آدمی با اتصاله واجد هیچ حقی نبوده، تنها در صورتی ذی‌حق می‌شود که خدای تکلیف‌کننده برای او حقی قرار دهد.

طبق تقریر برخی از صاحب‌نظران همچون آیت‌الله مومن، (بنگرید به: صرامی، ۱۳۸۵) «فرد متدین» بر اساس احکام شرع عمل نموده، تابع «دستور» 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. اگرچه می‌دانیم که همه دستورها بر اساس حق‌مداری است، عمل به آن به اعتبار تکلیف است نه به اعتبار حق بودن آن. درحقیقت، با وجود علم به اینکه تمام احکام و دستورهای الهی بر اساس مصالح و مفاسداند، 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، درحقیقت، و از دید عرفانی، نوعی شرک است.

بنابراین 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،

۱۳۸۵: ۱۱۸ و ۲۵۴)

این تقریر، حق را جنبه‌ای تبعی و منتزع از تکالیف دانسته و روشن است که براساس تکلیف‌گرایی و شریعت‌مداری، دغدغه‌ای برای 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 ندادند با داشتن تکالیف حقوق دینی پروای بحث از فلسفه حقوق بشر را نداشتند؛ و لذا آن را متروک و مغفول نهادند. (سروش، ۱۳۷۲: ۱۵)

این خرده بر تقریر فوق وارد نیست؛ زیرا در احکام دینی، اگرچه در مقام اثبات، تکالیف اصالت داشته، 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.

افزون‌براین، این رخنه در این تقریر همچنان دیده می‌شود که در آیین اسلام، افزون‌بر 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، ۱۳۸۵: 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، هرچند در نهایت به حقوق انسان‌ها بازگشت نماید.

تقریر دوم: حق‌مداری

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

خدا به انسان فقط گفته است «فکر کن»! هیچ تحمیل نکرده که تو مرا پرستش

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

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، دین‌داری هم حق او می‌شود. (همان: ۱۹۳)

برخی - قاری سیدفاطمی - با استناد به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره / ۲۵۶) بر آن شده‌اند که دین، حق مدار است نه تکلیف‌گرا. براساس آیاتی از این دست، گرچه اسلام حق 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)

صرف‌نظر از نادرستی برخی استنادات فوق، ازجمله استناد به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به‌منزله 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 به‌صورت یک‌جانبه، اصالت را به حق یا به تکلیف دینی داد. ازیک‌سو، وجود حقوق طبیعی یا حقوق فطری که هم عقل بشری و هم نقل بر آن گواهی می‌دهد، درنگ‌پذیر نیست؛ و ازسوی دیگر، انسان‌ها مکلف به بندگی خداوندند، تکلیفی که نمی‌توان گفت بندگان براساس آن بر خداوند حقی دارند؛ هرچند، خداوند تلاش و سعی بنده خود را نادیده نمی‌گیرد و پاداش مضاعف به آن خواهد داد.

انسان‌ها که بندگان فقیر و محتاج اویند، مدیون فضل و رحمت بی‌کران او هستند و او نسبت به انسان‌ها، ذی‌حق است، اما آنان بر او حقی ندارند و اگر در جایی سخن از حق مؤمن بر خداست، درحقیقت لطف و تفضل الهی است. عبادات و کردار خوب انسان، گذشته از آنکه در برابر نعمت‌های بی‌کران الهی

قابل ذکر نیست، انجام دادن آنها نیز با بهره‌گیری از نعمت‌های الهی است و به مشیت و اراده او بستگی دارد. از این‌رو، خداوند به اندک بهانه‌ای بندگان را پاداش می‌دهد. خداوند ذی‌حق است، اما مکلف نیست تا موظف به ادا و 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 پرداخت شود. پس دیگران بر خداوند در مقام ذات، حقی ندارند اما در مقام فعل، می‌توان ادای حقوق از جانب خداوند را موجه کرد. به‌عنوان 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 جدایی‌ناپذیراند.

اساساً در مناسبات انسانی، دین، برای انسان حقوقی فطری یا طبیعی قائل است. دین اسلام، خاستگاه حق را استعدادهای فطری‌ای می‌داند که خداوند براساس حکمت خویش در وجود انسان نهاده است. و انسان نیز، در برابر این حقوق، تکالیفی دارد؛ زیرا:

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

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 ما خویشتن را به وجود نیاورده‌ایم. 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 به‌عنوان موجودات بشری، حقوقی می‌یابیم. فکر اینکه انسان قطع‌نظر 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، به‌کلی 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 هرکس صلاحیت بهره‌برداری از آن را دارد. همین‌که فرد در طبیعت کار کند و از آن بهره‌برد، صاحب حق می‌شود. درحقیقت، حقوق طبیعی از فطرت انسان برمی‌خیزد و تابع وضع واضح و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه انسان و غایت خودش به‌دست می‌آید. به‌بیان دیگر، حقوق طبیعی بیانگر رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی‌حق، و از نوع رابطه غایی است. آفرینش یک سلسله موجودات در طبیعت برای بهره‌مندی انسان، سبب می‌شود تا انسان در بهره‌برداری از آنها ذی‌حق شود. درحقیقت، اصل غایت، مبنای حقوق طبیعی است. به‌عقیده 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: ۳ / ۲۳۸) البته ایشان نظام تکوینی را معلول علم غایی پروردگار دانسته، معتقد است، نظام تکوین به‌سوی خداوند سیر می‌کند؛ و انسان نیز، به‌عنوان اشرف مخلوقات، در این دآوری می‌گنجد؛ بر این اساس، غایت‌مندی نظام خلقت و انسان، ایجاب می‌کند که استعدادها و توانایی‌ها، وصول انسان به غایت وجودی و در درون آدمی قرار داده شود تا این استعدادها و توانایی‌ها، وصول انسان به غایت وجودی و کمال مطلوب او را میسر سازد. (نوروزی، ۱۳۸۶: ۶ و ۷)

دلیل دوم: حسن و قبح عقلی

در تفکر فلسفه اسلامی، عقل ابزار معتبری برای فهم و معرفت است. از این رو، برخلاف نگرش پست مدرن ها که عقل را فاقد ارزش معرفتی می دانند، حکمای اسلامی عقل را یکی از طرق معرفت دانسته، آن را دارای دو کارکرد نظری و عملی می دانند. عقل نظری به بدیهیاتی مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم می کند. عقل عملی هم دارای بدیهیاتی است؛ زیرا می تواند درک کند که چه چیزهایی حسن و چه چیزهایی زشت و قبیح اند. آنان در مقام ثبوت، معتقد به حسن و قبح ذاتی اند 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 می فهمد.

جمهور امامیه معتقد به تلازم عقل و شرع اند و می گویند:

آنچه که عقل قبح آن را درک کند، لابد از نواهی، و آنچه که عقل حسن آن را درک کند، لابد از اوامر است. زیرا خدا امر به قبیح نمی کند و از کارهای نیک باز نمی دارد بل به عدل و احسان امر می کند و از فحشا و منکر نهی می نماید.
(محقق قمی، بی تا: ۲ / ۳)

از این رو، می توان نتیجه گرفت، چون عقل فطری یا مستقل انسان وجود حقوقی را برای انسان بدیهی می داند، انسان ها در عالم هستی و در روابط انسانی خود حقوقی دارند که از دل آن حقوق، تکالیفی بیرون می آید که نتیجه تلازم حق و تکلیف است. به عبارت دیگر، از آنجا که عقل انسان براساس قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» حقوقی را برای انسان ها اثبات می کند، دین نیز این حقوق را به رسمیت می شناسد.

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، امیرالمؤمنین 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 بیابد - و بدان دست گشاید.

همچنین گفته شده در جریان جنگ خونین جمل، مردی دچار حیرت شده بود، زیرا می‌دید شخصیت‌های برجسته عالم اسلام، مانند طلحه و زبیر و عایشه مقابل علی علیه السلام قرار گرفته و با او سرجنگ و ستیز دارند. از این رو، به محضر امیرمؤمنان 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 مشتبه شده است؛ حق و باطل با قدر و منزلت اشخاص شناخته نمی‌شوند. حق را بشناس تا اهل آن را بشناسی و باطل را بشناس تا اهل آن را بشناسی. (همان: ۱۷).

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

چنین پنداری که من اصحاب جمل را گمراه می‌دانم؟ فرمود: حارث! تو کوتاه‌بینانه نگریستی؛ نه عمیق و زیرکانه، و سرگردان ماندی. تو حق را شناخته‌ای تا بدانی اهل حق چه کسانی‌اند و نه باطل را تا بدانی پیروان آن چه مردان‌اند. حارث گفت: من با سعید بن مالک و عبدالله، پسر عمر کناره می‌گیرم. [امام] فرمود: سعید و عبدالله بن عمر نه حق را یاری کردند و نه باطل را خوار ساختند. (نهج البلاغه، کلمات قصار / ۲۶۲)

همه این مطالب بیانگر حسن ذاتی حق بوده، عقل می‌تواند آن را درک کرده و بپذیرد؛ از این رو، دین نیز، آن را تأیید و همراهی می‌نماید. (بهشتی، ۱۳۷۵: 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 یک طرفه 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 تشریح. به اقتضای مصالح اجتماعی انسان‌ها، به ازای جعل و تشریح حق برای فرد، باید تکلیفی نیز برای او جعل شود؛ یعنی، هرکس 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. (کاتوزیان، 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، هرچند از نظر خارجی، هیچ‌یک بر دیگری تقدم ندارند، از نظر ذهنی در روابط انسانی، حقوق بر تکالیف مقدم‌اند.
- در باب ارشادی یا انشایی بودن تکالیف 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، تکالیف دینی جنبه ارشادی داشته، لطفی از الطاف الهی شمرده می‌شوند.
- بیشتر عالمان امامیه بر این عقیده‌اند. مظفر در *اصول فقه*، (مدرس، ۱۳۷۵: ۷۲) 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 می‌انگارد.
- محقق قمی در *قوانین‌الاصول*، مراد از بعثت پیامبر را تبلیغ می‌داند و بعد از درک استقلالی 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 به جهت تأکید و ارشاد. سیدحسین عاملی نیز، با رد اجتماع دو داعی در شیء واحد، داعی شرعی را مؤید داعی عقلی می‌داند. (مدرس، ۱۳۷۵: ۷۲)
- نکته درخور توجه اینکه، اگرچه 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 تکالیف بر حق فردی رجحان می‌یابد. این مطلب در نظام حقوقی کشورمان در ماده ۹۷۵ قانون مدنی و اصل چهل قانون اساسی، پیشی‌بینی شده است.

نتیجه

برخی معتقداند بین دین و حق رابطه‌ای وجود ندارد؛ زیرا دین را مساوی با تکالیف 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، تکالیف دربرگیرنده بخشی از دین‌اند، نه همه دین. همچنین بازگشت همه تکالیف دینی به حقوق انسان‌هاست؛ زیرا، هدف، رساندن انسان به کمال واقعی اوست؛ هدفی که جز در پرتو عمل به تکالیف دینی حاصل نخواهد شد. افزون‌براین، تکالیف 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.

بنابراین، دین تأییدکننده حقوق انسانی بوده، نه تنها آنها را به رسمیت می‌شناسد، بلکه برای رسیدن انسان به آنها به او کمک می‌کند.

نکته اساسی و درخور توجه آنکه اساساً اختلاف نظر اندیشمندان غربی با متدیان دینی در اصالت تکالیف 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؛ درحالی که متدیان خداوند را منشأ حقوق می‌دانند. وگرنه، در دین اسلام نیز، برخی از حقوق اولیه بر تکالیف مقدم‌اند. بنابراین، نظر برخی از روشنفکران مبنی بر حق مدار نه تکلیف‌مدار بودن دنیای مدرن، اشتباه است؛ از این رو، پیشنهاد شکل‌گیری پارادایم سومی که نه صرفاً و محضاً حقی باشد و نه تکلیفی، منتفی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ۱۳۷۶، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
۳. ابن منظور مصری، ابی الفضل، بی تا، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ ق، حاشیه کتاب المکاسب، 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. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۲، ترمینولوژی 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 علیه السلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، ۱۳۷۸، شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، ۱۳۸۱، دین شناسی، 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، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، دارالقلم، الدار السامیه.
۲۰. سارتر، ژان پل، ۱۳۸۰، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۲۱. سبحانی نیا، محمدتقی، ۱۳۸۶، «تکالیف 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 دمکراتیک دینی»، *مجله کیان*، ش ۱۱، تهران، بی تا.
۲۵. _____، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۶. سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۸۵، «حقوق اهل البیت (علیهم السلام)»، *مجله معرفت*، شماره ۱۰۶، ۳۶ - ۲۴.
۲۷. صانعی دره‌بیدی، 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، سیف‌الله، ۱۳۸۵، *حق، حکم و تکلیف (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. الطریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البحرین*، 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 گیلانی، 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، دانالد، ۱۳۸۱، *فلسفه علم در قرن بیستم*، تهران و قم، سمت و مؤسسه فرهنگی طه.
۳۹. مدنی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۴، *مبانی و کلیات علم حقوق*، تهران، نشر همراه.
۴۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۱. مدرس، علی اصغر، ۱۳۷۵، *حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر*، تبریز، نوبل.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۳. _____، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
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، *یادداشت‌های استاد مطهری*، قم، صدرا.
۴۸. معین، محمد، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، نشر سی گل.
۴۹. المقرئ الفیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
۵۰. موحد، 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 ق، *منية الطالب فی شرح المکاسب*، تقریر شیخ موسی بن محمد النجفی الخوانساری، تهران، مکتبه الحیدریه.
۵۳. نوروزی، حسن، ۱۳۸۶، «سه اندیشه اسلامی درباره حق و حقیقت»، *هفته‌نامه پگاه حوزة*، ش ۲۱۵، ۱۹ - ۱۴.
۵۴. ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۱، *حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان*، تهران، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۵۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۸۷، *فرهنگ فقه*، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
56. Edwards, Paul 1967, *Encyclopedia of philosophy*, IV, New York, macmillan publishing co.
57. Tony, Davisies 1997, *Humanism*, London and newyork, Routledge.