

مطالعه تطبیقی حق و تکلیف از منظر اسلام و مجامع بین المللی

دکتر سید محمد موسوی^۱

چکیده

هدف از مقاله حاضر تبیین رابطه حق و تکلیف از منظر اسلام و حقوق بین الملل معاصر است. رابطه میان حق و تکلیف از مسائل بحث برانگیز میان متفکران در حوزه فلسفه حق است و سوال اساسی پژوهش حاضر این است، چه رابطه میان حق و تکلیف برقرار است؟ اندیشمندان اسلامی و حقوقدانان معاصر غربی، پاسخ‌های متفاوتی به این سوال داده‌اند. از نظر مجامع بین المللی معاصر برخلاف دیدگاه اسلامی، دوره معاصر دوران گذار از جهان تکلیف است. در جهان مدرنیسم باید از حقوق و نه از تکالیف سخن گفت.

در این نوشتار ضمن بررسی مفاهیم حق و تکلیف رابطه حق و تکلیف از منظر اسلام و مجامع بین المللی معاصر در قالب دو نظریه «جدایی حق و تکلیف» و «تلازم حق و تکلیف» با استفاده از روش تحقیق توصیفی و تحلیلی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور s46mosavi@yahoo.com

کلیدواژه

حق، تکلیف، اسلام، غرب، مجامع بین‌المللی

مقدمه

خداوند بلند انسان را گرامی داشت و در آفرینش او به خود تبریک گفت (مومنون: ۱۴) و از بین همه موجودات، او را برای خود برگزید. (طه: ۴۰) در جهان‌بینی اسلامی، انسان خلیفه خدا (انعام: ۱۶۵) و گل سر سبد آفرینش است (حج: ۶۵) و جهان هستی برای او و به خاطر خدمت به او آفریده شده است. (بقره: ۲۹) خداوند حکیم برای نیل انسان به هدف آفرینش، که همانا کمال و شایسته اوست، به وی استعدادهایی عطا کرد و برای شکوفایی آن استعدادها، تکالیفی مقرر و حقوقی ارزانی داشت. مفاهیم حق و تکلیف از جمله مفاهیمی هستند که در معرکه تفسیرهای گوناگون مفسرین و لغت‌شناسان گرفتار آمده‌اند و به لحاظ اصطلاحی نیز برداشت‌های متفاوتی از آن‌ها به عمل آمده است. از سوی دیگر در تبیین رابطه میان این دو مفهوم کلیدی زبان مشترکی میان اندیشمندان اسلامی و مجامع بین‌المللی معاصر، به طور کلی میان فیلسوفان فلسفه حق و حقوقدانان وجود ندارد. امروزه مفاهیم حقوقی به شکلی گسترده در زندگی انسان ظاهر شده است. نوع برداشت از این مفاهیم و تغییر در این مفاهیم، تأثیرات مهمی بر زندگی جامعه بشری بر جای گذاشته است. در دوران جدید با تکیه بر «حق» از «تکلیف» فاصله گرفته شده است و اعتقاد بر این است که اساساً یکی از مهم‌ترین جلوه‌ها و ویژگی‌های دوران جدید، حق‌مداری یا حق‌آگاهی است، در برابر تکلیف‌مداری یا تکلیف‌آگاهی دوران

قدیم. از این رو، هدف اساسی مقاله حاضر تبیین رابطه حق و تکلیف از منظر اسلام و مجمع بین المللی معاصر است. در این نوشتار ضمن بررسی مفاهیم حق و تکلیف، رابطه آن دو در قالب دو نظریه «تلازم حق و تکلیف» و «جدایی حق و تکلیف» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی کار واژه‌های مفهومی

مفهوم حق

در خصوص معنای حق مهم این است که از حق در مقابل چه چیز سخن می‌گوییم. اگر از حق در مقابل باطل سخن بگوییم، معنای ثابت و الاهی دارد. معادل فارسی حق در لغت، هستی پایدار معرفی می‌شود؛ «یعنی هر چیز که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، حق است. به همین دلیل قرآن پروردگار را حق می‌نامد.»

«ذلک بان الله هو الحق و ان ما يدعون من دون هو باطل و ان الله هو العلی الکبیر» (حج: ۶۲)
این از آن رو است که خداوند حق است و آن چه جز او می‌خوانند باطل است.

معنای اصطلاحی این واژه از خطوط ممیزه در اندیشه حقوقی متفکران اصیل اسلامی با اندیشمندان غربی است. «درباره معنای اصطلاحی که در علم حقوق مطرح است، باید گفت تعریف اصطلاحی آن از راه حدگذاری ممکن نیست، بلکه نیازمند تنبیه است. این از آن رو است که حق به معنای مصطلح از مفاهیم

است؛ آن هم از مفاهیم اعتباری در اجتماع و نه در منطق. اگر حق ماهیت بود، دارای حد و رسم آن گاه تحدید یا ترسیم پذیر بود. بنابراین تعریف آن با عباراتی مانند مقررات اجتماعی کمک چندانی به ما نمی‌کند؛ زیرا مفهوم مقررات اجتماعی روشن‌تر از مفهوم حق نیست تا مبین آن باشد. به این ترتیب چاره‌ای نداریم جز این که از مجموع چند واژه و تعبیر تنبیهی برای تعریف حق کمک بگیریم. در این گونه تعریفات نیز همانند تحدیدهای ماهوی مشتمل بر علل اربعه لازم است که علت چهارگانه امر اعتباری مورد تعریف را ذکر کنیم. بر این اساس می‌توان حقوق را در اصطلاح چنین تعریف کرد: حقوق عبارت از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدا انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵) فقیه مسلمان حق را از سوی خدا دانسته و برای اقامه قسط در جامعه سعادت بشر تعریف می‌کند.

حق از دید فقهای مسلمان ویژگی‌هایی دارد که در بستر کنونی تمدن با مفاهیم باز تولید شده آن بسیار متفاوت است. در تعریف دیگری از حق چنین آمده است: «حق در معنای عام خود عبارت است از سلطه‌ای که برای شخص دیگر یا مال یا شیء، جعل و اعتبار می‌شود؛ به عبارت دیگر حق توانایی خاصی است که برای انجام دادن عمل گاه به عین، گاه به عقد و گاه به شخص تعلق می‌گیرد؛ مانند حق تحجیر، حق خیار و حق قصاص. (محقق داماد، ۱۳۷۶: ۲۵۵)

فقهی شیعه در خصوص اقسام حق تقسیم‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. مرحوم محقق نایینی (ره) تقسیم ویژه‌ای در این باره ارائه کرده‌اند که بسیاری از موارد



را در بر دارد. ایشان هر آن چه را که از حقوق قابل اسقاط یا قابل نقل یا انتقال به غیر است، به شرح زیر تقسیم کرده‌اند:

۱. حقوقی که فقط قابل اسقاط است؛ مثل حق قذف
۲. حقوقی که قابل اسقاط و نقل بلاعوض است؛ مثل حق قسم
۳. حقوقی که قابل اسقاط و نقل است اعم از تبرعی و معوض؛ مانند حق تحجیر
۴. حقوقی که قابل اسقاط و انتقال قهری و در عین حال غیر قابل نقل ارادی؛ مانند حق خیار

فقه‌های اسلامی اقسام فوق را با الاهی دانستن منشائیت حق پذیرا شده‌اند؛ به این معنا که این حقوق با ایجاب از رب و یا امضاء الاهی معنا می‌یابد. پوفندروف در تعریف حق دو موضوع را دخیل می‌داند. وی حق را با تسلیط و تسلط یکسان می‌داند؛ ولی در تفسیر این سلطه به جهت مشروعیت، منشأ قانونی را بر آن می‌افزاید. دیگر متفکران غربی نیز قیدهایی را به حق اضافه کرده‌اند. جان آستین حقوقدانان انگلیسی می‌گوید:

دارنده حق کسی است که دیگری یا دیگران به حکم قانونی در برابر او ملزم به انجام عملی یا خودداری از انجام عملی باشند.

جان استورات میل متفکر دیگر انگلیسی که معاصر آستین است، بر تعریف وی خرده گرفته و آن را ناقص یا حتی نادرست می‌داند و عنصر نفع یا سود را وارد بر تعریف می‌کند. وی در بیان خدشه مدعی می‌شود: آن کس که به

حکم قانون به اعدام محکوم می‌شود، دیگران به حکم قانون به کشتن او ملزم می‌شوند و او حق دارد که اعدام شود؛ در حالی که فهم عرفی این معنا را نمی‌رساند. از این رو او معتقد می‌شود که انجام عمل باید به نفع صاحب حق باشد ... منظور از منافع در این جا همان است که در اصطلاح برخی فقها به (مصلحت) تعبیر شده است و عناصری مانند آزادی، سلامت، آبرو و دسترسی به مواهب مادی گوناگون که در بهبود حال و رفاه زندگی انسان موثر افتد.» (موحد، ۱۳۸۳: ۴۴)

البته آرای دیگری در میان برخی حقوقدانان امریکایی که دلداده مکتب رئالیست بودند مطرح شد. آن‌ها در تعریف حق معتقدند که حق، قضیه‌ای لفظی است که به وسیله آن، انتظارات خود را در خصوص کارکرد عملی دستگاه قضایی بیان می‌کنیم.

اما پروفیسور هارت در انتقادات خود به طرفداران این مکتب تضمین معنای انتظار را در تعاریف آن‌ها مورد خدشه قرار داده و معتقد است که این تعبیر همان تعبیر عرفی از حق است و این مذاقه عقلی در آن جای ندارد. در این میان اندیشه بتنام که با تفکر هارت نزدیکی دارد، جلب توجه می‌کند. وی در خصوص معنای واژه حق معتقد است: «واژه‌هایی مانند حق که به صورت بریده لفظی از نظام کلام باشد، نمی‌توان معنای ثابت در نظر آورد؛ بلکه باید به سراسر جمله‌هایی که واژه مورد نظر آن قرار دارد توجه کرد. واژه حق و الفاظی مانند «عدالت» و «زیبایی» بر مفاهیمی دلالت دارند که ناظر بر ارزش‌ها است و اعتبار آن‌ها از راه استدلال برهانی یا تجربی قابل اثبات نیست؛ بلکه ما در برابر این مفاهیم به ستایش یا نکوهش بسنده می‌کنیم و معنای ستایش و نکوهش این است که آن مفاهیم تابع احساسات و تلقیات ما هستند و چون چنین هستند،

نمی‌توانند دارای معانی ذاتی، واحد و ثابتی باشند، چنانچه قدما اعتقاد دارند. بدین طریق مانده با معنایی واحد بلکه با طیفی مستقل بر معانی و مدلولات روبه‌رو می‌شویم.» (موحد، ۱۳۸۳: ۵۰)

بیان آرای فوق جهت شناسایی نقاط افتراق دو دیدگاه است؛ چرا که حقوق بین‌الملل یا حقوق بشر بر بستر این عناصر تبیین می‌شود. چند موضع از اختلافات را می‌توان در فهرست ذیل بیان کرد:

۱. دیدگاه فقهای اسلامی با این منظر از حق که هیچ ریشه‌ای در واقع نداشته و فقط اعتبار محض و تابع تلقیات ما است در تضاد می‌باشد. طبق تقریری که از حق ارائه شد، این تعبیر صحیح نیست. آری حق از مفاهیم ماهوی نیست؛ اما مفاهیم اعتباری بر دو دسته است. اعتباراتی موجودند که ریشه در واقع دارند و حق از جمله این مفاهیم است که شرح آن در قبل گذشت.

فقهای اسلامی حق را با ذات الاهی تعبیر کرده و به اطلاق معنایی می‌رسند و هرگز معنای نسبی را بر نمی‌تابند. در تعریف اسلامی از حق با پیوند آن با آیات است که مشروعیت الاهی به عنوان پشتوانه این موضوع کشف می‌شود؛ از این رو دانشمندان مسلمان همواره مشروعیت الزام‌آوری الاهی حق را مفروض می‌دانند.

۲. مشروعیت حق الاهی است، یعنی باید حدود تکلیف، حکم و حق انسانی از سوی خدا مشخص شود.

اما در دیدگاه غربی، حق با سودانگاری یا مشروعیت قانونی پیوند دارد.

۳. سودانگاری مادی که مدنظر برخی حقوق‌دانان است، در تعریف حق اسلامی دخیل نیست؛ چرا که رابطه‌اش با دیدگاه اسلامی، عموم و خصوص من وجه است. حق در دیدگاه اسلامی حتی می‌تواند به ضرر مادی بینجامد؛ اما در نگاه غایت‌مدارانه می‌تواند به سودانگاری آخرتی بینجامد.

۴. با توجه به لزوم مشروعیت الهی در حق و تعیین حدود آن، منبعیت حق نیز در نگاه دینی اسلام مشخص می‌شود. لزوم الهی حق، از تعیین کنندگی منابع استنباط حق پرده برمی‌دارد؛ زیرا آن که مشروعیت و لزوم را به حق می‌دهد، منابع تعیین این حق را نیز تعیین می‌کند.

مفهوم تکلیف

مرحوم لاهیجی در گوهر مراد تکلیف را این‌گونه تعریف می‌کند:

تکلیف، خطاب الهی را گویند که متعلق به افعال بندگان است و از جهت اتصاف به حسن و قبح، بر سبیل اقتضا یا بر سبیل تخیر. مراد از اقتضا طلب است و طلب متعلق است به فعل یا ترک و تخیر، تسویه است میان فعل و ترک. بر همین اساس، اوامر الهی را در مورد افعال انسانی به اقسامی تقسیم کرده‌اند. وجوب، حرمت، ندب، کراهت و اباحت. این احکام از آن جهت که از اقسام حسن و قبح می‌باشند، گاهی حسن و قبح اصلی است که متصف به عقلیت، و از آن حیث که نقل بر آن وارد گردیده متصف به منقول شرعی می‌باشند، پس هر تکلیفی از تکالیف بندگان، هم عقلی است و هم نقلی که هر دو از منابع شریعت‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۳۸)

تکلیف در دین به معنای موظف بودن در برابر آموزه‌های الهی و پیروی کردن از اوامر و نواهی پروردگار است و مکلف، انسان طالب طلب الهی (امر و نهی) است. چنانچه امام خمینی می‌فرماید: «خواست خدا هرچه هست، ما در مقابل آن خاضعیم و ما تابع امر خداییم.» (امام خمینی، ۱۳۶۷: ۱۸) ایشان تمام تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات را براساس تکلیف و همه را مکلف می‌داند و می‌فرماید: «برای ادای تکلیف، همه ما موظفیم.» (همان: ۱۹)



امام خمینی، تکلیف را بر دو نوع تقسیم می‌کند: الف) تکلیف شخصی، تکلیفی است که از خطابات شخصی یا با وجود قرائن و صوارف، از خطابات عمومی متوجه افراد می‌شود. در تکالیف شخصی، علم و آگاهی به تکلیف و قدرت و توانایی بالفعل مکلف برای ادای تکلیف، شرط است و در غیر این صورت، تکلیف از ذمه انسان برداشته می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱۹: ۴۸۷)

ب) تکلیف عمومی، امام خمینی خود و همه را مأمور به تکلیف می‌داند، نه نتیجه. این دیدگاه از آثار فقهی مبنای اصولی ایشان در مباحث الفاظ و خطابات شارع است. امام خمینی خطابات شارع را بر دو می‌داند: خطابات کلی، قانونی و تشریحی که بر حسب کثرت مکلفان، به خطابات متعدد فعل نمی‌شود و اگر کثرتی نیز باشد، در ناحیه متعلق به خطابات است، به خطابات خصوصی که شرایط خطابات عمومی و تشریحی را ندارد. در خطابات شخصی، علم مکلف به تکلیف، قدرت وی، امکان تحقق آن و علم مولی بر نافرمانی نکردن مکلف شرط است. در حالی که در خطابات عمومی و تشریحی که به صورت قانون اعلان می‌شود، عالم و جاهل، قادر و ناتوان، مطیع و عاصی، همه را در بر می‌گیرد. بنابراین همه مکلف هستند. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۰)

رابطه حق و تکلیف

چنانکه اشاره شد، میان فلاسفه حق و حقوقدانان زبان مشترکی در خصوص نوع رابطه بین حق و تکلیف وجود ندارد. علاوه بر این نوع نگاه و برداشت فلاسفه اسلامی و حقوقدانان و فقهای اسلامی متفاوت از اندیشمندان غربی و مستشرقین می‌باشد. در یک نگاه کلی، دو تفسیر کلی از رابطه حق و تکلیف وجود دارد که در ادامه به توضیح هریک از آنها و نظریه‌های طرفداران می‌پردازیم.

الف) نظریه تفکیک حق از تکلیف

کسانی که معتقدند جهان امروز در حوزه حقوق بشر، جهانی حق مدار است نه تکلیف گرا، برای اثبات دیدگاه خود به دو دسته از ادله استناد کرده اند که برخی از این دلایل جنبه حقوقی دارد و برخی نیز بر مبنای فلسفی و کلامی بنا شده است. در آغاز به دلایل و مستندات میپردازیم.

ادله حقوقی: استناد به اعلامیه ها و اسناد حقوق بشر. پیش از آن که اعلامیه حقوق بشر تصویب شود، بیانیه حقوق بشر و شهروند فرانسه در سال ۱۷۸۹ به گونه ای تنظیم گردید که در آن فقط به حقوق انسان ها توجه شد و از توجه به تکالیف سخن به میان نیامد.

ادله غیر حقوقی: در کنار ادله حقوقی برخی از نوشته ها به ادله غیر حقوقی و از سنخ فلسفی، کلامی و اجتماعی اشاره کرده اند که در این جا به بررسی آنها میپردازیم.

الف. حقوق بشر و تطورات فکری - اجتماعی غرب: تفاوت دوران کلاسیک و مدرنیته در غلبه فردگرایی بر باورهای سنتی است. متفکران این دوره، غایت اندیشی را کنار گذاشتند و در تفسیر انسان، به عواطف و امیال توجه کردند و این عواطف، معیار سنجش قوانین طبیعی نیز گردید.

در نظریه های کلاسیک، وظایف انسان تعلیم داده میشد و اگر به حقوقی هم اشاره میشد، منظور حقوقی بود که اساساً از همان وظایف برگرفته شده بود. تحولی که براساس اندیشه «هابز» شکل گرفت، بنیادی بودن حقوق در برابر تکالیف را به دنبال داشت. این نقطه عطف در بین سایر اندیشمندان مدرنیته نیز

ادامه یافت. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۹)

از سوی دیگر، اکنون حق طبیعی زندگی برای همگان پذیرفته شده، ناگزیر حق گزینش وسایل لازم برای آن نیز حق همه افراد است. از نظر «هابز» هر فرد حق دارد وسایل لازم برای حراست از خود را به کار ببرد. «لاک» همانند «هابز» در جست و جوی شناخت میل نخستین آدمی برمی آید. از نظر او، طبیعت میل به سعادت و گریز از فقر را به عنوان اصول عملی فطری در سرشت بشر نهاده است و این میل از مقوله حق است نه وظیفه؛ در نتیجه در حالی که هیچ وظیفه فطری نداریم، حق فطری داریم. جست و جوی سعادت حقی مقدم بر همه وظایف است. بشر در وضع طبیعی صاحب اختیار مطلق خود و دارایی هایش است.

اختلاف «لاک» و «هابز» آن است که از نظر «لاک»، حق هرکس به صیانت ذات خویش نه تنها به استقرار قدرت مطلق کمک نمی کند، بلکه تحقق آن نیازمند حکومتی محدود است. (جونز، ۱۳۷۰: ۲۱۳)

در عین حال وی نیز همانند «هابز» و «لاک» می پذیرد که افراد بشر با ورود به جامعه مدنی از همه قدرت طبیعی خود به نفع جامعه ای که در آن وارد شده اند می گذرانند. این فرآیند از طریق قرارداد بوده و نتیجه قرارداد هم دموکراسی است. (همان: ۲۲۱)

«روسو» مانند پیشینیان خود، حقوق را مقدم بر وظایف می شمارد. او معتقد است که هیچ قانون طبیعی وجود ندارد که بر اراده بشری مقدم باشد. او حق بنیادی را نه در حق بشر از صیانت خویش بلکه در آزادی تعریف می کند. «روسو» در برابر این پرسش که آزادی فردی چگونه از تابعیت اراده شخصی مصون می ماند، چنین می گوید: «هرکس با همه حقوقی که دارد، اختیار خود را به تمام جامعه منتقل می کند. برای آن که آزادی بشر به اندازه آزادی وضع طبیعی اختیار خود را به تمام جامعه منتقل می کند. برای آن که آزادی بشر به

اندازه آزادی وضع طبیعی بماند، باید «به کل جمعی» تبدیل شود و اراده فردی به اراده عام تحول یابد. بنای جامعه آزاد بر ادغام حق طبیعی در قانون وضعی اجتماعی نهاده شده است. (همان: ۲۲۳)

درباره این موضوع باید گفت: آن چه از ظاهر کلام «هابز»، «لاک» و «روسو» به دست می‌آید، تقدم حق بر تکلیف و نه نفی تکلیف است. بنابراین سخنان این اندیشمندان نمی‌تواند دلیلی بر جدایی حق از تکلیف باشد و اگر اصرار شود که این‌ها بر جدایی حق از تکلیف سخن رانده‌اند، باید گفت که سخن نادرستی است؛ زیرا با ورود به جامعه مدنی، چه بخواهند و چه نخواهند، وارد قرارداد می‌شوند و روشن است که در این قرارداد اجتماعی حقوق و تکالیف در کنار هم قرار دارند و این حقیقتی است که هم «لاک» و هم «روسو» بدان پرداخته‌اند.

ب. حقوق بشر و جهان مدرن: اساس سکولاریسم، فهم حقوق است. کل فرهنگ سکولاریسم بر پایه حقوق فردی بنا شده است. همه این‌ها به نوبه خود، فهم جدیدی از ذهنیت آدمی به دست می‌دهد که مبتنی بر اندیشه‌های نمایندگی عقل آزاد از طرف فرد آزاد است. باید توجه کرد که زبان حقوق با زبان دین سنتی - که همواره به جای حق، تکلیف را نشانده - متفاوت است. زبان فقه، زبان اجبار است و اصلاً حق در آن وجود ندارد. ولی فقه مال جهان مدرنیته نیست. اختلاف اساسی زندگی مدرن و سنتی در همین نکته نهفته است. قبلاً مطرح می‌شد که فرد وظیفه دارد مذهبی یا اخلاق‌گرا باشد. خدا در اندیشه سنتی، خدایی جبار بود، موجودی اعلا مرتبه که به هر قیمت خواستار عشق و ایثار ما است، اما تصویر خدا در عصر مدرن تغییر کرده است. این ماییم که خواهان مذهبی بودن هستیم. (سروش، www.dr.soroush.com)

ج. تعارض تکلیف با جوهره انسانیت: برخی با استناد به جوهر انسانی معتقد شدند که بیان تکلیف برای انسان و ایجاد تلازم بین دو مقوله حق و تکلیف با جوهره انسانی همخوانی ندارد. تکلیف آزادی انسان را می‌گیرد و او به یک حیوان شبیه می‌شود. حریت انسانی اقتضا می‌کند که او را مکلف ندانیم. این رویکرد مستند سخن خود را کلام «هیوم» قرار داده است. «هیوم» معتقد است درک کننده هست‌ها عقل نظری است که حوزه آن «است» می‌باشد و درک کننده بایدها «عقل عملی» است و این دو از هم بیگانه هستند. این تفکر، مورد توجه فلاسفه غرب و مورد استناد برخی حقوقدانان واقع شد و آن را سنگ بنایی برای ایجاد تفکیک بین ارزش‌ها و نسبی کردن ارزش‌ها دانستند؛ به گونه‌ای که از حقوق ژاپنی، آسیایی و ... سخن گفتند. (Donnelly, ۲۰۰۳: ۱۱۴)

د. حق و تکلیف در فرآیند تحقیق: برخی دیگر از اندیشمندان با استناد به منبع پیدایش حق و تکلیف معتقد شده‌اند که این دو حوزه از هم جدا هستند. تکلیف از منبع الاهی می‌جوشد، پس وظیفه‌ای جز گوش دادن وجود ندارد؛ ولی حق از اصل حقوق انسانی برمی‌خیزد. تکلیف با آسمان‌ها ارتباط می‌یابد، پس باید تابع بی‌چون و چرای آن بود، ولی حق براساس اراده انسان‌ها شکل می‌گیرد که در یک فرآیند طبیعی به پای قرارداد حاضر می‌شوند و به تبیین حقوق می‌پردازند. (www.deedgah.org/magalehhto۱۳)

در پاسخ باید گفت که خداوند با جعل تکوینی آدمی را آفرید و همه نیازها و امیال را که ریشه حقوق انسان به شمار می‌رود، در نهادش به ودیعت گذارد. همچنین خداوند با جعل تشریحی بر بجا آوردن امیال او به طور طبیعی دستور می‌دهد و آدمی را مکلف می‌سازد که حقوق خود را به دست آورد؛ از این رو می‌توان گفت زبان تکوین و زبان تشریح یکی از امتیازات مکتب اسلام است.

ب) نظریه تلازم حق و تکلیف

چنانکه اشاره شد رابطه حق و تکلیف یکی از مسائل بحث‌انگیز میان متفکران در حوزه فلسفه حق و حقوق‌دانان بوده است. در این میان برخلاف طرفداران نظریه اول، عده‌ای دیگر به ویژه فیلسوفان و حقوق‌دانان و فقهای اسلام بر تلازم حق و تکلیف تأکید دارند. بدیهی است که در میان اندیشمندان اخیر نیز اجماع نظری در خصوص نوع تلازم میان آن دو وجود ندارد. از این رو، سوال دیگر در این حوزه این است که آیا تلازم میان حق و تکلیف منحصر به نوع واحدی است یا تلازم میان آن دو به صورت‌های گوناگون قابل تصور است؟ در پاسخ این سوال طرفداران این نظریه اغلب بر دو شکل تأکید کرده‌اند، عبارتند از:

الف. شکل اول تلازم حق و تکلیف، مقصود از این شکل این است که هرگاه بپذیریم حقی برای موجودی ثابت می‌شود، لازمه‌اش ثبوت تکلیف است و این تکلیف به عهده موجود دیگر - نه صاحب حق - ثابت می‌شود.

اما چون این مسئله از دو ناحیه حق و تکلیف مورد بحث قرار می‌گیرد، طرح دو مسئله «لزوم تکلیف در برابر حق» و «لزوم حق در برابر تکلیف» (مصباح بزرگی، ۱۳۸۲: ۸۰) ضروری است.

ب. شکل دوم تلازم حق و تکلیف، مراد از این شکل این است، در روابط اجتماعی، انسانی که صاحب حق است، مکلف نیز هست. نمی‌توان گفت: یک انسان صرفاً دارای حق بر دیگران است و دیگران نسبت به او فقط دارای تکلیف هستند. هر انسانی در کنار حقوق که بر دیگران دارد، تکالیفی نیز نسبت به آنها دارد؛ زیرا با توجه به این که از یک سو، غرض از فرض حقوق برای انسانها و موجوداتی که در عالم ماده با او در ارتباطند، به کمال رساندن آنهاست و از

سوی دیگر هدف آفرینش تکامل همه آنهاست، نمی توان بعضی از موجودات را صاحب حق دانست و برخی را صرفاً مکلف.

اگر انسانی نسبت به دیگری مکلف است، باید از حقوق نیز بهره مند باشد. برای مثال اگر زوج نسبت به زوج تکالیفی دارد، حقوق نیز بر عهده زوج دارد. اگر فرزند نسبت به والدین تکالیفی دارد، حقوقی نیز بر عهده آنهاست. اگر مردم نسبت به حکومت تکالیفی دارند، حقوقی نیز بر عهده حکومت دارند. برخی از این قسم تلازم را تلازم میان حق و تکلیف در مقام تشریح دانسته و گفته اند: این رابطه یک رابطه قراردادی بین حق و تکلیف است. در این حالت، مقام جعل و تشریح - و نه مفهوم - مدنظر است. مصالح زندگی انسانها اقتضا دارد اگر برای کسی حق جعل و تشریح می گردد، بایستی برای او تکالیفی نیز قرار داده شود. لازمه استفاده از منابع جامعه و سهم داشتن از بیت المال این است که در مقابل آن خدمتی به جامعه ارائه دهد. هرکس در اجتماع از دستاوردهای دیگران بهره می برد، موظف به بهره رسانی به دیگران نیز هست. نمی توان برای فردی حق استفاده از منافع مردم قائل شد، اما هیچ تکالیفی در خدمت به مردم برای او در نظر نگرفت. اگر فردی دارای حق است، خود او نیز دارای تکلیف است. (همان، ۳۷)

از این رو در پس هر حقی هم نوعی تکلیف برای دیگران و حتی برای ذی حق جعل می شود، مثلاً حق استفاده از هوای سالم مستلزم آن است که دیگران نوعی تعهد ایجابی یا تعهد سلبی داشته باشند. در غیر این صورت حق استفاده از این موضوع بلامانع خواهد بود. این وضعیت ربطی به عصر بردگی و عصر مدرنیته ندارد. سایر حقوق نیز همین خاصیت را دارد.

یادآور می‌شود که تلازم حق و تکلیف دوگونه است. هرگاه حقی برای کسی در نظر گرفته شود، طبعاً تکلیفی برای دیگران نیز خواهد بود. نوع دیگری از این تلازم نیز مطرح است، یعنی هرگاه حقوقی برای افرادی لحاظ شود، در ازای آن حقوق نیز تکالیفی تعریف می‌شود.

بنابراین بسیاری از حقوق اجتماعی افراد در برابر تکالیفی است که بر عهده آنان می‌باشد. پس کسانی که توانایی تکلیف‌پذیری دارند، در صورت عدم پذیرش تکلیف، مسئولیت خواهند داشت و به دنبال آن، امکان شکل‌گیری مجازات وجود دارد. (خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۲۴)

علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر بر تلازم حق با تکلیف تأکید کرده است. این سخن در مدت هزاران سال در پرتو تعالیم و تربیت‌های اسلامی بر تارک تاریخ ثبت شده است. اکنون با مدنظر قرار دادن این پیام صریح، آیا همچنان می‌توان با استناد به وضعیت دوران مدرنیته، آن هم فقط در قالب ادعا و نه اثبات کردن، رجوع به تکلیف داشتن را نوعی واپس‌گرایی قلمداد کرد. همچنین در خطبه ۲۱۶ که در صفین آن را انشا کردند فرمودند:

«فقد جعل ... سبحانه لی علیکم حقا بولایه امرکم و لکم
علی من الحق مثل الذی لی علیکم ... لا یجری لاحد الا
جری علیه و لا یجری علیه الا جری له و لو کان لاحدان
یجری و لا یجری علیه لکان ذلک خالصه الله سبحانه دون
خلق ...» (خطبه ۲۱۶)

«خداوند سبحان به سبب آن که من زمامدار شده‌ام، حقی برای من بر شما قرار داد. همان گونه که بر من برای شما حقی را قرار داد ... هیچ حقی برای کسی منظور نمی‌شود مگر آن که وظیفه‌ای بر عهده او گذارده شود و هیچ تکلیفی برای کسی در نظر گرفته نمی‌شود جز آن که متقابلاً حقی برای او مطرح خواهد شد. اگر برای کسی حقی باشد بدون تکلیف، او تنها خداوند متعال است.»



نتیجه‌گیری

از آن‌چه در مورد رابطه حق و تکلیف گفته شد بدست می‌آید، فلاسفه و حقوق‌دانان غربی بر نظریه تفکیک حق و تکلیف تأکید دارند و در مقابل اغلب فلاسفه و حقوق‌دانان و فقهای اسلامی نظریه تلازم حق و تکلیف را معتبر می‌دانند. بدین معنا که بین حق و تکلیف یک نوع تلازم یا حتی اتحاد وجود دارد، از حق که منشأ و ملزوم تکلیف است می‌توان به تکلیف یا تکالیف من علیه الحق پی برد. همچنین از تکلیفی که متوجه کسی است، می‌توان به حقوق دیگری پی برد؛ چرا که تکلیف لازم خاص و ناشی از حق می‌باشد. بنابراین بین حق و تکلیف، ملازم تفکیک ناپذیر وجود دارد. در نهایت، عدم تفکیک از حق منوط به آن است که تکلیف‌کننده بر مبنای موازین عقلایی تکلیف کرده باشد. تکالیف شرعی چنانچه عبادی باشد از حقوق معبود مطلق (خداوند) حکایت می‌کند و اگر غیرعبادی باشد ممکن است از حقوق مردم ناشی شده باشد. تکالیف و احکام حکومتی ممکن است از حقوق خود حکومت سرچشمه گرفته باشد و یا از حقوق افراد نسبت به همدیگر ناشی شده باشد.

خلاصه آنکه تلازم میان حق و باطل به دو صورت قابل تصور است؛ یکی این که ثبوت هر حقی در خارج برای یک صاحب حق، مستلزم ثبوت تکلیف برای دیگری است و ثبوت تکلیف برای یک شخص کاشف از ثبوت حقی برای دیگری است. دیگر آن که، در روابط انسانی، هر انسانی که دارای حق بر دیگران است، تکلیفی نیز نسبت به آن‌ها دارد و چنین نیست که یک انسان صرفاً دارای حقوق بر دیگران بوده و هیچ تکلیفی نسبت به آن‌ها نداشته باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء.
خمینی، روح الله (۱۳۶۷)، پیام استقامت (پیام امام به حجاج بیت الله الحرام)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
خمینی، روح الله (۱۳۶۳)، تهذیب الاصول، تقریرات جعفر سبحانی، قم، موسسه انتشارات اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
محقق داماد، مصطفی، (۱۳۷۶)، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم انسانی.
موحد، محمد علی (۱۳۸۳) در هوای حق و عدالت، تهران، نشر کارنامه.
مصباح، محمدتقی (۱۳۸۲)، نظریه حقوق در اسلام، حقوق متقابل مردم و حکومت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

خسروشاهی، قدرت الله (۱۳۷۹) فلسفه حقوق، قم، موسسه امام خمینی (ره).
و.ت جونز (۱۳۷۰) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران امیر کبیر.
لئواشترانس (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران انتشارات آگاه.
سروش، عبدالکریم مسئولیت‌های روشنفکرانه دینی در قرن بیست و یکم سایت

drsoroush

-Jack Donnelly (2003) universal Human Rights in Theory and Practic Cornell university Dress .

-www.deedyah . org / magaleh ht o 13

-www.drSORAUSH.com





پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ