

مفهوم حق

در دو پارادایم «فقه مدنی» و «دموکراسی غربی»*

□ جعفر کبیری سرمزده^۱

چکیده

مفهوم حق یکی از مفاهیم بنیادی در مباحث حقوقی، دینی و سیاسی و یکی از بنیان‌ها و اصول دموکراسی محسوب می‌شود. در دوران مدرن با ظهور متفکران و فلاسفه‌ای همچون توماس هابز و جان لاک، مفهوم حق از پس‌زمینه اخلاقی و الهیاتی خودش دور شده و با مفاهیمی همچون آزادی، اختیار و حاکمیت فردی پیوند یافت. از همان زمان بود که دوگانه‌انگاری و پارادوکس حق - تکلیف در ادبیات فلسفی و سیاسی مطرح شد. مفهوم حق در سنت فکری دینی - اسلامی هم دارای قدمت تاریخی است و از سوی علمای اسلامی مخصوصاً فقیهان مورد توجه قرار گرفته است. مفهوم حق هنگامی که در حوزه عمومی و سیاسی مسلمانان به کار برده می‌شود با مفهوم حق حاکمیت مردمی که مبنای دموکراسی است ارتباط می‌یابد و این سؤال مطرح می‌شود که در یک نظام دینی که مبتنی بر حاکمیت الهی است جایگاه مردم و حق حاکمیت آن‌ها به چه صورت است؟ در

این پژوهش با بررسی مفهوم حق در دو پارادایم دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی، دیدگاه‌های مختلف فقیهان در باب مفهوم حق مورد بررسی قرار گرفته است. به صورت مجمل می‌توان دیدگاه فقیهان شیعه را دربارهٔ حق حاکمیت مردم و مشروعیت‌بخشی حضور آن‌ها، به سه دستهٔ مخالفت مطلق، موافقت مطلق و موافقت مشروط تقسیم کرد.

واژگان کلیدی: حق، حکم، دموکراسی غربی، فقه مدنی.

مقدمه

امروزه دموکراسی در جایگاه یک ایدئولوژی نمایان شده و به دلیل برخورداری از مفهومی مرکب، پیچیده و گسترده، مطالعهٔ محض آن دشوار گردیده است. از این رو بررسی آن به عنوان یک ارزش در دیدگاه دموکراسی‌گرایان توأم با تجزیه به عناصر و مؤلفه‌های مفهومی خرد و کوچکی است که هویت و ماهیت دموکراسی را می‌سازد. این مفهوم متشکل از پنج مؤلفهٔ برابری،^۱ عدالت،^۲ حق،^۳ آزادی^۴ و منفعت‌گرایی^۵ است که هستهٔ بنیادین دموکراسی را پدید آورده و مقوم معنای آن می‌باشند.

در میان این پنج مؤلفه، مفهوم حق از عناصر پیچیدهٔ معنایی با تأثیرگذاری وسیع سیاسی، اخلاقی و حقوقی برخوردار است. بازشناسی و بازتأکید بر این مفهوم، ریشه در تاریخ تحولات سیاسی و تغییر ماهیت قدرت از شکل حاکمیت‌های فردی مطلق به مشروط و عرصهٔ حاکمیت مردم دارد. مفهوم حق، محدوده‌ای فراتر از دیگر عناصر را در بر می‌گیرد؛ به این معنا که هر یک از آن‌ها به نحوی با حق به منزلهٔ واقعیت و حق طبیعی مرتبط گردیده و فارغ از حوزهٔ معنایی خود، به عنوان مفاهیم مرتبط با حق به شمار می‌رود و آزادی، برابری، عدالت و... افزون بر ارزش معنایی مستقل، ارزش افزوده‌ای در ترکیب معنایی «حق آزادی»، «حق برابری» و «حق عدالت» می‌یابند. این ترابط معنایی، نشان از نزدیکی مفهوم عناصر یادشده با مفهوم حق دارد که می‌توان ریشهٔ آن را در تطور معنای حق جستجو کرد.

1. Equality.
2. Justice.
3. Right.
4. Freedom.
5. Utilitarianism.

در تحلیل مفهوم حق باید به چهار موضوع بازشناسی معنای حق، تحول تاریخی آن، چیستی و نظریه‌های پیشینی مؤثر در مفهوم خاص حق توجه نمود. عناصر سازنده مفهوم حق چیست؟ چه تحولات معنایی در تاریخ این مفهوم بروز کرده است؟ چه ارتباطی میان مفهوم حق با نظریه‌ها و گفتمان‌های سیاسی پیشینی وجود دارد؟ زمینه‌های معرفتی بر خوانش متفاوت از مفهوم حق چه تأثیری گذارده است؟ بی‌تردید تنها در پس تحلیل این موضوعات، جایگاه مؤثر زبانی اصطلاح حق، روشن خواهد گشت.

اصطلاح حق، پیش از قرون وسطی کاربرد قابل ذکری ندارد. اندیشمندانی چون ویلیام بلک استون، توماس هابز، جان لاک، میشل ویلی و دیگران در اواخر قرون وسطی و آغاز مدرنیته به تبیین معنای حق پرداخته‌اند. آنان پایه‌گذار نگرش مدرن به مفهوم حق و صاحبان نظریه‌های پیشگام در عرصه حقوق و سیاست جدید به شمار می‌روند. دموکراسی در غرب به عنوان یک پارادایم بر این قبیل از نظریه‌های بنیادین استوار است.

حق در حوزه اسلامی، تاریخی دیرینه دارد. رهبران معصوم اسلامی از حق سخن گفته و بنیان نظریه‌های عالمان مسلمان را در این باب بنا نهاده‌اند. در این میان نظریه‌های فقهی مربوط به این پدیده معنایی، ارتباط وثیقی با حوزه سیاست یافته است. نراقی، شیخ انصاری، سیدمحمدکاظم طباطبایی، موسوی خویی و امام خمینی از قبیل اندیشمندانی هستند که با نظریه‌پردازی در عرصه‌های حقوقی و سیاسی به خوانش‌های متفاوتی از حق دست یافته‌اند. این خوانش‌های گوناگون، جایگاه حق در نظام سیاسی متکی بر حضور مردم را با قبض یا بسط معنایی مواجه ساخته و تعارض یا تعامل با انتخاب مردم در مفهوم سنتی و مدرن از حق را رقم زده است که پارادایم مردم‌سالاری دینی به آن‌ها وابستگی وثیق دارد.

نوشته حاضر با تکیه بر گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و روش تاریخی - توصیفی - تحلیلی، به بررسی مفهوم حق در دو پارادایم مردم‌سالاری دینی و دموکراسی غربی پرداخته است.

بازشناسی معنای حق

در منابع دائرةالمعارفی، معانی مختلفی برای واژه حق بیان گردیده است.^۱ صلاحیت داشتن (فراهیدی، ۱۳۷۲: ۶/۳)، اثبات کردن (زمخشری، ۱۳۷۲: ۱۳۵)، ثابتی (جوهری، ۱۹۵۶: ۱۴۶۱/۴) که انکار آن روا نیست (جرجانی، ۱۹۹۲: ۴۰)، اعتقاد مطابق با واقعیت، فعل و سخن مطابق با واقع (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۴۶)، ثبوت و مطابقت با واقع (مصطفوی خراسانی، ۱۹۸۸: ۳۰۶/۲) از جمله مهم‌ترین این معانی به شمار می‌روند.

در این باره که این معانی، مصداق‌های گوناگون با اعتبارهای مختلف هستند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۳۸/۱) یا معانی برآمده از ساختارهای صرفی و ناظر به مشتقات این ماده در صیغه‌های مختلف‌اند (حسینی طهرانی، ۱۹۸۲: ۶/۱) اختلاف است. با وجود این، تلاش در جهت بازگرداندن معانی مختلف به یک معنای جامع با ایده‌هایی همراه بوده است. بعضی کاربرد این واژه در معنای «امر ثابت (بطاطبایی حکیم، ۱۳۷۶: ۶) مطابق و موافق با واقعیت» (فاروقی، ۱۹۷۲: ۳۲۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۲۰۲/۱۵) را به عنوان هسته معنایی واژه حق دانسته‌اند. از این رو، اطلاق حق بر هر امری که در جایگاه مناسب خود قرار گرفته باشد، صحیح خوانده شده است (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۷/۲).

این نظریه با نقدی هستی‌شناختی مواجه شده است؛ با این ادعا که اگر واژه حق به معنای وجود مطابق با واقع انگاشته شود، اطلاق آن بر مفاهیم عدمی و غیر وجودی نادرست خواهد بود، در حالی که در کاربردهای این واژه ممکن است که مخبر عنه در واقع موجود نبوده و هنوز رنگ وجود نگرفته باشد. بنابراین حق، امر ثابت مطابق با حقیقت است؛ حقیقتی که تحقق عینی یافته یا نیافته باشد.

۱. نقیض باطل (فراهیدی، ۱۳۷۲: ۶/۳)، واجب شدن (فراهیدی، ۱۳۷۲: ۶/۳)، واجب کردن (زمخشری، ۱۳۷۲: ۱۳۵)، محکم کردن (ابن فارس، ۱۳۶۶: ۱۵/۲)، درست، محکم (جوهری، ۱۹۵۶: ۱۴۶۰/۴)، راستی (ابن فارس، ۱۳۶۶: ۲۴۶/۳)، مطابقت و موافقت، خالق، مخلوق (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۴۶)، واجب، لازم، جایز، شایسته (همان، ۲۴۷)، ثابت، امر پیامبر ﷺ و گزاره قرآنی (ابن سیده، ۱۳۷۷: ۴۷۲/۲)، الله، اسم خداوند، صفات خداوند (همان: ۴۷۳/۲)، صواب (جرجانی، ۱۹۹۲: ۴۰)، عدل، اسلام، مال، دارایی، موجود ثابت، مرگ، دوراندیشی، وسط (حسینی واسطی زبیدی، ۱۳۰۷: ۲۹۹/۳)، سهم واجب (طریحی، ۱۳۹۵: ۱۴۸/۵)، کاری که البته واقع شود، راست کردن سخن، درست کردن وعده (فاروقی، ۱۹۷۲: ۳۲۹).

مفهوم حق در پارادایم دموکراسی غربی

حق از منظر معنایی و تحولات تاریخی آن، با تکیه بر زمینه‌های نظری خاص، معنای ویژه یافته است و نظریه‌پردازانی که در دوران مدرن، از حق در عرصه‌های دانشی گوناگون سخن به میان آورده‌اند، نظریه‌های خاصی را به عنوان پیش‌انگاره‌های تولید معنا مورد توجه قرار داده‌اند.

پیدایی معنای حق در تاریخ مغرب‌زمین، با تفکیک دو مفهوم «حق بودن»^۱ و «حق داشتن»^۲ مواجهه بوده است. حق در مفهوم نخست، مقابل باطل قرار می‌گیرد و به معنای راست به کار می‌رود. وقتی جمله «امری حق است» بیان می‌شود، به این معناست که آن امر راست بوده، باطل نیست. حق در این معنا به حوزه ارزش‌ها و هنجارها ارتباط می‌یابد و به معنای «خوب بودن» لحاظ می‌گردد. حق در مفهوم دوم، در مقابل «تکلیف» است. این مفهوم در پی تلاش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در دوران مدرن به وجود آمده است. تفکیک در مفهوم حق، پیوندی عمیق با تفکیک میان مفهوم «ارزش یا خوب» و «حق هنجاری» برقرار می‌کند. در معنای اول هنگامی که گفته می‌شود: «عملی حق است»، یعنی از نظر اخلاقی و اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید و قبول است؛ اما مفهوم «حق» در ترکیب «حق داشتن» با مفهوم اول متفاوت است. در مفهوم دوم، حق ضرورتاً به معنای انجام عمل «خوب» و «اخلاقی» نیست. بلکه تداعی‌کننده این موضوع است که اقدام بر اساس حق، مورد حمایت قضایی و سیاسی است. این مفهوم به چهار قسم ادعا، آزادی، قدرت و مصونیت تقسیم شده است (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴) آنچه در این پارادایم بیشترین نمود را یافته، معنای دوم؛ یعنی حق داشتن است.

در منظومه زبانی اصطلاحات سیاسی، پیش از قرون وسطی واژه حق بر اساس مفهوم رایج در دوران مدرن به کار نرفته است. معنای حق در رساله کربتون اگرچه مورد توجه واقع گردیده، ادبیات حاکم بر تحلیل آن، مبتنی بر قالب متکی بر زبان حق نیست. افلاطون از زبان استادش سقراط، پرسشی را نقل می‌کند که اگر کسی به ناحق

1. Being right or just.
2. Having a right.

(ناعادلانه) محکوم شده باشد، آیا می‌تواند از زندان بگریزد؟ سقراط پاسخ این پرسش را می‌دهد (لطفی و کاویانی، بی‌تا: ۵۸/۱). اما آنچه او از «درستی انجام یک عمل» با «داشتن حق انجام یک عمل» اراده می‌کند، تفاوت ظریف زبانی میان مفهوم حق و عدالت را آشکار می‌سازد. در این گفتگو، نسبت عدالت به قانون بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و نسبت حق با آن در حل معادله مورد توجه نیست (گلدینگ، ۱۳۷۸: ش ۴۵/۵۰).

آکویناس اندیشمند قرون وسطی نیز به مفهوم حق در چارچوب عدالت نظر می‌کند. او به هنجارهایی می‌اندیشد که در رأس هرم آن، اصل عدالت قرار دارد. در این دوره بسیاری از نظریه‌پردازان، حق فطری را مبتنی بر نگرش‌های الهیاتی، مجرای اراده خداوند توصیف می‌کنند. بر این اساس، سخن از استقرار حقوقی که مبنای حقوق انسانی قرار گیرد و بر حقوق طبیعی^۱ تأکید نماید، از مهم‌ترین جایگاه در حمایت از حقوق فردی برخوردار خواهد گشت (همان: ۴۵).

هابز در *لویاتان* حقوق را با حوزه آزادی‌های شخصی یگانه قلمداد می‌کند. او در فصل ۱۴ (در باب قوانین اولیه و ثانویه و در باب قراردادها) حق را آزادی و اختیاری می‌شمارد که هر انسانی از آن برخوردار است و با میل و اراده خویش، قدرت خود را برای حفظ حیاتش به کار می‌گیرد (۱۳۸۰: ۱۶۰). او در سطرهایی پس از این تصریح می‌کند که حق به معنای آزادی انجام فعل و یا خودداری از انجام فعلی است (همان: ۱۶۱).

پیوند حق با آزادی در قرن هفدهم، در واقع با پی‌ریزی نظریه‌هایی در باب چیستی حق همراه می‌شود. از دل این تعاطی‌ها، نظریه لاک ظهور می‌یابد که ایده آزادی را قدرت هر فرد بر انجام یا عدم انجام عملی خاص می‌خواند (واربرتون، ۱۳۸۲: ۱۲۷). در واقع او همانند هابز حق را آزادی فرد در انجام یا عدم انجام یک عمل می‌پندارد و این حق را از زمره حقوق طبیعی و از دارایی‌های هر شخص به شمار می‌آورد. بر این پایه از منظر فلاسفه حقوق و سیاست، حق طبیعی آنگاه که آزادی و اختیار خوانده می‌شود، معادل حق انتخاب و حق شخصی دانسته شده که در حیطة ملک فردی اعمال می‌گردد.

1. Natural rights.

اسپینوزا خصیصهٔ حق را قدرت و توانایی می‌نامد و پوفندورف از آن تعبیر به سلطه می‌کند. در نظر وی، حق بر تصرف و استیلا بر فعل دلالت دارد (موحد، ۱۳۸۱: ۴۴). بررسی نظریه‌های مربوط به حق نشان می‌دهد که از آغاز، مفهوم حق به معنای انتخاب، آزادی و حاکمیت فرد بر سرنوشت خویش به کار رفته است. این امر نشان از تقدم حقوق انتخابی بر حقوق رفاهی از منظر تاریخی دارد (گلدینگ، ۱۳۷۸: ش ۴۲/۵۰). مراد از حقوق انتخابی آن دسته از حقوق است که به حوزهٔ آزادی مربوط می‌شود؛ حوزه‌ای که در بردارندهٔ اعمالی با موضوع انتخاب و گزینش فرد صاحب حق است. حقوق رفاهی در مقابل حقوق انتخابی قرار می‌گیرند. برخی از حقوق رفاهی، موضوع انتخاب فرد واقع می‌شوند ولی برخی دیگر چنین نیستند. حق بهداشت، مسکن، تحصیلات و... از زمرهٔ حقوق رفاهی محسوب می‌شوند (همان: ۴۴).

چالش حق در دوران سنت و مدرنیته

در دوران سنت، تکلیف به عنوان عنصری در مقابل حق دیده نمی‌شود. عمدهٔ دل‌مشغولی اندیشمندان در تبیین مفهوم حق، معطوف به معنای اخلاقی آن است. به عبارتی می‌توان گفت که در دوران کلاسیک، حق به مفهوم اخلاقی بیشتر از مفهوم قانونی در مغرب زمین رواج داشته است (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۹۲). پرسش سقراط از مخالفت با قانون به وسیلهٔ فردی که به ناحق متهم شده یا حق دزدیدن یک تکه نان توسط انسان گرسنه که آکویناس آن را مطرح می‌سازد (گلدینگ، ۱۳۷۸: ش ۴۵/۵۰)، در همین راستا و با توجه به مفهوم اخلاقی صورت پذیرفته است. این مفهوم در نگرش مسیحی، انسان‌ها را جزئی از بافت واحد طبیعت می‌انگارد. برابری آن‌ها را به عنوان موهبتی الهی دانسته و همگان را به تبعیت یکسان از قواعد طبیعی که از سوی خداوند سامان یافته، فرا می‌خواند. بنابراین فضیلت، ارادهٔ موافق با طبیعت و آزادی حقیقی در وجود انسان، جلوهٔ ملکوت شمرده شده است (فروغی، ۱۳۸۳: ۶۶-۶۹). اصولاً تفکر مبتنی بر الهیات در تعریف حقوق، مربوط به دوران سنت است (راعی، ۱۳۸۴: ش ۴۲/۳۶). بر همین اساس، حق به مفهوم قانونی آن در این دوره، در قاموس بررسی‌های اندیشمندان قرار نمی‌گیرد.

در دوران مدرن، بسیاری از مفاهیم نظری بر چهار بنیان فکری انسان‌گرایی^۱، عقل‌گرایی^۲، تجربه‌گرایی^۳ و فردگرایی^۴ به عنوان مبانی فلسفی استوار است. درک مفهوم حق در این دوره با توجه به روند شکل‌گیری پارادایم حقوق بشر که اتکا بر این بنیان‌ها دارد، سامان می‌یابد. انسان‌گرایی تلقی خاصی از انسان را در مقابل الهیات رایج مسیحی مطرح می‌سازد. در این اندیشه، خدامحوری از عرصه معادلات فکری به کناری نهاده شده و انسان در کانون همه توجهات قرار می‌گیرد. فردگرایی در آغاز با برتری بخشی به عقل و سپس تجربه، رشد فزون‌تری یافته و اصالت فرد در مقابل جامعه مورد پذیرش واقع می‌گردد.

بر اساس این مبانی نظری، چالش اساسی دوران مدرن، نسبت میان حق و تکلیف است. با رنگ باختن تکلیف دینی، به دلیل جایگزینی انسان به جای خداوند و تغییر کاربرد حق از اخلاقی به قانونی، مفهوم تکلیف قانونی در بازتولیدی سازگار با اقتضائات این عصر، تبیینی متفاوت می‌یابد. در نتیجه انگاره تکلیف به مفهوم دینی، حضور جدی ندارد. نسبت‌سنجی حق و تکلیف به منزله عامل دیگر در شناسایی مفهوم حق در این دوره مورد توجه قرار می‌گیرد.

این بازتولید با رویکردهای متفاوتی روبه‌رو شده است. برخی با تکیه بر دو سنت فکری رایج به عنوان مبنای نظریه‌ها به مفهوم حق توجه نموده‌اند. این دو سنت، نظریه حق انتخاب و نظریه منفعت است. تحلیل جایگاه تکلیف در مقابل حق، به نوع، ویژگی و هدف آن باز می‌گردد. بر اساس حق انتخاب، در برخی از موارد، تکلیفی در مقابل حق مطرح می‌گردد و صاحب حق، از اختیار اعمال یا سلب آن برخوردار است. او نسبت به طرف مقابل، از یک حاکمیت و برتری موضع بهره می‌برد؛ به این معنا که مثلاً در مورد مسئولیت مدنی یا قراردادهای اگر در صدد جبران خسارت برآید، می‌تواند حق خود را اعمال نماید و خواستار ادای تکلیف طرف مقابل باشد. اما این روند در

1. Humanism.
2. Rationalism.
3. Empiricism.
4. Individualism.

حقوقی که ریشه در قانون مجازات یا قانون اساسی دارد، کارساز نیست. به طور ساده وقتی کسی مجروح می‌شود، تعقیب ضارب بر عهده مقامات عمومی است و فرد مجروح نسبت به اعمال آن تکلیف جایگاهی ندارد. بر اساس نظریه منفعت، آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، سودی است که به واسطه وضع تکلیف متوجه ذی حق می‌گردد. بنابراین لزوماً تلازمی میان حق و تکلیف پدید نمی‌آید و تنها زمانی که تکلیف یک طرف برای دیگری تولید منفعت و سود بنماید، این تلازم برقرار خواهد بود.

وسلی ان هوفلد، حقوق‌دان آمریکایی با دیدگاهی متفاوت از دو سنت پیش گفته، حقوق را به چهار قسم تقسیم می‌کند. در واقع چهار قسم «حق به عنوان امتیاز»، «حق به عنوان مطالبه»، «حق به عنوان اختیار» و «حق به عنوان مصونیت» می‌کوشند تا راهی را در جهت حضور تکلیف در تعامل با حق بگشایند که تنها در قسم دوم، رابطه تلازم حق و تکلیف برقرار می‌گردد (موحد، ۱۳۸۱: ۵۴).

از آنجا که در تمام این دیدگاه‌ها تکلیف یکی از عناصر علم حقوق محسوب می‌شود، آن را به معنای عملی خاص دانسته‌اند که فردی ملزم به انجام آن می‌شود و فرد دیگر ملزم است تا فرد نخست را در صورت انجام ندادن آن عمل مجازات نماید. بر طبق نظریه حق انتخاب، صاحب حق، فاعل آزاد مختاری است که بر سرنوشت خود تسلط کامل دارد و در قبال نتایج تصمیمی که اتخاذ می‌کند، مسئول شمرده می‌شود. وجود حقوق در زندگی شهری مدرن، فراهم‌سازی شرایطی برای جریان یک زندگی ساده است. اما بر اساس نظریه منفعت، حق نقش گسترده‌تری را در این جریان ایفا می‌کند. در این نظریه، حقوق علاوه بر منافع مربوط به خودمختاری یک فرد، از همه منافع انسان که به نحوی از اهمیت برخوردارند، حمایت می‌کند. در نتیجه حق، نقش عطاکننده منفعت و امتیاز به افراد را بر عهده می‌گیرد.

جدال میان این دو نظریه موجب طرح مباحث دقیق‌تری در ارتباط با مفهوم حق شده است. اگر جوهر حق را اختیار صاحب آن در اعراض یا اعمال بدانیم، هر حقی قابل نفی خواهد بود. در طول تاریخ، بسیاری از کسانی که به استبداد خدمت کرده‌اند، با استناد به مسئله اعراض از حق ثابت کرده‌اند که ظالم‌ترین حکومت‌ها بر پایه رضایت مردم تشکیل شده‌اند. به گفته این افراد، بسیاری از مردم به دلیل امنیتی که

حکومت‌های مستبد برای آنان فراهم می‌آورند، حاضرند که از حق آزادی خود بگذرند. اما آیا می‌توان از ویژگی انتقال‌پذیری حقوق، مشروعیت حکومت حاکمان مستبد را به دست آورد؟ پاسخ به این مسئله، به دریافت صحیح از مفهوم حق بازگردانده شده است. نظریه‌پردازان لیبرال بر این باورند که حقوقی وجود دارد که به دلیل اهمیت، در اختیار صاحب آن قرار داده نشده است تا او بتواند از حق خود اعراض نماید. به همین دلیل، این قبیل حقوق به عنوان امانتی از سوی خداوند تلقی شده که در اختیار انسان نهاده شده و قابل انتقال به مخلوقات دیگر نیست. مفهوم حق آنگاه که به انتقال‌ناپذیری در پارادایم غربی پیوند می‌خورد، پروژه حاکمیت براساس نهادهای مردم‌سالار را رقم می‌زند و نتیجه آن به مشروعیت حاکمیت مردم به‌تهایی منتهی می‌گردد.

مفهوم حق در پارادایم مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی، به شکل و نیز محتوای حکومت اشاره دارد؛ به این معنا که مردم در شکل حکومت و گزینش حاکمان تأثیرگذارند و قوانین و محتوا در آن، از دین نشئت می‌گیرد. در این حکومت، گردش قدرت و مشارکت مردم به عنصر انتخاب پیوند خورده و با حق حاکمیت بر سرنوشت ارتباط می‌یابد.

نکته قابل تأمل، جایگاه مردم در مشروعیت حکومت است. نظریه مشروعیت الهی در حاکمیت دینی، تأثیر این عامل را در مشروعیت نفی می‌کند. نظریه حکومت انتخابی (دموکراسی) چشم بر حق الهی حاکمیت می‌بندد (عالم، ۱۳۷۳: ۱۶۳-۱۶۹). در این میان، نظریه سومی را می‌توان مطرح ساخت که قائل به اثربخشی برای هر دو عامل است. نقش مردم خود را در انتصاب‌های خاص مانند برگزیدن پیامبر یا امام در قالب عنصر مقبولیت نشان می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که در انتصاب‌های عام (مانند ولایت فقیه)، این دو عامل، یعنی نصب الهی (از طریق معصوم) و مشارکت مردم در گزینش و تطبیق ویژگی‌های عام مستفاد از نص یا همان انتخاب فرد شایسته، دخالت نموده و در پیدایی حاکمیت مؤثر واقع می‌شوند. بر این اساس، در مردم‌سالاری دینی پیوندی میان دو عنصر امر الهی و انتخاب مردمی رخ می‌نماید. به عبارت دیگر، حق حاکمیت الهی

و حق حاکمیت بر سرنوشت خود در یک تلاقی برابر، مشروعیت ترکیبی را فراهم می‌آورد. توجه به عنصر حق در این معادله بیش از هر عامل دیگری اهمیت دارد.

از میان اندیشمندان مسلمان، فقیهان بیشترین تبیین را در بازیابی مفهوم حق داشته‌اند. برخی از آنان با توجه به تعریف ویژه‌ای که از حق ارائه داده‌اند، به تفاوت آن با ملکیت، سلطه و حکم پرداخته‌اند. این تفاوت که در مرحله مفهوم، آثار و لوازم مطرح گردیده، به ایضاح مفهومی بیشتر این اصطلاح منتهی شده است.

مفهوم حق در دیدگاه فقیهان

فقیهانی چون شیخ طوسی (۱۳۸۷: ۲۴۷/۷)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۲۵/۴)، شهید ثانی (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۲۱۴/۱۴) حقوق را بر دو قسم حق الله و حق الناس تقسیم نموده‌اند. شیخ طوسی هر یک از آن‌ها را بر سه قسم دانسته است (۱۳۸۷: ۲۴۷/۷). علامه حلی در بحث از صحت ضمان، حق را به شش قسم لازم و غیر لازم و حق لازم را به مستقر و غیر مستقر تقسیم کرده و حق غیر لازم را منتهی به لزوم یا غیر منتهی به آن شمرده است (بی‌تا: ۳۱۵/۱۴). در این مباحث، فروع مختلفی چون اسقاط حقوق (طوسی، ۱۳۸۷: ۹۰/۵؛ علامه حلی، بی‌تا: ۵۷۰/۴)، بر عهده گرفتن آن (علامه حلی، بی‌تا: ۳۰۸/۱۴)، تراحم حقوق (همان: ۳۲۵-۳۲۴/۱) و... مطرح گردیده که نشان از جایگاه ویژه حق در مباحث فقه اسلامی دارد (صرامی، ۱۳۹۱: ۳۰).

فقیهان متقدم با وجود پرداختن به فروعی از مسائل مربوط به حق، تعریف اصطلاحی از این مفهوم ارائه نکرده‌اند. شاید دلیل این امر را بتوان به وضوح معنایی واژه حق نزد عرف در مباحث مربوط به حوزه معاملات دانست. در میان فقیهان متأخر، شیخ انصاری تعریفی از حق ارائه کرده است. پس از او دیگر فقیهان نیز به این مسئله توجه نموده‌اند (همان). بر اساس آنچه مطرح شد، مهم‌ترین آرای مربوط به مسئله حق را می‌توان در پنج دیدگاه دسته‌بندی کرد:

دیدگاه اول: حق سلطنت و ملک است. از مجموع کلمات شیخ انصاری می‌توان به دو نظر در ارتباط با چیستی حق پی برد. اولین نظر در آغازین مباحث مربوط به بیع مطرح شده است. وی اظهار می‌کند که حق سلطنت فعلی است (۱۴۱۵: ۹/۳).

بر اساس این تفسیر، صاحب حق بر متعلق آن سلطنت دارد. طبق این معنا، تشابه و تمایزی میان حق با حکم مصطلح (تکلیفی و وضعی) برقرار خواهد گشت. تشابه آن‌ها در مجعول شرعی بودن و تمایز آن‌ها در لحاظ نوعی سلطنت بر متعلق در حقوق است؛ در حالی که در حکم رخصت و عدم منع، لحاظ گردیده است (مروج جزائری، ۱۴۱۶: ۸۶/۱-۸۷). اما در این تفسیر، حق از جنس ملک نخواهد بود. دلیل این تفاوت را شیخ انصاری در استحالة اجتماع دو متقابل در شخص واحد ذکر نموده، می‌نویسد:

السَّوْءُ أَنْ هَذَا الْحَقَّ سُلْطَنَةٌ فَعَلِيَّةٌ لَا يَعْقِلُ قِيَامَ طَرَفِيهَا بِشَخْصٍ وَاحِدٍ، بِخِلَافِ الْمَلِكِ، فَإِنَّهَا نِسْبَةٌ بَيْنَ الْمَالِكِ وَالْمَمْلُوكِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى مَنْ يَمْلِكُ عَلَيْهِ حَتَّى يَسْتَحِيلَ اتِّحَادَ الْمَالِكِ وَالْمَمْلُوكِ عَلَيْهِ (انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۳).

مراد وی از حق در این بیان، حق غیر قابل نقل است. وی این مسئله را در ذیل مبحث حکم عوض در بیع متعرض می‌گردد. مسئله مهم او این است که آیا تنها عین به عنوان عوض در بیع معتبر است یا منفعت نیز همانند عین به عنوان عوض قرار داده می‌شود. پس از اینکه هر دو را معتبر می‌شمارد، مسئله یادشده را در ارتباط با حق مطرح می‌سازد که آیا حق در بیع می‌تواند به عنوان عوض قرار گیرد؟ در پاسخ به این پرسش، شیخ انصاری مثال‌هایی را مطرح می‌سازد که بر اساس آن‌ها حق به دو قسم غیر قابل اسقاط، مانند حق حضانت و حق ولایت و حق غیر قابل نقل، مانند حق شفعه و حق تحجیر تقسیم شده است. وی عوض قرار نگرفتن حق در قسم دوم را به آن جهت می‌داند که حق به معنای سلطنت فعلیه است و به تفاوت آن با ملکیت اشاره می‌کند و بر این اساس، محال بودن اجتماع مسلط و مسلط‌علیه را متذکر می‌گردد.

بر خلاف این نظر، در موضعی دیگر با استناد به قول برخی فقیهان (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۴۸۲/۱)، حق را از قبیل ملک دانسته است (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱/۵-۱۲). وی در تبیین تعریف خیار به «ملک فسخ عقد»، ذکر شدن قید «ملک» را به جهت حق انگاشتن خیار و نه حکم شمردن آن دانسته و آن را به عنوان جزء مانع تلقی کرده است؛ به این معنا که با این قید، اجازه، رد بر عقد فضولی و تسلط بر فسخ عقود جایزه که از قبیل احکام به شمار می‌روند، داخل تعریف یادشده نخواهند شد (همان). بر این اساس، حق از قبیل ملک بوده که قابل ارث و اسقاط خواهد بود (همان: ۱۲/۵). این دیدگاه یعنی از

جنس سلطنت و ملک بودن حق، در حواشی سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی بر *المکاسب* نیز قابل استفاده است (۱۴۱۰: ۵۷/۱).

دیدگاه دوم: حق مرتبه ضعیفی از ملکیت یا نوعی از آن است. این دیدگاه را می‌توان از عبارات سید یزدی استفاده کرد. وی می‌نویسد:

حق نوعی سلطنت بر شیء می‌باشد که به عین تعلق گرفته است؛ مانند حق تحجیر، حق رهنات و حق طلبکاران در ترکه میت یا حق خیار متعلق به عقد یا متعلق به شخص؛ مانند حق قصاص، حق حضانت و حق قسم. این حقوق مرتبه ضعیفی از ملک بلکه نوعی از آن به شمار می‌رود و صاحب آن، مالک چیزی خواهد بود که اختیار آن را دارد؛ مانند ملک که در آن، شخص مالک عین یا منفعت است (همان: ۵۵/۱).

دیدگاه سوم: حق اعتباری خاص بوده و سلطنت از آثار آن است. این نظر را آخوند خراسانی مطرح کرده، می‌نویسد:

إِنَّ الْحَقَّ بِنَفْسِهِ لَيْسَ سُلْطَنَةً وَإِنَّمَا كَانَتِ السُّلْطَنَةُ مِنْ آثَارِهِ (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶: ۴).

در نگاه محقق خراسانی، حقیقت مانند مالیت و ملکیت از امور اعتباری است که آثار مخصوصی دارد. سلطنت بر فسخ در حق خیار، تملک به عوض در حق شفعه یا تملک بلاعوض در حق تحجیر، از جمله این آثار به شمار می‌روند؛ با این تفاوت که سلطنت به عنوان اثر حق، منوط به وجود کسی که بر او سلطه‌ای باشد، نیست، در غیر این صورت، حق نیز اثر ملک می‌گردد، در صورتی که حق همچنان که ملک نیست، اثر آن نیز محسوب نمی‌شود (همان).

دیدگاه چهارم: حق در هر موردی دارای اعتبار خاص و اثر مخصوص است. شیخ محمدحسین اصفهانی مبدع این نظریه به شمار می‌رود. بر اساس این نظر، اعتبار جعل شده در حق ولایت، ولایت پدر و پدربزرگ و حاکم است، و در حق وصایت، نیابت شخص در تصرف از طرف موصی است، و در حق تولیت و نظارت، اعتبار شخص به عنوان متولی و ناظر است. در تمام این موارد، اضافه حق بیانیه خواهد بود. به این ترتیب، در هر موردی برای حق، اعتباری خاص و آثاری مخصوص لحاظ شده است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱).

دیدگاه پنجم: حق در بعضی موارد، ماهیت عقلایی دارد و در بعضی دیگر دارای ماهیت شرعی است. در اعتباری بودن، حق همانند ملکیت، سلطنت، ولایت و حکومت است و از احکام وضعی به شمار می‌رود که ماهیت و معنای واحد در تمام موارد دارد. بر این اساس، حق در هر موردی معنایی مغایر با مورد دیگر نخواهد داشت. به عبارت دیگر، حق همانند ملکیت و سلطنت، بین مصادیقش از اشتراک معنوی برخوردار است. این نظریه از سوی امام خمینی مطرح شده است (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹/۱-۴۰). محقق خویی نزدیک به این دیدگاه را مطرح کرده و حق را از امور اعتباری شمرده که از نظر حقیقت، با حکم متحد است. بر اساس این نظریه، مجعول شرعی چیزی جز حکم (شرعی یا عقلایی) نیست که به جهت برخورداری از مصالح خاص اعتبار شده و به اقسام شش‌گانه: تکلیفی الزامی مانند واجبات و محرمات، تکلیفی غیر الزامی مانند مستحبات و مکروهات و مباحات، وضعی لزومی قابل فسخ مانند بیع و اجاره و صلح، وضعی لزومی غیر قابل فسخ مانند ازدواج، وضعی ترخیصی قابل اسقاط مانند حق شفعه و حق خیار، و وضعی ترخیصی غیر قابل اسقاط مانند جواز در هبه، تقسیم گردیده است. بنا بر مسلک عدلیه، این احکام تابع ملاکات واقعیه هستند (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۵/۲-۴۶).

تشابه و تمایز نظریه‌های اعتبارگرا

دیدگاه‌های بیان شده دارای شباهت‌ها و تمایزهایی هستند. عمده‌ترین این شباهت‌ها در اعتباری دانستن مفهوم حق، و مهم‌ترین تمایز در ناحیه مجعول است؛ به این بیان که برخی فقیهان همچون آخوند خراسانی، محقق اصفهانی، امام خمینی و محقق خویی، به اعتباری بودن حق تصریح کرده‌اند. در بیان این دسته، حق به صورت مستقل جعل گردیده و از اعتبار خاص برخوردار است. اما این تصریح در کلام دیگران نسبت به حق وجود ندارد. فقیهانی که از حق به سلطنت یا ملک تعبیر نموده‌اند، در واقع مجعول را سلطنت و ملک می‌دانند. به عبارت دیگر، سلطنت مجعول است و از آنجا که حق نوعی سلطنت محسوب می‌شود، حق نیز مجعول دانسته شده است. بر این اساس، در این دیدگاه برای حق اعتبار و جعل خاصی ملاحظه نشده است.

این دیدگاه‌ها از نظر نحوه اعتبار، تساوی با ملکیت، سلطنت یا حکم، قابل بررسی و تفاوت گذاری هستند. از میان نظریه‌های اعتبارگرا که حق را مجعول دانسته‌اند، دیدگاه محقق اصفهانی قابل پذیرش نیست؛ چرا که در متعلق حقوق، اگرچه اختلاف وجود دارد، این اختلاف سبب مختلف شدن اعتبار در ناحیه حقوق نمی‌شود. منشأ اعتبارهای متعدد در دیدگاه وی، تعدد متعلق و حیثیت‌های متفاوت در هر مورد است. اما آیا ولایت، تولیت و وصایت از قبیل حقوق است؟ حق انگاشتن این موارد که با اذعان محقق اصفهانی روبه‌روست، قابل تأیید نیست. آن‌ها دارای اعتباری خاص و مستقل غیر از حق، سلطنت و ملک می‌باشند. ارتکاز عقلا، عرف و تبادر، این مسئله را تأیید می‌کند (موسوی خمینی، بی‌تا: ۳۹/۱-۴۰). با این توضیح که عقلا میان مفهوم حق در تحجیر، حضانت، قسم و... تفاوتی نمی‌بینند و در همه این موارد، با وجود تعدد متعلق، یک ماهیت و حقیقت را مشاهده می‌کنند. عرف نیز با مشاهده این تعدد به اعتبارهای گوناگون نرسیده است. تبادر معنای حق در همه این مثال‌ها نیز مؤید یکسانی معنای حق است. در مقابل، ولایت، تولیت و وصایت در قالب اعتبار حق، جعل نگردیده‌اند و از اعتبار مجزی و مستقل برخوردارند؛ به این معنا که حق تولیت یا حق وصایت مجعول شارع نیستند، بلکه تولیت، وصایت و ولایت به خودی خود جعل گردیده‌اند.

تفاوت حق با مفهوم ملکیت و سلطنت

نظریه سلطنت و ملک دانستن حق نیز خالی از مناقشه نیست؛ زیرا با توجه به فهم عرف و ارتکاز عقلا، در مواردی ملک و سلطنت صادق نیست، در حالی که در همین موارد حق صدق می‌کند؛ مثلاً اگر فردی جلوتر از دیگران در موضعی از مسجد بنشیند، نسبت به آن مکان، ملکیت شدید یا ضعیف پیدا نمی‌کند، اما نسبت به آن از دیگران سزاوارتر بوده و دارای حق است؛ یا اگر نهری از زمین خود تا رودخانه حفر نماید، تا زمانی که آب داخل آن نشده، مالک نخواهد بود، اما در بهره‌برداری از آب رودخانه حق حیازت دارد. در مورد تحجیر نیز حق در استفاده از زمین ثابت می‌شود، بی‌آنکه ملکیتی فراهم آید. به این ترتیب، اعتبار حق غیر از اعتبار ملک بوده و مساوی یا اخص از آن نیست (همان: ۴۰/۱). ملکیت به اعیان و افعال تعلق می‌گیرد، اما متعلق حق تنها

افعال است (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۴/۲-۴۵).

این مسئله بر سلطنت نیز قابل تطبیق است؛ مثلاً اگر حق تحجیر، استحلاف، قذف و... به صغیر یا محجور منتقل گردد، بی‌شک حق برای آنان همانند ملک قابل اعتبار خواهد بود؛ در حالی که بی‌تردید در این موارد سلطنتی برای آنان حتی از نظر عقلاً اعتبار نمی‌شود، چرا که سلطنت در موارد یادشده برای ولی قانونی یا شرعی آنان ثابت خواهد بود (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۰/۱-۴۱).

تفاوت حق با مفهوم حکم

فقیهانی که حق را به سلطنت (انصاری، ۱۴۱۵: ۹/۳)، ملکیت (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۴۸۲/۱) و یا اعتباری غیر از حکم (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱) تعریف نموده‌اند، آن را از حکم به وضوح متمایز ساخته و برخی از آنان بیان داشته‌اند از آنجا که حق مرتبۀ ضعیف ملکیت بلکه نوعی از آن است، ذوالحق مالک متعلق خواهد بود، در حالی که در حکم تنها جعل رخصت در فعل یا ترک یا ترتب آثار مثل جواز فسخ و امثال آن است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۰: ۵۵/۱). برخی دیگر، بودن یا نبودن آثار را دلیل بر تفاوت حق از حکم ندانسته، معتقدند که سقوط و انتقال سبب نمی‌شود که مجعول حکم انگاشته گردد؛ چرا که برخی از حقوق نیز ساقط نشده یا قابل انتقال نیستند. بنابراین باید به ادله رجوع کرد؛ اگر دلیلی سقوط و انتقال مجعول را بیان نماید بی‌تردید آن مجعول حق خواهد بود؛ چرا که حکم قابل اسقاط یا انتقال نیست (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱۹/۱). امام خمینی و محقق خویی نیز اگرچه میان حق و حکم تفاوتی قرار نداده‌اند، اما به دلیل آنکه هر یک از حق و حکم دارای آثار و لوازمی خاص است و میان مصادیق آن‌ها تمایز وجود دارد، در صورت شک در تشخیص حق یا حکم بودن، تفاوت آن‌ها را با رجوع به اصول عملیه (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴۹/۱) یا در وهله اول به استصحاب و در غیر این صورت به بقیۀ اصول لفظیه یا عملیه دانسته‌اند (موسوی خویی، بی‌تا: ۴۹/۲).

حق حاکمیت بر سرنوشت

با توجه به اندیشۀ فقیهان در مجعول دانستن حق به صورت تأسیسی یا امضایی، بارزترین

مصدق آن، که در مردم‌سالاری دینی و دموکراسی تلاقی می‌یابد، حق حاکمیت بر سرنوشت است. عنصر کلامی این نمونه از حق، در آثار اندیشمندان مسلمان قابل مشاهده است. آنان حاکمیت را به منزله‌ی تابعی از ولایت الهی دانسته و توحید در حاکمیت را به تبع توحید در ولایت مطرح نموده‌اند. بر این اساس، منکر برتری بعضی از افراد انسان بر دیگران بوده و الزام اکثریت را به نحوی که در صورت تخلف، رفتار آنان قابل پیگرد باشد، نفی می‌کنند. این ولایت در حکومت انبیا و صالحان ظهور می‌یابد و در سلسله‌ی طولی، اعتبار خود را از خداوند دریافت می‌کند. نظریه‌ی فوق، مبنای مشروعیت الهی حکومت‌های دینی شمرده می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۲۷: ۱۸۱-۱۸۴).

مراد از خاستگاه کلامی این شاخه از حق، آن است که هر فردی در انتخاب‌ها و گزینش‌های مؤثر، دارای اختیار و اراده است و آزاد است که هر نوع انتخابی را در جهت سامان دادن به سرنوشت خود داشته باشد. اما روشن است که این آزادی در حوزه‌ی قانونی و فقهی، مطلق نیست و مقید به شرایط و حدودی است که نبود آن‌ها می‌تواند مضر به آزادی باشد. با توجه به مقید بودن آزادی، آیا حق حاکمیت بر سرنوشت در جامعه‌ی دینی نیز محدود و مقید است یا خیر؟ به عبارت دیگر، با وجود مشروعیت الهی حکومت‌ها، حق حاکمیت بر سرنوشت چه جایگاهی دارد؟ نسبت این حق با دیگر حقوق و احکام به روشنی مورد بررسی قرار نگرفته است. آنچه در این باره قابل مشاهده است، مواضع برخی از فقیهان شیعه در قبال دموکراسی به عنوان نماد حق حاکمیت بر سرنوشت و الگویی در جهت نفی حکومت استبدادی می‌باشد. در پاسخ به پرسش‌های فوق سه دیدگاه در میان فقیهان مطرح گردیده است:

دیدگاه اول- مخالفت مطلق: باورمندان به این دیدگاه در اقلیت هستند. آنان راهی را جهت حضور مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت گشوده نمی‌دانند. علامه طباطبایی (۱۳۴۱: ۸۵)، سیدکاظم حسینی حائری (۱۳۹۹: ۲۰) و سیدمحمدباقر صدر (۱۳۹۰: ۳۵-۳۹)، از زمره‌ی این اندیشمندان به شمار می‌آیند. البته باید توجه نمود که علامه طباطبایی آرای متفاوتی در این باره دارد که بر اساس منبع یادشده، دیدگاه وی در مخالفت با مشروعیت‌بخشی، مورد اشاره قرار گرفته است و شهید صدر نیز در مقام نقد سوسیال دموکراسی، به نفی جایگاه مردم در مشروعیت می‌پردازد. به طور معمول، این

قبیل آرا در شرایط خاص اجتماعی ایراد می‌شود و نمی‌توان آن را به عنوان دیدگاه نهایی به شمار آورد.

دیدگاه دوم- موافقت مطلق: مهدی حائری یزدی این دیدگاه را مطرح ساخته است. وی حکومت را از قبیل وکالت می‌داند و این شیوه را دموکراسی حقیقی می‌انگارد. او معتقد است که در عصر حضور نیز باید بر همین اساس به تبیین حاکمیت معصومان پرداخت (رضوی، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

دیدگاه سوم- موافقت مشروط: امام خمینی از جمله فقیهانی است که افزون بر نظریه ولایت فقیه، سخن از دموکراسی اسلامی رانده است. وی در تبیین معنای حکومت اسلامی در ۶ آذر ۱۳۵۷ طی مصاحبه‌ای چنین اعلام می‌کند:

حکومت اسلامی یعنی یک حکومت مبتنی بر عدل و دموکراسی و قواعد و قوانین اسلام (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۳).

نیز در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ می‌گوید:

دموکراسی غربی‌اش فاسد است، شرقی‌اش هم فاسد است. دموکراسی اسلامی صحیح است و ما بعدها اگر توفیق پیدا بکنیم به شرق و غرب اثبات می‌کنیم که این دموکراسی که ما داریم، این دموکراسی است (همان: ۲۳۸/۵).

این بیانات با توجه به شهرت نظریه ولایت فقیه، تنها با توجه به جایگاه مردم در حکومت اسلامی و نظرگاه امام خمینی نسبت به آنان توجیه‌پذیر می‌باشد که البته موضوعی مورد غفلت است. برخی تلاش نموده‌اند تا دیدگاه امام را در دوسویه تبیین کلامی که عناصر ولایت فقیه را به اثبات می‌رساند و ابعاد تبیین سیاسی که به حضور مردم اشاره می‌کند، جمع نمایند (مرتضی، ۱۴۲۹: ۴۴).

مصباح یزدی نیز پس از تقسیم دموکراسی به اقسام سه‌گانه، قسم دوم را به صورت مشروط می‌پذیرد و می‌نویسد که دموکراسی به معنای دخالت مردم در امر حکومت به واسطه انتخاب وکلا و نواب چنان که در دولت‌های جدید و دولت‌ها معمول است، با این شرط پذیرفته است که هیچ قانون‌گذاری حق مخالفت با قوانین قطعی اسلام را ندارد. اگر این اصل در دموکراسی پذیرفته شود، آن را می‌پذیریم (۱۳۷۸: ۳۰۹/۱).

جوادی آملی نیز دموکراسی را در صورت تفیذ احکام الهی مورد قبول دانسته و کیفیت

اداره حکومت، و تحقق مسائل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را به رأی اکثریت، موافق با توحید می‌خواند (۱۳۷۸: ۵۱۵).

در نظریه‌های سازگار با دموکراسی که امروزه از آن به مردم‌سالاری دینی تعبیر می‌شود، تلاش شده است تا نظام دینی از نواقص لیبرال دموکراسی، دور بماند و با تأیید حق حاکمیت بر سرنوشت، حکومت اسلامی به عنوان نماد برتر در تحقق آن معرفی شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، مفهوم حق در دو پارادایم دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار گرفت و در انتها، نکاتی نیز در تشابه و تمایز این مفهوم در دو پارادایم مذکور ذکر شد. مفهوم حق در سنت کلاسیک و قرون وسطایی تفکر غربی، بار معنایی اخلاقی و الهیاتی غلیظ داشت. در دوران مدرن و با ظهور فلاسفه بزرگی همچون توماس هابز و جان لاک، مفهوم حق با مفهوم آزادی و انتخاب پیوند نزدیک پیدا کرد. با برتری یافتن مدرنیته و اندیشه اومانیزم در الهیات مسیحی، مفهوم حق معنای خاصی یافت که با مفهوم کلاسیک آن تفاوت داشت. یکی از چالش‌های عمده در دوران مدرن، چالش میان حق و تکلیف در سپهر فکری و سیاسی بوده است که در جامعه غربی با غلبه حق محوری، از غلظت تکالیف کاسته شده و اساساً جامعه مدرن یک جامعه مبتنی بر حق و حق محور است.

در میان مسلمانان، مفهوم حق بیشتر از سوی فقها و در قالب و زمینه فقه مطرح و بررسی شده است. در مجموع، فقیهان حق را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، معقول دانسته‌اند. آنچه در مردم‌سالاری دینی به عنوان چالش مطرح شده است و متفکران مسلمان در پی ارائه راه حل برای آن بوده‌اند، چالش میان حق حاکمیت مردمی و حاکمیت الهی است. در این زمینه، فقیهان به سه قول و اندیشه متفاوت قائل شده‌اند: مخالفت مطلق، موافقت مطلق و موافقت مشروط.

در مقایسه مفهوم حق در دو پارادایم دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی هم می‌توان به نکاتی اشاره کرد. مفهوم حق در دو پارادایم از جهاتی مشابهت دارد. این

مشابهت را می‌توان در بعد قانونی آن جستجو کرد. قانون در مردم‌سالاری دینی اگرچه از مجرای نهادهای مدنی مانند پارلمان به دست می‌آید اما به دلیل مشروعیت ترکیبی و وابستگی حقوق به جعل الهی به نحو تأسیسی یا امضایی، از ارزش دینی برخوردار می‌گردد. به این لحاظ، مفهوم قانونی حق در مردم‌سالاری دینی چیزی جز مفهوم دینی نیست. به عبارت دیگر، منشأ قوانین نظام دینی، جعل و وضع مستقیم یا غیر مستقیم الهی است. این نگرش از آغاز پیدایش دین اسلام وجود داشته است. هیچ‌گاه در تاریخ اندیشه دینی، انکاره قانونی در طول انکاره اخلاقی نبوده و همواره حق داشتن قانونی با حق بودن اخلاقی به موازات یکدیگر مطرح گردیده است. از میان نظریه پردازان غربی، دیدگاه پوفندروف را که به حق به منزله سلطه نگریسته، می‌توان نزدیک‌ترین دیدگاه به انکاره برخی فقیهان در اعتبار عقلایی شمردن حق دانست.

در میان فقیهان، دو باور «این‌همانی» حق و حکم، و «تنافی» آن‌ها وجود دارد. این دو گروه در یک مسئله با یکدیگر مشترک‌اند و آن استناد نهایی حق در انسان به جعل الهی است؛ یعنی حق اگر غیر از حکم دانسته شود و به معنای ملک یا سلطه به شمار رود از آن نظر که ممکن است حیثیت عقلایی در آن لحاظ شده باشد به امضای شارع نیاز دارد و اگر دیدگاه این‌همانی مد نظر قرار گیرد به این معنا که حق چیزی جز گونه‌ای حکم نیست، استناد به منبع قدسی روشن‌تر می‌نماید.

بر این اساس، نقطه افتراق نیز شکل می‌گیرد و آن، منبع حق قانونی در دو پارادایم است. در پارادایم مردم‌سالاری دینی، منبع قدسی برای حق تصور می‌شود در حالی که در پارادایم دموکراسی، منشأ انسانی غالب است. اگرچه در این پارادایم به منظور رفع اشکال مشروعیت حکومت‌های مستبد، مفهوم حق انتقال‌ناپذیر به عنصر امانت الهی گره خورده است اما این نظریه در تنافی با انسانی دانستن مفهوم حق نیست؛ زیرا عنصر انتخاب، ریشه در آزادی و اختیار بشر داشته و متکی بر اراده او شکل می‌گیرد. به این ترتیب به نظر می‌رسد که حق در دو پارادایم اگرچه از حیث مفهومی و نهاد اجرایی از مشابهت برخوردارند، از نظر مبانی و منبع ارزش‌دهنده، با یکدیگر متفاوت می‌شوند.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، حاشیه‌المکاسب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. آل بحر العلوم، سیدمحمد بن محمدتقی، بلغة‌الغیة، تهران، مکتبه‌الصادق، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم فی اللغة، قاهره، مصطفی‌البابی الحلبي، ۱۳۷۷ ق.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۶۶ ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین، کتاب‌المکاسب، قم، چاپخانه خیا، ۱۴۱۵ ق.
۶. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، اسرار البلاغة فی علم‌البیان، نیویورک، اسپرینگر، ۱۹۹۲ م.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، مصر، دار الکتب العربیه، ۱۹۵۶ م.
۹. حسینی حائری، سیدکاظم، اساس الحکومة الاسلامیه، بیروت، مطبعة النیل، ۱۳۹۹ ق.
۱۰. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، زیادة الاصول، بی‌جا، مدرسه الامام‌الصادق (ع)، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، دوبلین، رویال دوبلین، ۱۹۸۲ م.
۱۲. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، المطبعة الخیریه، ۱۳۰۷ ق.
۱۳. راسخ، محمد، حق و مصلحت، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. راعی، مسعود، «چالش حق و تکلیف»، کتاب نقد، شماره ۳۶، پاییز ۱۳۸۴ ش.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۳۹۲ ق.
۱۶. رضوی، مسعود، آفاق فلسفه؛ از عقل ناب تا حکمت احکام، گفتگوهای با دکتر مهدی حائری یزدی، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، اساس البلاغه، قاهره، دار الکتب العصریه، ۱۳۷۲ ق.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر، فلسفتنا، قم، دار الصدر، ۱۳۹۰ شو
۱۹. صرامی، سیف‌الله، مقایسه منابع و روش‌های فقه و حقوق؛ گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین و دیگران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، انتشار، ۱۳۴۱ ش.
۲۱. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید، المحکم فی اصول الفقه، بی‌جا، مکتب آیه‌الله العظمی السید الحکیم، ۱۳۷۶ ق.
۲۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیه‌المکاسب، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، نجف، دار الثقافة، ۱۳۹۵ ق.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، المیسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نی، ۱۳۷۳ ش.
۲۶. عاملی جعی، زین‌الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل‌البتیة (ع)، بی‌تا.
۲۸. غروی اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب‌المکاسب، بی‌جا، بی‌تا، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. فاروقی، حارث سلیمان، المعجم القانوني، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۷۲ م.

۳۰. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات التواعد*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ش.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تهران، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۳۲. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. گلدینگ، مارتین پی.، «درآمدی تاریخی بر مفهوم حق»، ترجمه محمد راسخ، *مجله کیان*، شماره ۵۰، ۱۳۷۸ ش.
۳۴. لطفی، محمدحسن و رضا کاویانی، *دوره آثار افلاطون*، تهران، خوارزمی، بی تا.
۳۵. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن هذلی، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. مرتضی، هاشم، *الديمقراطية، وجهات نظر اسلاميه*، بغداد، الاجتهاد، ۱۴۲۹ ق.
۳۷. مروج جزائری، سیدمحمدجعفر، *هدی الطالب فی شرح المکاسب*، قم، دارالکتاب، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. مصطفوی خراسانی، سیدجوادی، *الکاشف عن الفاظ نهج البلاغه فی شروحه*، لندن، تیندال، ۱۹۸۸ م.
۴۰. موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه، ۱۳۸۱ ش.
۴۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۴۲. همو، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۴۳. همو، *کشف الاسرار*، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۲۷ ش.
۴۴. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۵. واربرتون، نایجل، *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲ ش.
۴۶. هابز، توماس، *لوئیاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰ ش.