

دانش فلسفه حق در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

محمدحسین طالبی*

چکیده

مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق عبارت‌اند از: مفهوم حق، انواع حق، صاحبان حق و منشأ حق. این مقاله با روش عقلی و کتابخانه‌ای می‌خواهد اندیشه آیت‌الله جوادی آملی را درباره این مسائل از آثار مکتوبشان استخراج کند. گزاره‌های زیر خلاصه اندیشه وی در این باره است: ۱. مفهوم حق (موضوع دانش فلسفه حق) مفهومی فلسفی است؛ ۲. حق می‌تواند اساس چهار تقسیم قرار گیرد: منشأ؛ صاحب؛ تلازم یا عدم تلازم با تکلیف مقابل یا مجامع؛ قابلیت و عدم قابلیت انتقال از صاحب حق؛ ۳. همه موجودات می‌توانند صاحب حق باشند؛ ۴. خاستگاه همه حق‌ها خدای متعال است.

کلیدواژه‌ها: جوادی آملی، حق، تکلیف، انواع حق، صاحبان حق، منشأ حق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار فلسفه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (mhtalebi@rihu.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۹/۱۴.

مقدمه

دانش فلسفه حق، دانش نوپدیدي است که با استدلال‌های عقلی درباره واقعیتی به نام حق و مسائلی نظر می‌دهد؛ بنابراین تأملات عقلی ژرف درباره محتوای مفهومی و ساختار وجودی آموزه حق، انواع حق، صاحبانش و منشأ حق از مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق است (طالبی، ۱۳۹۳: ۱۰).

آیت‌الله جوادی آملی یکی از معدود فیلسوفان و فقیهانی است که مسائل دانش فلسفه حق را بسیار عمیق و دقیق بررسی کرده است. آرای موشکافانه ایشان نه تنها در دو کتاب وزین *فلسفه حقوق بشر و حق و تکلیف در اسلام*، بلکه در دیگر آثار وی نیز وجود دارد.

هدف این نگارش بیان آرای ایشان درباره مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق است؛ از این رو ابتدا نظر استاد را درباره مفهوم حق (موضوع دانش فلسفه حق) با نگاه هستی‌شناسانه و معناشناسانه بررسی می‌کنیم. سپس نظرگاه وی را درباره انواع حق بیان می‌کنیم. در گام سوم، به صاحبان حق از نگاه ایشان نظر می‌اندازیم. در پایان به منشأ حق‌ها در دستگاه معرفتی ایشان می‌پردازیم.

مفهوم حق در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی

روشن است که حق (در برابر تکلیف) موضوع دانش فلسفه حق است. یکی از مباحث دشوار در این دانش، بحث از مفهوم حق است. نظریه‌های فراوان و گوناگون در این عرصه وجود دارد. برای شناسایی مفهوم حق، باید آن را از دو بعد بررسی کرد. بعد اول، بعد هستی‌شناسانه این مفهوم است. ابتدا باید بدانیم مفهوم حق چه ویژگی‌هایی دارد، چگونه در ذهن ساخته می‌شود و ارکان سازنده آن کدام است. عنوان «هستی مفهوم حق» متکفل بررسی این بعد از مفهوم حق است. بعد دوم، بعد معنایی و محتوای ذاتی مفهوم حق است. در گام دوم، باید معنای حق را بشناسیم. عنوان «چیستی معنای حق» این مفهوم را از این بعد بررسی می‌کند.



هستی مفهوم حق

برای شناخت مفهوم حق در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، ابتدا با نگاهی هستی‌شناسانه به چارچوب وجودی محکمی این مفهوم آن را بررسی می‌کنیم. برای بررسی ساختار وجودی مفهوم حق، باید به پرسش‌های زیر پاسخ داد:

۱. مفهوم حق به لحاظ منطقی، چه نوع مفهومی است؛ جزئی است یا کلی؟
 ۲. مفهوم حق به لحاظ فلسفی چه نوع مفهومی است؛ ماهوی است یا منطقی یا فلسفی؟
- پاسخ این پرسش‌ها را در بررسی ویژگی‌های مفهوم حق می‌آوریم.

ویژگی‌های مفهوم حق

آیا مفهوم حق، مفهومی جزئی است یا کلی؟ منطقی است، یا ماهوی یا فلسفی؟

الف) جزئی یا کلی

مفهوم حق در فلسفه علوم اجتماعی، هم به صورت مصدر و هم به صورت اسم مصدر به کار می‌رود. صورت مصدری آن، یعنی حق داشتن، از رابطه صاحب حق و موضوع و متعلق حق حکایت می‌کند. حق در شاکله اسم مصدر، همان موضوع حق است که صاحب حق آن را دارد.

بر اساس قواعد منطق، اگر کاربری مفهوم بر بیش از یک مصداق محال باشد، به آن مفهوم جزئی می‌گویند (ساوی، بی‌تا: ۶۳؛ مظفر، ۱۹۸۰: ۵۹). پرواضح است که مفهوم حق در هر دو قالب معنایی‌اش (سیاق مصدری و اسم مصدری) مفهومی کلی است، نه جزئی؛ زیرا می‌تواند مصداق‌های متعددی داشته باشد. حقوق مختلفی که صاحبان حق دارند، مثل حق حیات، حق آزادی، حق امنیت و ... همگی مصادیق مختلف حق‌اند؛ بنابراین مفهوم حق در منطق، مفهومی کلی است، نه جزئی.

ب) منطقی، ماهوی یا فلسفی

حال که دانستیم مفهوم حق کلی است، چگونگی ساخته شدن این مفهوم را در ذهن تحلیل می‌کنیم. مفهوم حق به لحاظ فلسفی چه نوع مفهومی است؟ ابتدا انواع مختلف مفاهیم کلی را در فلسفه از نگاه حضرت آیت‌الله جوادی آملی بررسی و سپس مفهوم

حق را از نظر ایشان تحلیل می‌کنیم.

۱. انواع مفاهیم کلی

مفهوم کلی از سه حال خارج نیست. یا فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌شود؛ یعنی اتصاف آن ذهنی است. مصادیق این مفهوم کلی را فقط در ذهن می‌توان یافت؛ مانند مفهوم «نوع» که در ذهن، صفت ماهیت افراد متفوق الحقیقت قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۴). به این نوع مفاهیم کلی، مفاهیم منطقی یا معقولات ثانی منطقی می‌گویند (همان: ۴۲۳).

اگر محکی مفهوم کلی در خارج ذهن وجود داشته باشد، دو صورت دارد. مفاهیمی که ذهن خودبه‌خود از موارد خاص انتزاع می‌کند؛ یعنی آن مفهوم، انعکاس ذهنی مستقیم از واقعیتی خارج ذهن است. ذهن ما در مواجهه با موجودات حقیقی، ماهیت‌های جوهری و عرضی آن‌ها را مستقیم، یعنی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن‌ها درک می‌کند. به این مفاهیم، مفاهیم ماهوی می‌گویند.

همه ماهیت‌های ده‌گانه ارسطویی (مقوله جوهر و نه مقوله عرض) در این دسته قرار دارند؛ برای نمونه، مفهوم «جسم» مفهومی ماهوی است که از موجودات مادی، مثل آب، گیاه و حیوان انتزاع می‌شود یا مفهوم «کیفیت» که از مصادیق خاصی مانند رنگ‌ها، شکل‌ها، زیبایی‌ها و نیکی‌ها به دست می‌آید.

گاهی ذهن مفهومی کلی را از مقایسه دو یا چند واقعیت خارج ذهن به دست می‌آورد. محکی چنین مفهومی از سنخ ماهیت (جوهری یا عرضی) نیست، بلکه حقیقتی است که عقل آن را پس از مقایسه دو یا چند واقعیت خارجی کشف و انتزاع می‌کند؛ بنابراین، چنین مفاهیمی منشأ انتزاع خارجی (خارج از ذهن) دارند. به این مفاهیم، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانی فلسفی می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۴)؛ برای نمونه، ذهن مفهوم «علیت» را از مقایسه دو واقعیت انتزاع می‌کند که یکی به لحاظ وجودی به دیگری وابسته است؛ برای مثال، آتشی که در حال سوزاندن تکه چوبی است، علت سوختن چوب است؛ زیرا سوختن چوب وابسته به وجود آتش است. اگر آتش نباشد،



آن چوب با این آتش نمی سوزد. در این مقایسه، آتش و سوختن چوب رابطه‌ای وجودی دارند که به آن علیت می‌گویند. در این رابطه، سوختن چوب متوقف بر وجود آتش است؛ از این رو، به آتش در این فرآیند «علت»، به سوختن چوب «معلول» و به رابطه آن دو علیت می‌گویند.

آیت‌الله جوادی آملی درباره تفاوت معقولات اولی (ماهیت‌ها)، معقولات ثانی فلسفی و منطقی می‌گوید:

«بر مبنای اصالت وجود، عامل اصلی و تعیین کننده در ماهیت و مفهوم همانا وجود است؛ یعنی اگر چیزی در خارج از ذهن وجود حقیقی و تکوینی داشت و محدود بود، می‌توان از آن ماهیت فهمید و آن را از مقولات شمرد و اگر خارج از ذهن ظرف اتصاف آن بود نه عروض، نمی‌توان از آن ماهیت فهمید، بلکه دارای مفهومی است که معقول ثانی فلسفی است (به اصطلاح معهود) و اگر خارج از ذهن ظرف عروض یا اتصاف آن نبود و این هردو در ظرف ذهن صورت می‌پذیرند، آنچه از چنین وجودی فهمیده می‌شود، مفهوم است نه ماهیت، معقول ثانی است نه اولی، معقول ثانی منطقی است نه فلسفی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۴)

ایشان درباره تفاوت‌های مفاهیم منطقی و فلسفی چنین می‌گویند:

«معقولات ثانی منطقی برخلاف معقولات ثانی فلسفی هرگز از شیء خارجی انتزاع نشده و بر اشیاء خارجی نیز هیچ‌گاه صدق نمی‌کنند، بلکه از امور ذهنی انتزاع شده و فقط بر آنها حمل می‌گردند و به همین دلیل معقولات ثانی منطقی محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور، در انتزاع و صدق آنها دخیل است و مطابق و محکی آنها نحوه وجود ذهنی اشیا است. نقش وجود ذهنی در انتزاع و صدق معقولات ثانی منطقی موجب می‌شود تا قضایایی که از این مفاهیم ساخته می‌شوند، قضایای ذهنیه بوده و در نتیجه هیچ‌گاه قضایای خارجی و حقیقیه از آنها ساخته نشود. معقولات ثانی منطقی، همان‌گونه که اشاره شد، موضوعاتی هستند که تنها در علم منطقی از آنها بحث می‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴: ۴۱۳)

حال که تفاوت انواع سه‌گانه مفاهیم کلی را دانستیم، باید ببینیم براساس معیار استاد، مفهوم حق کدام یک از سه نوع مفهوم کلی است.

فلسفی بودن مفهوم حق

بر اساس معیار استاد، همه مفاهیم کلی که در دانش‌های علوم اجتماعی (اخلاق، حقوق، سیاست، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و ...) به کار می‌روند، از مفاهیم فلسفی‌اند؛ یعنی هم واقعیتهای خارج از ذهن دارند و هم آن‌ها را از مقایسه می‌فهمیم. این مفاهیم همگی اعتباری‌اند؛ یعنی ماهیت حقیقی ندارند.

مفهوم حق نیز در گفتمان حقوق، از این قاعده مستثنا نیست. این مفهوم چه به صورت مصدری و چه در سیاق اسم مصدری، مفهومی فلسفی و اعتباری است. برای تبیین فلسفی بودن مفهوم حق در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی لازم است چگونگی ساخته شدن این مفهوم را نزد عقل بررسی کنیم.

ساختار مفهوم حق

چون مفهوم حق، مفهومی فلسفی است، ذهن آن را با مقایسه کردن واقعیت‌ها (عینیات) می‌سازد و آن واقعیت را به آن مفهوم متصف می‌کند؛ به طوری که ذهن ظرف عروض آن و جهان خارج ظرف اتصاف آن باشد. آن واقعیت‌ها کدام‌اند؟ از نگاه استاد عبارت‌اند از: (۱) موجودی که شایستگی رسیدن به غایت مطلوب را دارد؛ (۲) غایت مطلوب.

غایت مطلوب درباره موجودات باشعور و مختار، هدف مطلوبی است که علت غایی افعالی است که آن موجودات باشعور برای وصول به آن انجام می‌دهند. این غایت مطلوب درباره موجودات غیرمختار (مجبور)، مقصد نهایی حرکت ذاتی (جوهری) آن‌هاست.

ایشان در این باره می‌گوید:

«حق هر موجودی متناسب با هویت آن موجود است. اگر برای جمادات و طبیعت بی‌جان حق قائل باشیم، مراد حقی است که هم‌سنخ ماهیت آن است و اگر برای حیوانات حقوقی را لحاظ می‌کنیم، مقصود اموری است که با هویت حیوانی تناسب دارد و هرگاه از حق انسان سخن به میان می‌آید، مقصود حقوق متناسب با هویت اوست و اگر از حق الهی صحبت می‌کنیم متناسب با هویت قدسی اوست. بدون تردید حق جماد با حق حیوان متفاوت است و حق حیوان و جماد با حق انسان فرق دارد و همه حقوق مزبور از حقوق خداوند متمایز است؛ چون ذات و هویت این موجودات با هم تفاوت دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵)

پس آیت‌الله جوادی آملی معتقدند همه موجودات حقی مخصوص خود دارند؛ زیرا هر یک هویت ویژه‌ای دارند. هویت خاص هر موجود را با توجه به اهداف وجودی‌اش می‌توان شناسایی کرد. این هویت خاص تکوینی، یعنی عینی و غیر قراردادی است؛ بنابراین حق تکوینی هر موجود نیز که از هویت خاص آن موجود شناخته می‌شود، حقیقی و غیر قراردادی است.

«حقوق تکوینی هیچ موجودی از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست، بلکه با حقایق عینی مرتبط است. انسان براساس آنچه که هست، حقوقی پیدا می‌کند و حقوق انسان مطابق "بود" اوست و لازم تعیین حق برای هر موجودی هستی‌شناسی اوست» (همان: ۱۶۷)

بنابراین در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی چون همه موجودات وجود دارند، حق نیز دارند؛ پس عنصر مقوم هر حق، وجود صاحب حق است. نحوه وجود و رتبه وجودی هر موجود با توجه به کمالات وجودی آن موجود تعیین می‌شود. هدف از وجود هر موجود، در تعیین کمالات وجودی هر موجود نقش مستقیم دارد؛ بنابراین، برای شناسایی هویت هر موجود باید افزون بر شناخت کمالات وجودی آن، غایت مطلوب آن موجود را نیز شناخت.

عقل انسان در فرآیند مقایسه هر موجود و غایت وجودی‌اش، به آن موجود غایتمند که تکوینی (غیر اختیاری) یا تشریحی (اختیاری) در مسیر وصول به آن غایت مطلوب قرار دارد و شایسته رسیدن به آن غایت است، صاحب حق می‌گوید و آن غایت مطلوب را موضوع حق می‌نامد. موضوع حق همان حق در سیاق اسم مصدر است. از رابطه صاحب حق و موضوع حق، مفهوم حق داشتن (حق در شاکله مصدر) به دست می‌آید (طالی، ۱۳۹۳: ۴۳)؛ برای نمونه، هر انسان با اختیار خود به دنبال حفظ و ادامه حیات خویش است؛ پس حفظ حیات، غایت مطلوب هر انسان است؛ بنابراین، انسان سزاوار بقا که ادامه حیاتش هدف مطلوب اوست، صاحب حق است. در این مثال، به حفظ حیات (بقا)، حق حیات می‌گویند. به این مثال دقت کنید. غایت مطلوب درخت آن است که میوه‌های مناسب تولید کند. آن درخت در حرکت جوهری به سوی آن غایت مطلوب،

یعنی مقصد حرکت طبیعی اش، پیش می‌رود تا به آن مقصد برسد. ذهن ما با سنجیدن آن درخت و غایت مطلوبش، یعنی باردهی، مفهوم حق داشتن را می‌سازد، آن را به درخت نسبت می‌دهد و می‌گوید درخت حق میوه‌دهی دارد. در این فرآیند، درخت صاحب حق است و میوه‌دار شدن، موضوع حق. از رابطه صاحب حق و موضوع آن، مفهوم حق داشتن به دست می‌آید.

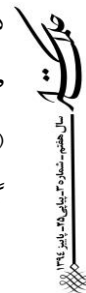
بنابراین عناوین حق، صاحب حق و موضوع حق در فرآیند مقایسه به دست می‌آیند و بر حقایق خارج از ذهن اطلاق می‌شوند. اگر حقی در کار نباشد، عنوان صاحب حق بی‌معناست؛ چنان‌که اگر هدف مطلوب، یعنی موضوع حق (حق در سیاق اسم مصدر) وجود نداشته باشد، حقی (در سیاق مصدر) به وجود نمی‌آید؛ پس عناوین حق، صاحب حق و موضوع حق به هم وابسته و از نوع مفاهیم فلسفی‌اند.

چیستی معنای حق

بعد از بحث درباره هستی مفهوم حق و شناخت شاکله وجودی اش، در گام دوم درباره محتوای مفهوم حق به لحاظ معناشناسی از منظر آیت‌الله جوادی آملی بحث می‌کنیم. واژه حق در لغت معانی مختلفی دارد؛ مانند ثبوت، و جوب، چیز ثابت، یقین بعد از شک، ضد باطل، ضد گمراهی و صدق در گفتار (القیومی، ۱۴۰۵: ۱/۱۴۳؛ الحسینی الزییدی، ۱۴۰۹: ۲۵/۱۶۶-۱۶۸؛ ابن‌المنظور، ۱۹۹۷: ۲/۱۲۲-۱۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰). برخی صاحب‌نظران از جمله آیت‌الله جوادی آملی اشترک همه معانی حق را «ثبوت» می‌دانند (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱/۱۸ و ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰)؛ در حالی که واژه حق در گفتمان حق معنایی غیر از ثبوت دارد.

این واژه در حوزه گفتمان حق، فقط یک معنای اصطلاحی دارد؛ یعنی مشترک معنوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴)؛ زیرا عنوان حق مقسم انواع گوناگون حق قرار می‌گیرد. در منطق ثابت شده است که مقسم باید در همه اقسام خود معنای ثابتی داشته باشد (یزدی، بی‌تا: ۴۶؛ مظفر، ۱۹۸۰: ۱۱۲). این معنای ثابت چیست؟

دانستیم حق از مفاهیم فلسفی است، نه ماهوی؛ بنابراین، تعریف ماهوی آن امکان



ندارد؛ یعنی نمی‌توان حد و رسم این مفهوم را مشخص کرد. استاد می‌گوید:
«در باره معنای اصطلاحی حق که در "علم حقوق" مطرح است، باید گفت که
تعریف اصطلاحی آن از راه حدگذاری و تحدید ماهوی ممکن نیست، بلکه نیازمند تنبیه
است. این از آن روست که حق به معنای مصطلح از مفاهیم است؛ آن هم از مفاهیم اعتباری
در اجتماع و نه در منطق. اگر حق ماهیت بود و دارای حد و رسم، آن‌گاه تحدید یا
ترسیم‌پذیر بود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵)

اگر بخواهیم تعریف جامع و مانعی از مفهوم حق در گفتمان حق پیشنهاد کنیم، آن
مفهوم باید با جنبه هستی‌شناسانه حق سازگار باشد که مفهومی فلسفی است و با
مقایسه به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر، معنای واژه حق هم باید به حمل اولی ذاتی بر
حق حمل شود و هم از مقایسه صاحب حق و موضوع حق به دست آید. پیش از
بررسی معنای حق در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، نظر گذرایی به آرای مشهور
در باره معنای حق می‌اندازیم.

دانشمندان علوم اجتماعی (اخلاق، حقوق، سیاست، جامعه‌شناسی و ...) درباره
محتوای مفهومی این واژه اتفاق نظر ندارند. انبوه نظریه‌های این حوزه اشکال‌های فراوانی
دارند. این نظریه‌ها را می‌توان در دو گروه جای داد: آرای فیلسوفان و حقوق‌دانان غرب
و آرای دانشمندان مسلمان.

آرای فیلسوفان و حقوق‌دانان غرب درباره معنای حق

فیلسوفان و حقوق‌دانان غرب نظریه‌های گوناگون و فراوانی درباره معنای حق دارند
که دو نظریه از بقیه مشهورترند. این دو نظریه واژه حق را با ویژگی عامش تعریف
می‌کنند. یکی از آن دو حق را حاوی نوعی سود و منفعت می‌داند؛ به همین دلیل، به نظریه
منفعت^۱ معروف است. نظریه دیگر حق را به معنای انتخاب (قدرت اعمال اراده) می‌داند

1. Benefit/Interest Theory.

و نامش نظریه اراده یا انتخاب^۱ است.

الف) نظریه منفعت

مهم‌ترین صاحبان این نظریه عبارت‌اند از بنتام^۲، ایرینگ^۳، اوستین^۴، لیونز^۵، مکورمیک^۶، رز^۷ و کرامر^۸. نظریه منفعت دو رویکرد سنتی و جدید دارد (Simmonds, 1998: 138).

۱. قرائت سنتی نظریه منفعت

بنتام نظریه پرداز سنتی منفعت است.^۹ او منکر هرگونه حق اخلاقی بود و حقوق قانونی را برآمده از قانون می‌دانست. وی معتقد بود هر قانونی حق و تکلیف را هم‌زمان در رابطه دوسویه‌ای ایجاد می‌کند و چون همواره متعلق تکلیف، خدمت‌رسانی و سودرسانی به کسی است، آن کس به دلیل صلاحیت دریافت این منفعت، صاحب حق می‌شود. بنتام باور داشت که با وضع هر قانون افزون‌بر تعیین حق و تکلیف، مکلف و صاحب حق نیز معین می‌شوند. صاحب حق کسی است که از راه اجرای تکلیف به وسیله مکلف منفعتی به او می‌رسد (Bentham, 1970: 220).

۲. قرائت‌های جدید از نظریه منفعت

امروزه بیشتر پیروان بنتام در بازخوانی نظریه منفعت، تأکید می‌کنند که هر نوع

1. Will/Choice Theory

2. Bentham

3. Jhiring

4. Austin

5. Lyons

6. MacCormick

7. Raz

8. Kramer

۹. هرچند مشهور این است که جرمی بنتام اولین کسی است که حق را به سود و منفعت حاصل از تکلیف معنا کرده است، واقعیت این است که بانی این اندیشه در غرب، یک قرن پیش از بنتام، فیلسوف و حقوقدان پروتستان به نام ساموئل پوفندرف (Samuel Pufendorf) بوده است (Tuck, 1979: 1).

تکلیف نمی‌تواند سبب ایجاد حق شود؛ بلکه فقط آن تکلیفی که برای اشخاصی معین، نه افراد نامعین، منفعت داشته باشد، حق را به وجود می‌آورد؛ خواه آن افراد معین همگی اعضای جامعه باشند یا نباشند.

اما اگر تکلیف منفعت قانونی به افراد نامعینی برساند، آن‌ها صاحب حق نمی‌شوند؛ برای مثال، تکلیف پرداخت مالیات به دولت که نفع آن به همه اعضای جامعه می‌رسد، آحاد جامعه را صاحب حق نمی‌کند؛ چون این نفع جداگانه به افراد نمی‌رسد، بلکه به مجموع تعلق می‌گیرد؛ زیرا آحاد شهروندان جامعه، قانونی نمی‌توانند علیه کسانی اقامه دعوی کنند که به دولت مالیات نمی‌پردازند. مکورمیک، یکی از نظریه‌پردازان نظریه منفعت می‌گوید: «ویژگی ذاتی قوانینی که حق را تولید می‌کنند، آن است که هدف خاص آن‌ها حفظ یا افزایش منفعت یا خیر افراد [نه جامعه] باشد.» (MacCormick, 1977: 192).

لیونز نیز نظریه بتنام را بازخوانی و اصلاح کرده و گفته است:

«هر منفعتی که از تکلیفی برمی‌آید، نمی‌تواند محتوای حق باشد، بلکه تنها در صورتی حق ساخته می‌شود که آن گیرنده منفعت دو ویژگی داشته باشد: (۱) منفعت مستقیم، نه غیرمستقیم، به او برسد؛ (۲) غرض از وضع قانون، رساندن منفعت به او، نه به شخص دیگری، باشد.» (Lyons, 1969: 176)

جوزف رز در کتاب *اخلاق آزادی*^۱ نظریه جدید منفعت را با دو تقریر آورده است. در تقریر اول می‌گوید: « x فقط وقتی حق دارد [...] که منفعتی از او که جنبه‌ای از خوشبختی‌اش باشد، سبب وجود تکلیف بر دوش دیگران شود.» (Raz, 1986: 166) او در دومین تقریر نظریه منفعت، شرطی را به تقریر اول می‌افزاید: «تکلیف برآمده از حق باید همواره به حفاظت و پیشبرد (افزایش) منفعت صاحب حق به شیوه‌ای مهم بیانجامد.» (Ibid: 183)

تفاوت این دو تقریر در جایی ظاهر می‌شود که انجام دادن تکلیف به وسیله شخص

مكلف موجب سود بیشتری برای صاحب حق نشود. براساس تقریر اول رز، در جایی که انجام دادن تکلیف موجب سود بیشتر برای صاحب حق نشود، حق وجود دارد؛ درحالی که بنابر تقریر دوم، در چنین مورد حقی به وجود نمی آید؛ زیرا افزایش منفعت درکار نبوده است.

ناگفته نماند که نظریه بنتام با تقریر دوم رز سازگارتر است؛ زیرا صاحب حق در نظریه بنتام باید از تکلیف مكلف نفع ببرد. اگر انجام دادن تکلیف سود بیشتری نداشته باشد، صاحب حق از این تکلیف نفعی نمی برد. (Kamm, 2002: 483)

ب) نظریه انتخاب یا اراده

تأثیرگذارترین صاحبان این نظریه عبارت‌اند از: کانت^۱، ساوینی^۲، هارت^۳، کلسن^۴، ولمن^۵ و استینر^۶. ریشه نظریه انتخاب/اراده در سخنان دانشمندان قرون میانی، مثل ویلیام اوکام^۷ وجود دارد. آن‌ها حق را به معنای قدرت می دانستند؛ یعنی صاحب حق قدرت اخلاقی یا قانونی دارد که انجام دادن تکلیف را از مكلف مطالبه یا از آن صرف نظر کند.

نظریه اراده/انتخاب دو تقریر سنتی و جدید دارد (Simmonds, 1998: 134).

۱. قرائت سنتی از نظریه اراده/انتخاب

نظریه سنتی اراده/انتخاب به کانت تعلق دارد. کانت اعتقاد داشت دستوری بودن قانون، مساوق با اخلاقی بودن آن است؛ یعنی هیچ قانونی بدون درنظر گرفتن اصول

1. Kant
2. Savigny
3. Hart
4. Kelsen
5. Wellman
6. Steiner
7. William of Okham

اخلاقی، ارزش قانونی ندارد؛ پس نظام حقوقی کاملاً مبتنی بر اراده‌های بشری باید تابع نظامی از قانون طبیعی (اخلاقی) باشد. (Kant, 1991: 51) به عقیده کانت «حق عبارت است از همۀ شرایطی که به موازات آن انتخاب یکی [مکلف] می‌تواند براساس قانون عمومی اراده آزاد بشر با انتخاب دیگری [صاحب حق] متحد شود.» (Ibid: 56)

۲. قرائت جدید از نظریه اراده/انتخاب

نظریه جدید اراده/انتخاب چندین تقریر دارد. قدیمی‌ترین و مهم‌ترین تقریر به اچ ال ای هارت^۱ انگلیسی تعلق دارد. وی در مقاله‌ای به نام «عقیده»^۲ بتنام درباره حقوق قانونی (۱۹۷۳) تفسیر خود را از نظریه اراده/انتخاب آورده است.^۳ هارت عناصر اصلی نظریه اختیار را بیان می‌کند. از آنجاکه براساس نظریه اراده، وجود تکلیف الزام‌آور شرط ضروری حق است، هارت این عناصر را اجزای کنترل می‌نامد. صاحب حق می‌تواند انجام دادن تکلیف مکلف را کنترل کند.^۳

آرای دانشمندان مسلمان درباره معنای حق

جستاری شایسته در آثار علمی اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد کمتر دانشمندی به گفتمان حق توجه مستقل کرده و در پژوهش جامعی به مسائل حق پرداخته است. برخی از فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه فیلسوفان شیعه معاصر، در مباحث سیاسی یا اجتماعی خود به مسئله حق نیز توجه کرده و آن را تحلیل کرده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی از معدود فقیهان و فیلسوفانی است که در این گفتمان شرکت کرده و آرای خود را براساس آموزه‌های اسلامی گفته است. وی در دو کتاب وزین فلسفه حقوق بشر و حق و تکلیف در اسلام، خوانندگان را با ویژگی‌های حق از نظر عقل و نقل در حوزه

1. H. L. A. Hart

۲. هارت این مقاله را دوباره همراه با مقالات دیگری در کتاب *Essays on Bentham* (۱۹۸۲) منتشر کرد.

۳. برای اطلاع از محتوای نظریه هارت ر.ک. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۰) «چالشی در مهمترین نظریه‌های فلسفی غرب درباره معنای حق»، نامه مفید (حقوق تطبیقی) ش ۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۵.

فلسفی - کلامی - فقهی اسلام آشنا کرده است.

برای روشن شدن تمایز آرای ایشان از سایر اندیشمندان مسلمان، ابتدا نظریه‌های آن‌ها را به آرای فقیهان و فیلسوفان دسته‌بندی و سپس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی را بیان می‌کنیم.

الف) فقیهان

دانشمندان مسلمان نیز همانند غربیان درباره معنای حق اتفاق نظر ندارند. بیشتر فقیهان شیعه در دو قرن اخیر حق را در اصطلاح فقهی اش به معنای تسلط صاحب حق می‌دانند. آن‌ها غالباً در بحث خرید و فروش، یعنی بیع، هنگام بیان ماهیت آن سراغ این مسئله پرداخته‌اند که آیا بیع نوعی حق است یا نه. آن‌گاه برخی از ویژگی‌های فقهی حق را برشمرده‌اند.

آن‌ها اختلاف نظر دارند که آیا وجود مکلف نیز لازمه حق است یا نه؛ به بیان دیگر، آیا همیشه صاحب حق بر شخص دیگری به نام مکلف در موضوع حق تسلط دارد یا فقط در برخی از مصادیق حق وجود مکلف لازم است.

شیخ انصاری در کتاب مکاسب هنگام تعریف بیع، حق را نوعی سلطنت، یعنی سلطه صاحب حق بر مکلف معرفی کرده است (انصاری، ۱۳۹۵: ۲۰). محقق نائینی نیز همانند استادش شیخ انصاری به سلطه بودن حق اعتقاد دارد. او حق را درجه ضعیفی از ملک و وجود آن را متوقف بر وجود صاحب حق و مکلف می‌داند (آملی، ۱۴۱۳: ۹۲)؛ اما برخی فقیهان که حق را به معنای سلطه (سلطنت) می‌دانند، وجود مکلف را شرط ضروری حق نمی‌دانند. آن‌ها تسلط صاحب حق را بر موضوع حق در تقویم ماهیت حق کافی می‌دانند. یکی دیگر از شاگردان شیخ انصاری به نام سید محمد کاظم طباطبایی یزدی^۱ در کتاب حاشیه بر مکاسب می‌گوید: «حق عبارت است از نوعی تسلط داشتن بر چیزی [...] یا بر

۱. وی نویسنده کتاب معروف عروة الوثقی است.

شخصی [...]» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۵) از این عبارت می‌فهمیم که رکن اساسی مفهوم حق دو چیز است: صاحب حق و موضوع حق. صاحب حق کسی است که بر موضوع حق تسلط دارد. موضوع حق همواره چیز یا شخص است؛ بنابراین، شخص مکلف یکی از ارکان سازنده مفهوم حق نیست، هرچند وی در برخی از مصادیق حق، مثل حق قسَم یا حق مضاجعت حضور دارد؛ اما در برخی مصادیق حق، مثل حق تحجیر (سنگ‌چین کردن) اراضی موات، هیچ مکلفی وجود ندارد؛ زیرا کسی که زمین موات را سنگ‌چین کرده است، به دلیل حق تحجیر بر دیگران سلطه پیدا نمی‌کند. وی به سبب این حق فقط بر آن قطعه از زمینی که سنگ‌چین کرده است، تسلط پیدا می‌کند. محقق اراکی نیز همانند سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی تسلط صاحب حق را بر موضوع حق در تقویم محتوای حق کافی می‌داند (اراکي، ۱۴۱۵: ۱۰).

یکی از دلایل این اختلاف نظر در میان طرف‌داران نظریه سلطه بودن حق (سلطنت داشتن صاحب حق) اشکال آخوند خراسانی بر این تعریف از حق است. او تعریف شیخ‌انصاری را جامع نمی‌داند و به برخی از انواع حق، از جمله حق تحجیر اشاره می‌کند که در آن‌ها مکلف وجود ندارد (خراسانی، ۱۴۰۶: ۴). انسان با سنگ‌چین کردن قطعه‌ای از زمین موات، حق تقدم در استفاده از زمین نصیبش می‌شود. او با انجام این عمل فقط بر زمین سلطه پیدا می‌کند، نه بر افراد دیگر. پس وجود مکلف، یعنی شخص مسلط علیه، در این گونه حقوق بی‌معناست.

ب) فیلسوفان

در میان فیلسوفان معاصر شیعه، آیت‌الله مطهری مطالبی را درباره حق در آثار خود بیان کرده است. وی در کتاب *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی* معنای خاصی را برای حق تعیین نمی‌کند؛ اما حق را حاوی نوعی بهره و سود یا اعتبار سلطنت مخصوص برای صاحب حق می‌داند (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۲۲). وی اعتقاد دارد حق ملك نیست؛ چون حق برخلاف ملك، به فعل تعلق می‌گیرد، نه به عین. حق از قبیل مالکیت نیست، بلکه از قبیل مملوکات است و مقابل مال و ثروت قرار می‌گیرد. وی در ادامه با اشاره به حدیث «ما

ترك المیت من مال او حق فهو لوارثه» می گوید: «حق متعلق سلطنت است، نه خود سلطنت.» (همان: ۲۲۳)

از اینجا روشن می شود که بی تردید معنای حق از نگاه شهید مطهری سلطنت (سلطه) نیست. وی درباره تفاوت حق طبیعی (تکوینی) و حق وضعی (تشریحی) می گوید:

«باید گفت که حق، یعنی ثابت و سزاوار و مادون نوع ثبوت و سزاواری داریم. يك ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه ای واقعی بین شخص و شیء که عقل آن را در می یابد و يك ثبوت و سزاواری تشریحی که بر وفق آن وضع و جعل می شود.» (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۷۳)

ایشان در جای دیگری معنای حق را ثبوت نمی داند، بلکه معتقد است باید معنایی اخص از ثبوت در نظر گرفت (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۳۸).

آیت الله مصباح یزدی نیز از دیگر فیلسوفان معاصر است که درباره معنای حق نظر داده است. وی در کتاب نظریه حقوقی اسلام، نظریه سلطه (سلطنت) را برگزیده است. وی می گوید: «مفهوم سلطه تقریباً با حق مساوی است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۴۷)؛ اما از برخی سخنان او در کتاب حقوق و سیاست در قرآن، نظریه دیگری به ذهن متبادر می شود. وی در این کتاب حق را چنین تعریف کرده است: «حق امری است اعتباری که برای کسی (لّه) بر دیگری (علیه) وضع می شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۶) حق در این عبارت به معنای امر، یعنی چیز آمده که لازمه اش نفع و بهره است؛ به این دلیل، در تعریف آن از واژه «برای» یعنی به نفع (لّه) استفاده شده است؛ پس آیت الله مصباح یکی از آشکارترین لوازم حق را بهره وری می داند. این سخن توصیفی از معنای حق دقیقاً منطبق بر نظریه سود و منفعت است که بسیاری از دانشمندان غربی به آن گرایش دارند. در مقابل نظریه سود و منفعت، نظریه اراده و اختیار قرار دارد که در جهان اسلام به نظریه سلطه و تسلط (سلطنت) معروف است.

ج) معنای حق در منظومه فکری آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی موشکافانه و ژرف اندیشانه در گفتمان حق شرکت کرده است. وی آرای خود را درباره معنای حق در دو اثر وزین خویش به نام های فلسفه حقوق

بشر و حق و تکلیف در اسلام گفته است. وی در کتاب فلسفه حقوق بشر حق را مفهومی فلسفی می‌داند و از این رو، آن را پذیرای تعریف ماهوی به حد و رسم نمی‌داند. سپس می‌گوید: «اگر امری از اختیارات به‌شمار آید و به انسان برگردد، حق نام دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵)

روشن است حقوق غیرانسان‌ها در این تعریف نمی‌گنجد؛ زیرا کتاب درباره فلسفه حقوق بشر است. این تعریف از حق، بیان دیگری از نظریه سلطنت بودن حق است؛ چون صاحب حق در اعمال آن مختار است؛ نظریه‌ای که فقیهان پیش از وی نیز به آن گرایش داشته‌اند.

استاد در تأیید نظر بالا در کتاب حق و تکلیف در اسلام چنین آورده است: «از میان تعاریف ارائه شده، جامع‌تر از همه آن‌ها این است که "حق" از سنخ سلطنت است [...]» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴) به عقیده وی، حق سلطنت فعلیه‌ای است که با فرض یک طرف نمی‌توان آن را تصور کرد، بلکه باید قائم به دو طرف باشد: صاحب حق که منتفع می‌شود و مکلف که حق بر ذمه اوست (همان: ۲۴-۲۵). از این عبارت نیز می‌فهمیم که در حق نفع و سود وجود دارد که صاحب حق با آن منتفع می‌شود؛ از این رو، آیت‌الله جوادی آملی در ادامه به عبارتی از نهج البلاغه استناد می‌کند که در آن کسی که از حق نفع می‌برد، خود مکلف به رعایت حقوق دیگران و سوددهی به آنان است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)؛ پس حق از نگاه فقیه و حکیم ما در این نگارش، هم نوعی سلطه دربردارد و هم نفع. سلطه‌ای که حق حاوی آن است، بر مکلف استقرار می‌یابد و نفعی که در آن وجود دارد، به صاحب حق می‌رسد.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که بیشتر اندیشمندان مسلمان به دو نظریه سلطنت (سلطه) و منفعت‌گرایش دارند. این دو نظریه همان دو نظریه مهمی است که امروزه بیشتر دانشمندان غرب نیز در گفتمان حق از آن طرف‌داری می‌کنند: نظریه منفعت و نظریه اراده (قدرت و انتخاب).

اگر بخواهیم تعریف مفهوم حق را به دو معنای قدرت (اراده، انتخاب، سلطه،

سلطنت) و منفعت راستی آزمایی کنیم، گریزی از ورود به مباحث زیر نداریم.
۱. چون مفهوم حق معقول ثانی فلسفی است و ذهن آن را با تأمل و مقایسه می‌سازد، معنای آن نباید از سنخ ماهیت (جوهر و عرض) باشد؛ اما هم قدرت و هم منفعت از مفاهیم ماهوی‌اند.

۲. یکی از شرایط تعریف کامل آن است که نسبت معرّف و معرّف باید نسبت تساوی باشد؛ به تعبیر دیگر، دو شرط از شرایط تعریف آن است که باید جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ یعنی تعریف کامل (۱) همه مصادیق معرّف را فرامی‌گیرد؛ (۲) از ورود افرادی به تعریف جلوگیری می‌کند که از مصادیق معرّف نیستند؛ پس تعریف حق نیز باید همانند دیگر تعریف‌ها این دو شرط را داشته باشد؛ در حالی که تعریف حق به قدرت (اراده، انتخاب، سلطه و سلطنت) یا منفعت چنین نیست؛ یعنی نه جامع افراد است و نه مانع اغیار.

تعریف حق به قدرت فرد (صاحب حق) بر فرد دیگر (مکلف)، جامع همه مصادیق حق نیست؛ زیرا لازمه‌اش این است که همه صاحبان حق قدرت داشته باشند؛ در حالی که یکی از انواع صاحبان حق، موجودات بی‌جان (جمادات) هستند.^۱ این دسته از صاحبان حق، علیه کسی یا چیزی قدرت ندارند. همچنین تعریف حق به قدرت، مانع اغیار نیست؛ یعنی چنین نیست که هر کس قدرت داشته باشد، در قبال متعلق قدرت خود حق داشته باشد؛ چه بسا زورمندانی که از روی ظلم، توانایی اعمال قدرت بر مظلومان داشته باشند؛ اما هرگز چنین قدرتی برای آن‌ها حق را به‌ارمغان نمی‌آورد.

تعریف حق به منفعت نیز نه جامع افراد و نه مانع اغیار است. حق خدای متعال دلیل بر جامع نبودن این تعریف است؛ به تعبیر دیگر، خدا که یکی از صاحبان حق است، هیچ نفعی از حق خود نمی‌برد؛ زیرا او کامل مطلق است و در ذاتش از هرگونه منفعت بی‌نیاز.

۱. به‌زودی در این مقاله خواهد آمد که همه موجودات حق دارند.

تعریف حق به منفعت مانع اغیار نیز نیست؛ زیرا بسیاری از مواردی که در آن منفعت وجود دارد، طبق تعریف باید از مصادیق حق باشند؛ درحالی که در واقع حق نیستند؛ برای نمونه، منافعی که شخص غاصب از مال غصب شده می‌برد، حق او نیستند، اگرچه منفعت‌اند.

۳. حمل معرف بر معرف در هر تعریف باید از نوع حمل اولی ذاتی باشد؛ یعنی معرف و معرف باید اتحاد مفهومی داشته باشند. اتحاد مصداقی آن دو برای اثبات درستی تعریف کافی نیست. باتوجه به این شرط، تعریف حق به قدرت یا منفعت و حمل هر یک بر حق، از نوع حمل اولی ذاتی نیست، بلکه از نوع حمل شایع صنایعی است؛ یعنی در هر یک از این دو تعریف، مفهوم قدرت یا منفعت بر مصداق حق حمل شده است که البته چنین حملی هر چند در بیشتر موارد صحیح است، به هیچ وجه مصحح تعریف نیست؛ به تعبیر دیگر، هر چند حق در بیشتر موارد حامل قدرت (اراده، انتخاب، سلطه و سلطنت) صاحب حق یا منفعت اوست، به این معنا نیست که مفهوم حق و قدرت یا مفهوم حق و منفعت یکی باشد.

شاید به دلیل وجود چنین اشکالاتی بوده است که آیت‌الله جوادی آملی جایگاه وجودی و شأن و رتبه هستی موجودات را مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده حقوق آنها می‌داند. وی می‌گوید هر یک از موجودات در رتبه خاصی از کمالات‌اند و معتقد است حقوق موجودات براساس شایستگی‌های وجودی آنها تعیین می‌شود. ایشان در فرازهای متعدد از کتاب *فلسفه حقوق بشر* و نیز از کتاب *حق و تکلیف در اسلام* بر اهمیت جایگاه موجودات در تعیین حقوق آنها تأکید کرده است. وی در یکی از این فرازها می‌گوید: «تردیدی نیست که حق هر چیزی باید متناسب و مطابق با استحقاق شأن وجودی وی باشد و هرگونه تدوین حقی بدون لحاظ جایگاه ذی‌حق در نظام هستی مستلزم ظلم است.» (همان: ۱۰۳)

باتوجه به این عبارت و عبارتهای مشابه می‌توان پیشنهاد کرد که حق به معنای شایستگی باشد. حق یعنی «شایستگی داشتن موجودی بر چیزی». مراد از «موجود» در

این تعریف، صاحب حق، و مقصود از «چیز» متعلق حق است که گاهی داشتن صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن عمل است. همچنین مصداق «چیز» در این تعریف می‌تواند غایت مطلوب صاحب حق (هدف او یا مقصد متناسب با وجود آن) یا مقدمات آن باشد.

به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از اشکالات بالا بر تعریف حق به شایستگی وارد نیست. شایستگی مفهوم ماهوی نیست، بلکه ذهن آن را بر اثر مقایسه موجود با غایت مطلوب آن (هدف یا مقصد حرکت طبیعی آن) می‌سازد. تعریف حق به شایستگی هم جامع همه مصادیق حق است و هم موارد غیرمربوط را از قلمرو حق خارج می‌کند؛ به عبارت دیگر، نسبت شایستگی و حق، تساوی است. براساس این تعریف، همه صاحبان حق شایستگی داشتن متعلق حق را دارند. فرقی نمی‌کند که صاحب حق مجرد باشد یا مادی، زنده باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور. همان‌طور که برترین موجود در جهان، یعنی خدای متعال، برخلاف نظریه منفعت در غرب، می‌تواند حق داشته باشد، پست‌ترین موجود در جهان نیز می‌تواند شایستگی چیزی را داشته باشد. همان‌طور که موجود کامل مختار را می‌توان صاحب حق تلقی کرد، موجودات بی‌اختیار هم برخلاف نظریه قدرت/اراده در غرب (و برخلاف نظریه سلطنت در فقه اسلامی)، می‌توانند صاحب حق باشند؛ بنابراین، لازمه شایستگی داشتن صاحب حق، مختار بودن او نیست؛ از این رو، علاوه بر کودکان و حیوانات، گیاهان و جمادات نیز می‌توانند حق داشته باشند.

همچنین همه انواع حق‌ها داخل این تعریف‌اند. فرقی ندارد این حقوق واجب‌الاستیفا باشند؛ یعنی اسقاطشان جایز نباشد، مثل حق حیات بشر؛ جایز‌الاستیفا باشند؛ یعنی اسقاطشان جایز باشد، مانند حق دریافت دستمزد؛ به بیان دیگر، حقیقت شایسته بودن هم با سلطه نداشتن صاحب حق بر حق خویش، یعنی عدم جواز اسقاط حق سازگاری دارد و هم با سلطه صاحب حق و جواز اسقاط حق.

این نکته نیز باید توجه کرد که حمل شایستگی بر مفهوم حق، از نوع حمل اولی ذاتی است، نه شایع صناعی. وقتی می‌گوییم «حق شایستگی است»، یعنی حق و شایستگی،

افزون بر مساوق بودن، مترادف‌اند.

انواع حق در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی

وظیفه اصلی این مقاله، بیان آرای آیت‌الله جوادی آملی درباره مهم‌ترین مسائل فلسفه حق است. مسئله انواع حق، یکی از مسائل مهم این دانش است. مراد از حق (موضوع دانش فلسفه حق)، حق مطلق، یعنی حق بدون قید حقوقی، سیاسی، اخلاقی و ... است؛ بنابراین، در این بخش از این مقاله، انواع حق مطلق را بدون نگاه حقوقی، سیاسی، اخلاقی و ... از منظر آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌کنیم. ایشان حق مطلق را از ابعاد مختلف تقسیم می‌کنند: منشأ حق، انواع صاحب حق، تلازم یا عدم تلازم با تکلیف و انتقال‌پذیری و انتقال‌ناپذیری. اکنون انواع حق را از این چهار بعد بررسی می‌کنیم.

انواع حق به لحاظ منشأ حق (حق اخلاقی و حق قانونی)^۱

اولین و مهم‌ترین دسته‌بندی انواع حق در فلسفه حق، تقسیم حق به حق اخلاقی و حق قانونی^۲ است. تقسیم حق مطلق به حق اخلاقی و حق قانونی، تقسیم آن به لحاظ منشأ پیدایش است.

وجود حق همواره مترتب بر وجود قانون است (Bentham, 1987: 69; Burke, 1987: 104-107)؛ یعنی هر جا حقی وجود داشته باشد، در مرتبه قبل از آن قانونی وجود دارد؛ به تعبیر دیگر، حق همیشه نتیجه قانون است؛ یعنی اگر قانون نباشد، حقی در کار نیست. حق اخلاقی^۳ مولود قانون اخلاقی است؛ چنان‌که حق قانونی^۴ با قانونی تولید می‌شود که وضع حقوقی

1. Moral and legal rights

۲. مراد از حق قانونی (legal right) در این نگارش همان حق حقوقی در واژگان حقوق‌دانان ایرانی است.

3. Moral right

4. Legal right

پیدا کرده است؛ بنابراین، قانون منشأ حق است.

قانون همان‌طور که حق را تولید می‌کند، محدودیت‌های آن را نیز تعیین می‌کند؛ زیرا فلسفه وجود قانون، افزون‌بر تأسیس حقوق و تکالیف، تعیین محدودیت‌های آن‌هاست؛ از این رو، به تعداد انواع قانون، انواع حق وجود دارد؛ پس ویژگی‌های حق تابعی از ویژگی‌های قانون است. تنوع قوانین به تنوع حق‌ها منجر می‌شود. برای شناخت انواع حق در این تقسیم، باید ابتدا انواع قانون را شناخت.

انواع قانون

قوانین دو دسته‌اند: حقوقی و اخلاقی. آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌گوید: «انسان تا جهان‌شناسی خاصی نداشته باشد، به قانون اخلاقی و حقوقی مخصوصی نخواهد رسید. انسانی که جهان‌بینی ملحدانه دارد، قوانین اخلاقی و حقوقی را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که با تأمین لذت‌ها و شهوت‌های او هماهنگ باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ۲۱۲) وی در عبارت دیگری درباره فلسفه وجود این دو دسته می‌گوید:

«مهم‌ترین عنصری که کثرت افراد را سامان می‌بخشد و آن را به‌صورت امت واحد و جامعه یکتا درمی‌آورد، از یک سو قانون فقهی و حقوقی است که ضوابط زندگی جمعی را سازمان‌دهی می‌کند و از سوی دیگر، قانون اخلاقی است که روابط دوستانه و مهربانانه خُلُق‌ی را تأمین می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۳۷)

الف) قانون حقوقی^۱

قانون حقوقی، قانونی است که قانون‌گذار آن را وضع می‌کند و برای آن ضمانت اجرا قرار می‌دهد. این دسته از قوانین پس از وضع، از نظارت و حمایت نیروی قهری حکومتی، مثل پلیس، بهره‌مند است. امروزه به چنین قانونی قانون موضوعه و

مصوب^۱ می‌گویند؛ خواه واضع این قانون يك شخص باشد، مثل پادشاه و خواه گروهی از اشخاص باشند که در مجلس قانون‌گذاری گرد هم جمع می‌شوند. مقصود از ضمانت اجرای بیرونی، قدرت حاکم است که با نیروی قهرآمیز خود ناقضان قانون را مجازات می‌کند.^۲

ب) قانون اخلاقی^۳

قانون اخلاقی، قانونی است که ضمانت اجرای بیرونی، یعنی پشتوانه قوه قهری ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر قانونی نقض شود و قوه قهری وجود نداشته باشد که ناقض آن را مجازات کند، به آن قانون اخلاقی می‌گویند؛ پس قانون اخلاقی با وضع در نظام قانون‌گذاری به وجود نمی‌آید (Meyers, 1985: 118).

حق اخلاقی و حق قانونی^۴

چون حق همواره از قانون ناشی می‌شود، قانون اخلاقی موجب پیدایش حق اخلاقی و قانون با ضمانت اجرای بیرونی باعث به وجود آمدن حق قانونی است؛ بنابراین، حق نیز به تبع تقسیم قوانین، دو دسته است: اخلاقی و قانونی. نمودار مطلب بالا چنین است:



تفاوت‌های حق اخلاقی و حق قانونی

تفاوت‌های حق اخلاقی و حق قانونی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

1. Positive law

۲. ضمانت اجرای بیرونی غیر از ضمانت اجرای درونی است. ضامن اجرای درونی، وجدان شخصی یا عمومی افراد است.

3. Moral law

4. Moral right and legal right

۱. حق اخلاقی از قانون اخلاقی صادر می‌شود؛ اما حق قانونی نتیجه قانون حقوقی است؛

۲. حق اخلاقی ضمانت اجرای بیرونی ندارد؛ درحالی‌که حق قانونی ضمانت اجرای

بیرونی دارد؛

۳. حق اخلاقی غالباً فراگیر است؛ یعنی شامل همه انسان‌ها می‌شود؛ مگر آداب و

رسوم منطقه‌ای خاصی منشأ پیدایش حقی اخلاقی شود؛ در این صورت، آن حق

اخلاقی فقط به مردم آن سرزمین تعلق دارد. نژاد، زبان، رنگ، فرهنگ و سایر عوامل

تفاوت انسان‌ها، عمدتاً موجب نمی‌شود برخی افراد از حق اخلاقی بهره‌مند شوند و

برخی دیگر بی‌بهره باشند؛ مگر عرف خاص، واضح حقی اخلاقی باشد؛ اما حقوق

قانونی فقط افراد مناطقی را فرامی‌گیرد که در آنجا قانون خاص ایجادکننده حق وضع

شده است (Regan, 1983: 267-268)؛

۴. حق اخلاقی طبیعتاً میان انسان‌ها مساوی توزیع شده است؛ یعنی همه انسان‌ها

یک اندازه از حق‌های اخلاقی بهره‌مند می‌شوند؛ اما توزیع حقوق قانونی به محتوای

قانونی بستگی دارد که تصویب شده است.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب حق و تکلیف در اسلام، حق را به حق اخلاقی و حق

قانونی تقسیم می‌کند:

«افراد جامعه از امتیازات و حقوق اجتماعی یکسانی برخوردار نیستند، بلکه حقوق ایشان

براساس معیارهای معقول و مقبول نزد آنان متفاوت است. توضیح اینکه دستیابی و ترك برخی

از حقوق به راحتی قابل وصول و به سهولت قابل اسقاط است و در صورت ترك در جامعه،

واکنش و عکس‌العملی را به همراه ندارد؛ مانند احسان، ایثار، تواضع، گذشت، کمک و ... که

چنین حقوقی را اصطلاحاً حقوق اخلاقی می‌نامند. برخی دیگر از امتیازات و حقوق در

جامعه وجود دارد که حفظ و عدم تعدی از آن‌ها لازم و ترك آن موجب هرج و مرج و گسستن

نظم عمومی است؛ مانند عدل، پرهیز از ظلم، رعایت امانت و پرهیز از خیانت، حق و تکلیف

در وفای به تعهد متقابل، پرهیز از رشوه و ... و برای اهمیت آن نیاز به تدوین قانون در جامعه

دارد و در صورت عدم پشتوانه قانونی، امنیت اجتماعی در معرض مخاطره قرار می‌گیرد. چنین

اموری را حقوق قانونی گویند. ترك حقوق اخلاقی، وجدان درونی را جریحه‌دار می‌سازد؛



مانند بی‌حرمتی به پدر و مادر و معلم و افراد بزرگ‌تر و ترك ادب نسبت به يك شخصیت علمی و اجتماعی؛ اما عدم رعایت حقوق قانونی، جان و مال و امنیت فرد یا جامعه را از بین می‌برد. شاید بتوان یکی از تفاوت‌های رایج آن‌دو را در داشتن پشتوانه قانونی و عدم پشتوانه قانونی هم تفسیر کرد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴۱)

انواع حق به‌لحاظ صاحب حق

صاحب حق یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ بنابراین صاحب حق یا خداست و غیر خدا. غیر خدا یا موجود حقیقی است شامل فرشتگان، جنیان، انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات، یا به‌لحاظ فلسفی وجود اعتباری دارد؛ مثل اصناف و گروه‌ها یا جوامع؛ پس حق به‌اعتبار صاحبان حق، انواعی دارد: حق خدا، حق فرشته، حق انسان، حق جن، حق حیوان، حق گیاه، حق جماد و حق‌های گروهی.^۱

آیت‌الله جوادی آملی نیز به این دسته‌بندی توجه کرده است. وی می‌گوید: «حقوق را از یک جهت می‌توان به دو بخش کلی تقسیم کرد: بخشی مربوط به حقوق موجود غیرعقل، مانند جماد، گیاه، حیوان است. بخشی دیگر به موجود عاقل، مانند انسان مربوط می‌شود.» (همان: ۲۸۱) او همچنین می‌گوید: «بدون تردید حق جماد با حق حیوان متفاوت است و حق حیوان و جماد با حق انسان فرق دارد و همه حقوق مزبور از حقوق خداوند متمایز است.» (همان: ۳۵)

انواع حق به‌لحاظ تلازم یا عدم تلازم با تکلیف

گفتیم مفهوم حق در فلسفه حق، مفهومی فلسفی است و ارکان سازنده آن عبارت‌اند از صاحب حق و غایتی مطلوب که صاحب حق برای تحقق آن کارهای خود را انجام می‌دهد؛ براین اساس، ذهن آدمی مفهوم حق را بدون نیاز به تصور مفهوم تکلیف می‌سازد؛ به‌عبارت‌دیگر، مفهوم حق و مفهوم تکلیف تلازم مفهومی ندارند. پرسش مهم آن است که تلازم وجودی (خارجی) میان واقعیت حق و تکلیف (نه میان مفهوم آن‌دو)

برقرار است یا نه.

در تفسیر این تلازم یا عدم تلازم وجودی حق و تکلیف باید دانست مراد از تکلیف، یکی از دو چیز است: تکلیف مقابل و تکلیف مجامع. مراد از تکلیف مقابل، تکلیف شخص یا اشخاصی است که مقابل صاحب حق قرار دارند؛ به طوری که استیفای حق (صاحب حق) مستلزم ادای تکلیف از طرف آن افراد باشد. یکی از تقسیمات حق آن است که بتوان حق را نسبت به تکلیف مقابل، ملازم یا غیرملازم دانست؛ به تعبیر دیگر، برخی انواع حق ملازم با تکلیف مقابل اند و برخی دیگر با آن ملازم نیستند.

مقصود از تکلیف مجامع، تکلیف خود صاحب حق است که با حقی جمع می‌شود، نه تکلیف شخص (یا اشخاص) دیگر. برخی از حق‌ها واجب‌الاستیفا، یعنی اسقاط‌نشده‌اند. صاحب حق هنگام داشتن چنین حق‌هایی، افزون‌بر داشتن حق، مکلف به استیفای آن حق نیز است. در مقابل این دسته از حق‌ها حقوقی وجود دارند که حفظ و استیفای آن‌ها بر صاحب حق لازم نیست. این حق‌ها اسقاط‌شدنی‌اند.

آیت‌الله جوادی آملی درباره این دو نوع تکلیف می‌گوید:

«اگر به مفهوم حق و تکلیف دقت و توجه بیشتری شود و مناسبات آن دو مورد ارزیابی و بازکاوی قرار گیرند، معلوم خواهد شد که رابطه میان آن دو به دو شکل قابل‌تصویر است:

۱. گاهی حقی برای شخص معین است و تکلیفی بر دیگران، و گاهی حقی برای دیگران است و تکلیفی بر این فرد. در این قسم "حق" برای یک طرف مطرح است و تکلیف برای طرف مقابل، حق این فرد تکلیف مقابل است که حاصل آن نفع این فرد و بار دیگری است و حق طرف مقابل، تکلیف این فرد که در نتیجه نفع آن برای دیگری است و بار آن برای این فرد.

۲. قسم دیگری از مناسبات میان حق و تکلیف وجود دارد که حق و تکلیف هر دو در

یک طرف قرار دارند؛ هم حق برای این فرد است و هم تکلیف بر او.» (همان: ۱۱۶)

۳-۱ انواع حق به لحاظ تلازم و عدم تلازم با تکلیف مقابل

یکی از مباحث مسئله‌ساز فلسفه حق، این پرسش است که آیا حق متلازم با تکلیف

مقابل است؛ به بیان دیگر، آیا حق سبب می‌شود تکلیفی بر غیر صاحب حق تحمیل شود. دانشمندان پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده‌اند. بیشتر مسلمانان حق صاحب حق را متلازم با تکلیف دیگران می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۱ و ۱۳۸۰: ۸۰). بر اساس این اندیشه، تقسیم حق به حق ملازم با تکلیف مقابل و عدم ملازم با آن صحیح نیست؛ زیرا از نگاه این اندیشمندان، حق غیرملازم با تکلیف مقابل وجود ندارد. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب حق و تکلیف در اسلام همواره حق و تکلیف مقابل را متلازم می‌داند؛ با این همه، او تقسیم حق را به حق ملازم و غیرملازم با تکلیف مقابل انکار نمی‌کند. وی می‌گوید اگر بتوان گفت حقی غیرملازم با تکلیف وجود دارد، آن حق، حق خدای متعال است:

«با اندکی تأمل می‌توان گفت که میان حق و تکلیف ملازمه وجود دارد؛ یعنی هر جا سخن از حق می‌شود، تکلیفی هم در مقابل آن هست و اگر انفکاک فرض شود، فقط در ارتباط با خداوند سبحان قابل فرض است: "لا یجری لأحدٍ إلا جری علیه و لا یجری علیه إلا جری له ولو کان لأحدٍ أن یجری له و لا یجری علیه لکان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه لقد رته علی عباده و لعدله فی کلّ ما جرث علیه صروف قضائه"؛ هرگاه حقی برای کسی باشد حق دیگری بر اوست که وی مکلف به تأدیه آن است و اگر بنابر این باشد که حق مطلق و یک‌جانبه بوده و برای کسی ثابت باشد، بدون آنکه حقی بر او ثابت باشد، چنین مطلبی فقط برای خداوند سبحان است نه دیگران که مخلوق اویند؛ چون قدرت او بر بندگانش جاری و عدالت او بر همه موجودات تحت فرمان او ساری است؛ بنابراین، چنین نیست که در موردی فقط حق ثابت باشد و تکلیف و الزام با تعهدی نباشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۵۵)

اما دانشمندان غربی درباره این پرسش که «آیا حق متلازم با تکلیف مقابل است؟» به شدت اختلاف نظر دارند. کسانی که منکر این تلازم‌اند، برخی انواع حق را در تقسیمات هوفلد^۲ شاهدِ درستی ادعای خود می‌دانند. بر اساس تعریف هر یک از حق‌های

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۲. وسلی هوفلد (Wesley Hohfeld) یکی از حقوق‌دانان اوایل قرن بیستم حق‌ها را به چهار دسته تقسیم کرده است.

چهارگانه در تفسیر هوفلد، فقط حق ادعا متلازم با تکلیف مقابل، یعنی تکلیف شخص دیگر است. دیگر انواع حق در این دسته‌بندی متلازم با تکلیف مقابل نیستند.^۱

انواع حق به لحاظ تلازم و عدم تلازم با تکلیف مجامع

یکی دیگر از تقسیمات فراگیر همه موارد حق آن است که حق یا با تکلیف صاحب حق به استیفای آن (تکلیف مجامع) همراه است یا با این نوع تکلیف ملازم نیست؛ به تعبیر دیگر، یا بر صاحب حق لازم است تا حق خود را استیفا کند، یعنی از آن صرف نظر نکند یا صاحب حق چنین تکلیفی ندارد.

در صورت اول، حق با تکلیف جمع می‌شود؛ از این رو، چنین تکلیفی، تکلیف مجامع (با حق) نام دارد. حق در این صورت، حق واجب الاستیفا (لازم الاستیفا)^۲ است؛ مثل حق حیات انسان‌ها. بر همه انسان‌ها لازم است از حق حیات خود مراقبت و به هیچ وجه نباید از آن صرف نظر کنند؛ مگر در صورت حفظ حیات، مصلحتی بیش از مصلحت حق حیات (مثل مصلحت حفظ دین) از بین برود.

در صورت دوم، یعنی اگر بر صاحب حق لازم نباشد حق خود را استیفا کند، بلکه اگر بخواهد می‌تواند از آن صرف نظر کند، حق با تکلیف استیفا جمع نمی‌شود. به چنین حقی، حق غیر واجب الاستیفا می‌گویند. بیشتر حق‌های جهان در این دسته قرار دارند.

آیت‌الله جوادی آملی حق واجب الاستیفا را حق بالفعل، و حق غیر واجب الاستیفا را بالقوه می‌نامد:

«حق را از لحاظ لزوم استیفا و عدم لزوم استیفا به دو بخش بالفعل که واجب الاستیفا است و

تقسیم او با اقبال و توجه فیلسوفان حقوق در غرب روبه‌رو شد. این چهار دسته عبارت‌اند از: حق ادعا (claim right)، حق آزادی (liberty right)، حق قدرت (power right) و حق مصونیت (immunity right). (Hohfeld, 1919: 36).
۱. برای اطلاع بیشتر از اقسام حق از نگاه هوفلد و تعریف هر یک ر.ک. طالبی، محمد حسین و حسینی‌نسب، سیدمصطفی (۱۳۸۸) «تبیین حق از نگاه هوفلد»، حکومت اسلامی ش ۵۱، ص ۱۵۵-۱۸۸.

بالقوه که واجب الاستیفا نیست، تقسیم کرده‌اند. حقی که گرفتن و استیفای آن واجب است، مانند اِعمال ولایت و حکومت برای امام معصوم در صورت بیعت امت با او و آمادگی آنان برای وفای به عهد؛ اما قبل از آن هر چند این حق برای امام بالقوه محفوظ است؛ ولی چون وی مبسوط‌الید نیست، احیا و استیفای آن حق برای او به حد و جوب نرسیده است.» (همان: ۲۴۱)

گفتنی است در دانش حقوق، فقط به حق‌هایی حق می‌گویند که صرف نظر کردن از آن‌ها جایز باشد؛ به تعبیر دیگر، حق‌ها به اعتقاد حقوق دانان همواره جایز الاسقاط‌اند. در علم حقوق به حق‌هایی که استیفای آن‌ها بر صاحبان حق واجب است، حکم می‌گویند؛ یعنی به حقی که با تکلیف صاحب حق در قبال استیفای آن توأم باشد، حکم می‌گویند، نه حق.

انواع حق به لحاظ انتقال پذیری و انتقال ناپذیری

حق مطلق به لحاظ انتقال‌پذیری و انتقال‌ناپذیری به دو دسته تقسیم می‌شود. برخی از حق‌ها را می‌توان به شخص دیگری منتقل کرد؛ یعنی صاحب حق گاهی می‌تواند جای خودش را به فرد دیگری بدهد؛ پس چنین حقی انتقال‌پذیر است؛ خواه صاحب حق نیز پس از این انتقال، چون اصالتاً چنین حقی داشته است، بتواند از اختیارات صاحب حق استفاده کند، خواه نتواند؛ برای نمونه، خداوند صاحب حق ولایت و حاکمیت بر همه مخلوقات از جمله انسان‌هاست. حق ولایت جزء حقوق انتقال‌پذیر است. براساس آموزه‌های اسلامی، خداوند متعال این حق خود را به پیامبر گرامی اسلام ﷺ و پس از او به جانشینان آن حضرت، یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام منتقل کرده است؛ باین‌همه، حق حاکمیت خدا نیز باقی می‌ماند. همچنین حق فروش مال حق انتقال‌پذیری است. وقتی کسی حق فروش مالش را به وکیل می‌دهد، خود وی نیز می‌تواند از آن حق استفاده کند و مالش را بفروشد؛ اما گاهی شخصی که حق از او منتقل شده است، نمی‌تواند از آن حق استفاده کند؛ برای نمونه، در اجاره، حق انتفاع از مال اجاره‌داده‌شده، از مؤجر به مستأجر منتقل می‌شود و صاحب مال حق ندارد بدون اجازه مستأجر در مدت اجاره از آن استفاده کند.

در طرف دوم این تقسیم، دسته‌ای دیگر از حق‌ها وجود دارند که امکان انتقال را به

دیگران ندارند. حق رأی، یعنی حق شرکت در انتخابات، در نظام جمهوری اسلامی ایران از حقوق انتقال‌ناپذیر است. هیچ شهروندی نمی‌تواند حق خود را در انتخابات به دیگری تفویض کند. همچنین حق مضاجعت یا حق وراثت در این گروه از حق‌ها قرار می‌گیرند (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

آیت‌الله جوادی آملی این نوع دسته‌بندی حق را به صراحت بیان نکرده است؛ اما حق را به اعتبار مقوم بودن یا نبودن صاحب حق نسبت به آن حق تقسیم کرده است. نتیجه این دسته‌بندی، همان جواز انتقال یا عدم انتقال حق به دیگران است. وی می‌گوید:

«حق به اعتبار مستحق، به دو قسم قابل تقسیم است: گاهی صاحب حق (مستحق) مقوم است و حق مقوم به اوست و هرگز از او جدا نخواهد شد و گاهی (صاحب حق) مستحق مورد حق است. فرق این دو آن است که در قسم اول، حق قابل نقل و انتقال نیست؛ مانند حق مضاجعه برای زن که هرگز زن نمی‌تواند بعد از ازدواج، این حق را به بیگانه با عوض یا رایگان انتقال دهد و بگوید چون هم‌خوابگی حق من است؛ پس هرگونه که خود خواستم می‌توانم از آن استفاده کنم. حقی که قابل نقل و انتقال است، این قسم را شامل نمی‌شود. در قسم دوم که فرد، مورد حق باشد، مانند حق مستحق نسبت به تملك عین خارجی یا ذین، که در چنین موردی صاحب حق، قدرت هرگونه انتقال را داراست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳۹-۲۴۰)

ایشان در آثار خود تقسیمات دیگری را از حق آورده است که ما در این مقاله به آن‌ها

نپرداختیم؛ زیرا مقسم در آن دسته‌بندی‌ها حق مطلق نیست.^۱

صاحبان حق در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی

گفتیم واژه حق در گفتمان حق به معنای شایستگی داشتن موجودی بر چیزی است. براساس این تعریف، هر موجودی در جهان می‌تواند صاحب حق باشد؛ زیرا حق

۱. برای نمونه، مقسم در تقسیم حق به حق‌الله و حق‌الناس، حق مطلق نیست؛ به این دلیل دو طرف این تقسیم همه حق‌های جهان را دربر نمی‌گیرد، بلکه فقط تکالیف انسان را فرامی‌گیرد که برخی در برابر خدا (حق‌الله) و برخی در برابر مردم (حق‌الناس) است.

به معنای شایستگی برای رسیدن به غایات است. غایت موجودات مختار همان هدف حکیمانه‌ای است که آن موجود افعال خود را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد. غایت موجودات مجبور مقصد حرکت طبیعی آنهاست.

چون همه موجودات غایات معین و حکیمانه‌ای دارند، شایستگی دارند؛ یعنی حق دارند افعال خود را برای رسیدن به آن غایات انجام دهند؛ بنابراین، همه موجودات صاحب حق رسیدن به غایت مطلوب هستند؛ خواه صاحب حق مجرد باشد یا مادی، زنده باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور، وجودش حقیقی باشد یا مثل اصناف، گروه‌های اجتماعی و جوامع بشری، وجودش اعتباری باشد. چنان‌که برترین موجود در جهان یعنی خدا، می‌تواند حق داشته باشد، پست‌ترین موجود نیز می‌تواند شایسته رسیدن به غایت مطلوب باشد. چنان‌که موجود کاملاً مختار را می‌توان صاحب حق دانست، موجودات مجبور نیز می‌توانند صاحب حق باشند.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است همه موجودات حق دارند: «از منظر تعلیم آسمانی (اسلام)، نه تنها انسان، بلکه هر موجودی به‌میزان حیطة وجودی خود دارای حق است.» (همان: ۲۸۱) وی معتقد است چون هویت وجودی صاحبان حق مختلف است، حق‌های آنها نیز با یکدیگر یکسان نیستند. وی در یکی از فرازهای کتاب حق و تکلیف در اسلام می‌گوید:

«حق هر موجودی متناسب با هویت آن موجود است. اگر برای جمادات و طبیعت بی‌جان حق قائل باشیم، مراد حقی است که هم‌سنخ ماهیت آن است و اگر برای حیوانات حقوقی را لحاظ می‌کنیم، مقصود اموری است که با هویت حیوانی تناسب دارد و هرگاه از حق انسانی سخن به میان می‌آید، مقصود حقوق متناسب با هویت او و اگر از حق الهی صحبت می‌کنیم، متناسب با هویت قدسی اوست. بدون تردید حق جماد با حق حیوان متفاوت است و حق حیوان و جماد با حق انسان فرق دارد و همه حقوق مزبور از حقوق خداوند متمایز است؛ چون ذات و هویت این موجودات باهم تفاوت دارد.» (همان: ۳۵)

مهم‌ترین صاحبان حق عبارت‌اند از: خدا و انسان. مهم‌ترین حقوق خدا و انسان در

نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی به شرح زیر است.

حق خدا

خدای متعال (آفریننده جهان) حقوق بی‌شماری دارد. براساس آموزه‌های عقلی و نقلی (قرآن و روایات)، مهم‌ترین حق خدای متعال (بزرگ‌ترین صاحب حق در جهان) این است که بندگان او را بپرستند. ایشان می‌گویند:

«در آیات و روایات به این نکته تصریح شده که حق الهی برای انسان، عبادت و بندگی و سپاسگزاری وی در مقابل نعمت‌های خداست. خداوند حکم کرده است که فقط او را بپرستند. همه انبیای الهی این پیام توحید عبادی را به مردم رساندند که فقط خداوند شایسته عبادت است.» (همان: ۳۰۰)

وی مطلب بالا را با استناد به فرازی از رساله‌الحقوق امام سجاد علیه السلام توضیح می‌دهد:

«بدون تردید حق الهی بنده محض خدا بودن و کسی را در عبادت هم‌تا و شریک او قرار ندادن است؛ چنان‌که امام سجاد علیه‌السلام درباره حق خدا بر انسان و پاداش الهی در برابر ادای این حق فرموده است: "فَأَمَّا حَقَّ اللَّهِ الْأَكْبَرِ عَلَيْكَ فَأَنْ تَعْبُدَهُ، لَا تَشْرِكْ بِهِ شَيْئاً فَإِذَا فَعَلْتَ بِالْإِخْلَاصِ جَعَلَ لَكَ عَلَيَّ نَفْسِي أَنْ يَكْفِيكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ وَامَّا حَقَّ خَدَاوْنِدِ بَزْرِكٍ وَمُتَعَالَى بَر تُو اَيْنِ اسْتِ كِهْ اُو رَا عِبَادَتِ كَرْدِهْ وَ چيزِي رَا شَرِيكٍ اُو قَرَار نَدِهِي، پَس هَر گَاه اَيْنِ حَقِّ اَلِهِي رَا بَا اِخْلَاصِ بِه اِنْجَام رِسَانْدِي خَدَاوْنِدِ بَر خُودِ وَاجِب كَرْدِه اسْت كِه اَمْر دُنْيَا وَ آخِرْت تُو رَا تَأْمِيْن كَنْد." (همان: ۳۰۱)

حق بشر

بشر به عنوان مخلوقی که توانایی و شایستگی جانشینی خدا در جهان را دارد، در گفتمان حق بسیار مورد توجه است. از نگاه اسلامی، غایتی که بشر برای آن آفریده شده است، رسیدن به مقام والای خلافت الهی است. چنین مقام بلندی، بزرگ‌ترین حق هر انسان است. دیگر حقوق بشری به تبع این حق والا ارزشمند می‌شوند.

آیت‌الله جوادی آملی در عبارت‌های گوناگون هنگام تبیین هدف از خلقت انسان، که همانا بزرگترین حق هر انسان رسیدن به آن هدف است، مطالب متنوعی را بیان کرده

است. وی نخست هدف از آفرینش انسان را غایت وجودی بشر می‌داند و آنگاه مهم‌ترین حقوق انسان را معرفی می‌کند.

ایشان در کتاب *اسلام و محیط‌زیست* نورانی شدن را غایت قصوا و هدف آفرینش انسان معرفی کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب: ۸۲). او در جای دیگر راه نورانی شدن انسان را اتصاف او به صفات خدای متعال، و انسانیت را در گرو چنین اتصافی می‌داند:

«از نگاه اسلام، هدف از خلقت انسان تشبه به صفات خداوند منان و تخلق به اوصاف و اخلاق ذات سبحان است؛ از این رو تعالیم آسمانی قرآن بر پایه تعالی و به فعلیت رساندن غایت قابلیت انسان تدارک دیده شده است. انسان در اسلام دارای قوا و استعدادهایی است که با ظهور و تجلی آن‌ها به مقام انسانی خویش بار می‌یابد. اگر وجود واقعی خود را نیابد و جایگاه حقیقی خویش را ادراک نکند و خود را به آن مقام نرساند، شدنی نیست که به انسانیت دست یازد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۸۵)

ایشان در کتاب *ادب فنای مقربان* می‌گوید تشبه به صفات خداوندی در صورتی سبب نورانیت آدمی می‌شود که انسان با اختیار خود به سوی خدا برود و خود را شبیه خدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۹۳).

هر انسانی از راه استیفای حقوق بشری خود به مقام والای انسان کامل می‌رسد؛ بنابراین، حقوق بشر گذرگاهی برای دست‌یابی انسان به آن نورانیتی است که به دلیل آن خلق شده است؛ از این رو ایشان حقوق بشر را رتبه‌بندی می‌کند و برترین حق بشری را حق حیات می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۹) و سپس حق دین‌داری را برترین حق بشری معرفی می‌کند (همان: ۲۹۳).

منشأ حق در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

یکی از مهم‌ترین و درعین حال دردسرسازترین مسائل فلسفه حق، بحث تعیین منشأ حق است. چه چیزی منشأ پیدایش حق و موجب اعتبار آن می‌شود؟ واژه‌های «منشأ» و «خاستگاه» دو لفظ مترادف‌اند و در لغت به معنای محل پیدایش (فیومی، ۱۴۰۵: ۶۰۶). مراد از عبارت «منشأ و خاستگاه حق» در اصطلاح دانش فلسفه حق، تعیین محل پیدایش حق و

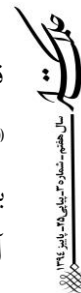
براساس آن، تعیین دلیل اعتبار حق است.

پیشینه این بحث به درازای مباحث حق است. در جهان اسلام بحث درباره منشأ حق، در قرن اول ه. ق جدی بود. در سخنان گهربار امام علی علیه السلام و امام سجاد علیه السلام نکته های بسیار ارزنده ای درباره منشأ حق وجود دارد. در مغرب زمین بحث درباره منشأ پیدایش حق در عصر جدید، همراه با مباحث حق طبیعی در زمان هابز و لاک مطرح شد.

وجود اختلاف نظر در پاسخ به پرسش اصلی در این بحث، مهم ترین عامل ایجاد مکاتب بسیار ناسازگار در دانش فلسفه حق و به دنبال آن، در سایر حوزه های علوم اجتماعی است. برای یافتن پاسخ این پرسش در اندیشه آیت الله جوادی آملی، کافی است یکی از تقسیمات پیشین حق مطلق را در نظر بگیریم و منشأ اقسام حق را از نگاه ایشان در آن تقسیم بیان کنیم.

دانستیم حق در یکی از دسته بندی ها به اخلاقی و قانونی تقسیم می شود. همچنین دانستیم حق اخلاقی از قانون اخلاقی، و حق قانونی از قانون حقوقی به دست می آید؛ بنابراین، منشأ حق اخلاقی، قانون اخلاقی، و خاستگاه حق قانونی، قانون حقوقی (قانون موضوعه) است. با دانستن منشأ قانون اخلاقی و قانون حقوقی در اندیشه حضرت استاد، می توان به منشأ حق پی برد. روشن است کسی که واضع قانون است، منشأ قانون است.

آیت الله جوادی آملی در عبارت های گوناگون، اراده خدای متعال را واضع هر نوع قانونی معرفی کرده است؛ در نتیجه، منشأ حق از نگاه وی اراده خداست. وی می گوید: «هرگز عقل ناقص قادر به وضع قانون کامل نیست؛ بنابراین باید واضع قانون خداوند باشد که خالق نظام هستی است و بر همه نیازهای بشری احاطه دارد. او بر همه حقایق آگاه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۹۱). ایشان حتی عقل برهانی و نقل معصوم علیه السلام را قانون گذار نمی داند، بلکه آن دو را کاشف قانون و قانون شناس معرفی می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۲۶). وی قانون را الهی و قانون گذاری را از شئون ربوبیت می داند. ایشان انسان را نیز سزاوار وضع قانون نمی داند؛ حتی انسان کامل، بلکه انسان به ویژه انسان کامل را مجری قانون خدا معرفی می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۳).



حال که می‌دانیم از نگاه آیت‌الله جوادی آملی خداوند واضع هر نوع قانون است، نتیجه می‌گیریم خداوند منشأ هر نوع حق نیز است؛ باین همه، وی در تفسیر آیه شریف «الحق من ربک»^۱ می‌گوید: «هر حقی از خداست و از وی صادر و ظاهر می‌شود و تنها او منشأ حق است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۸)^۲

نتیجه‌گیری

اجرای عدالت اجتماعی در هر جامعه‌ای سبب پیشرفت آن جامعه می‌شود و شهروندان را به سوی خوشبختی سوق می‌دهد، همچنین رعایت عدالت مشروط به رعایت حقوق افراد است و رعایت حقوق افراد متوقف بر شناسایی آن‌ها و مبتنی بر وضع قوانین مناسب است؛ در نتیجه، وضع قوانین مناسب، مشروط به دانش فراگیر واضع قانون است؛ بنابراین، اگر واضع قانون خدا باشد، چون او دانش فراگیر دارد، بهترین قوانین در جامعه ملاک عمل قرار خواهد گرفت؛ براین اساس، همه شهروندان به حقوق خود دست می‌یابند و عدالت اجتماعی در بالاترین سطح بین افراد توزیع می‌شود؛ از این رو جامعه پیشرفت می‌کند و به سعادت می‌رسد. همه این امور بازتاب نگاه ژرف آیت‌الله جوادی آملی درباره مهم‌ترین مسائل دانش فلسفه حق است.

۱. آل‌عمران/۶۰.

۲. برای اطلاع بیشتر از بحث از منشأ حق در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، ر.ک. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) حق و تکلیف در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء، فصل سوم.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة.
۳. آملی، محمد تقی (۱۴۱۳ق) المکاسب و البیع، النشر الاسلامی، قم.
۴. ابن المنظور، محمد (۱۹۹۷) لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۵. اراکی، محمد علی (۱۴۱۵ق) کتاب البیع، ج ۱، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۶. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ق) حاشیه کتاب المکاسب [۳۴۹ق]، تحقیق عباس محمد آل سیبغ القطیفی، ج ۱، قم، المحقق.
۷. انصاری، مرتضی (۱۳۹۵ق) المکاسب، ج ۶، تحقیق و تعلیق سید محمد کلانتر، قم: دارالکتاب.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) حق و تکلیف در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) ریح مختوم، ج ۱-۴، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶الف) شمس الوحی تبریزی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷) تسنیم، ج ۱۴، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف) ادب فنای مقربان، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب) اسلام و محیط زیست، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹) جامعه در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰) ادب قضا در اسلام، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی (۱۴۰۹ق) تاج العروس من جواهر القاموس [۱۱۸۸ق]، تحقیق سید مصطفی حجازی، ج ۲۵، بیروت، دارالهدایة.
۱۸. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶ق) حاشیه کتاب المکاسب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۱۹. ساوی، عمر بن سهلان (بی تا) البصائر النصیریة فی علم المنطق [وفات ۵۴۰ق]، تهران، شمس تبریزی.
۲۰. طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳) درآمدی بر فلسفه حق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۲۱. طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۷۸ق) حاشیه کتاب المکاسب، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۲. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق) المصباح المنیر [۷۳۴ق]، ج ۱، قم، دارالهجرة.
۲۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸) مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، چاپ بیست و

- چهارم، تهران، انتشار.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷) *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰) *نظریه حقوقی اسلام*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲) *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد سوم، چاپ سوم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۴۰۳) *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، انتشارات حکمت.
۲۸. مظفر، محمد رضا (۱۹۸۰) *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
۲۹. یزدی، ملا عبد الله (بی تا) *الحاشیة علی تهذیب المنطق* [وفات ۹۸۱ ق]، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
30. Bentham, Jeremy (1970) *Of Laws in General*, in H.L.A. Hart ed., London, Athlone Press.
31. Bentham, Jeremy (1987) "**Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued During the French Revolution**" [1794] in J. Waldron ed., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London and New York, Methuen, pp. 46-69.
32. Burke, Edmund (1987) "**Reflections on the Revolution in France**" [1790], in J. Waldron ed., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York, Methuen, pp. 96-118.
33. Hart, H. L. A. (1982) *Essays on Bentham*, Oxford, Clarendon Press.
34. Hohfeld, Wesley (1919) *Fundamental Legal Conceptions*, New Haven, Yale University Press.
35. Kamm, F. M. (2002) "**Rights**", in *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, in J. Coleman and S. Shapiro eds., Oxford, Oxford University Press, pp. 476 – 513.
36. Kant, Immanuel (1991) *The Metaphysics of Morals* [1797], in Mary Gregor trans., Cambridge, Cambridge University Press.
37. Lyons, David (1969) "**Rights, Claimants and Beneficiaries**", *American Philosophical Quarterly*, 6, pp. 173-85 and in *Theories of Rights* (2006), in C. L. Ten ed., Gower House,

- Ashgate, pp. 79-91.
38. MacCormick, Neil (1977) "**Rights in Legislation**", in *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, in P. Hacker and J. Raz eds., Oxford, Oxford University Press, pp. 189 – 209.
39. Meyers, Diana (1985) **Inalienable Rights: A Defense**, New York, Columbia University Press.
40. Raz, Joseph (1986) **The Morality of Freedom**, Oxford, Clarendon Press.
41. Regan, Tom (1983) **The Case for Animal Rights**, Berkeley, University of California Press.
42. Simmonds, N. E. (1998) "**Rights at the Cutting Edge**", in *A Debate Over Rights*, Oxford, Clarendon Press, pp. 113-232.
43. Tuck, Richard (1979) **Natural Rights Theories**, Cambridge, New York and Melbourne, Cambridge University Press.

