

بازخوانی بنیان‌های فلسفی نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی

محمدجواد جاوید

عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

چکیده

شاه کلیدی برای تنظیم نظام حقوقی در سطح فردی و جمعی در نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی نهفته است. نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی، تحلیلی عینی ناظر به توضیح وضع بیرون است، همان‌گونه که نظریه اطلاق در حقوق طبیعی مبتنی بر اصلی ذهنی در درون است. این دو، متأثر از هم و مرتبط با هم، دو بعد از وجود آدمی را در عرصه زندگی به تصویر و تفسیر می‌کشند که در عمل تفکیک ناپذیرند. چون حقوق انسانی به دو بعد ثابت و متغیر قابل تقسیم است، هر دوی این قسم در تأسیس حقوق شهروندی شریک هستند اما آن بخش از حقوق آدمی که در جمع هویت یافته و صیقل می‌خورد در گذر زمان و مکان ثابت نیست و هر جامعه‌ای مبتنی بر اولویت‌های سعادت

جمعی خویش می‌تواند عناصری را بر دیگری ترجیح دهد که لزوماً نه تعمیم‌پذیر است و نه تجربه‌پذیر و ممکن است از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر متفاوت باشد. تنها عنصر جاودانه در این حقوق، حقوق بنیادین بشری است که این حقوق هم در شرایط جمعی قابل تحدید و تضییق است.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، حقوق شهروندی، آزادی، دولت، اسلام، جامعه‌ی مدنی.

مقدمه

در عصر حاضر که به فراتجدد مشهور است، اندیشه‌های حقوقی و به‌ویژه تفکر حقوق‌بشری گفتمانی غالب را در منظومه‌ی فکری سیاسی، اجتماعی و اخلاقی شهروندان به‌وجود آورده که همگان ناچار به استنشاق در این فضا شده‌اند، به‌طوری‌که موافق و مخالف در آن به اعلام‌نظر و اتخاذ موضع پرداخته‌اند. شاید واضح‌ترین نشانگر تعهد عصر گذشته، یعنی مدرنیته به حقوق در یک روایت کلان، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر باشد که در سال ۱۹۴۸ در سازمان ملل به تصویب رسید. این سند نشان‌دهنده‌ی شیوع تفکر حقوقی است که نهادی همچون سازمان ملل، علی‌رغم آنکه کشورهای عضو آن هر یک حامی ایدئولوژی‌های متعارض و با فرهنگ‌های مختلف بودند، توانسته است از چنین اعلامیه‌ای رسماً حمایت کند. اعلامیه‌ی حقوق بشر در ۱۹۶۶ با دو میثاق دیگر همراه بود که با جزئیات بیشتری حقوق بشر را بیان می‌کرد، یکی از آنها درباره‌ی حقوق مدنی و سیاسی، و دیگری درباره‌ی حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بود. همچنین، سازمان ملل خود را متعهد به معاهدات حقوقی خاصی در مورد مسائلی نظیر مقابله با نسل‌کشی، برده‌داری، شکنجه، حقوق پناهندگان، تبعیض‌های جنسی و دینی و حقوق کودک کرده است؛ درعین حال، توجه بین‌المللی به حقوق بشر محدود به سازمان ملل نبوده است. مناطق مختلف جهان بیانیه‌های حقوق بشر خاص خود را ارائه و اتخاذ کرده‌اند. در ۱۹۵۰، بیست کشور اروپایی معاهده‌ی اروپایی حقوق بشر را امضا کرده و دادگاه اروپایی و کمیسیون اروپایی را برای اجرا و نظارت بر آن معاهده تشکیل دادند. اعلامیه‌ی امریکایی حقوق و تکالیف

انسان^۱ در ۱۹۴۸ منتشر شد و در ۱۹۶۹، چندین دولت امریکای لاتین تعهد خود در پایبندی به معاهده امریکایی حقوق بشر را اعلام کرده و دادگاه و کمیسیونی برای به اجرا گذاشتن آن معاهده به وجود آوردند. در سال ۱۹۸۱، سازمان وحدت افریقا منشور افریقایی حقوق انسان و مردم را تصویب کرد. سپس اعلامیه اسلامی حقوق بشر شورای اسلامی (Déclaration du Conseil islamique, 1981)^۲، اعلامیه عربی (Déclaration de la Ligue arabe, 1994)^۳ و بالأخره در قاهره در سال ۱۹۹۰^۴ کشورهای اسلامی پس از اجلاس تهران در ۱۹۸۹، اعلامیه اسلامی حقوق بشر را نهایی کردند. کشورهای اروپایی هم پس از جرح و تعدیل‌های فراوان در ۱۹۹۹ دستور حقوق بنیادین اتحادیه اروپا^۵ را نگاشتند.

خوشبختانه هنوز هم مسیر مبارک توجه به حقوق انسانی در قالب‌های ملی و بین‌المللی ادامه دارد. از سویی، هرازچندی مغرورانه پیوست‌ها، تبصره‌ها و الحاقاتی بر معاهدات حقوق بشری مشاهده می‌شود اما از سوی دیگر، واقعاً نمی‌توان به بهبود وضع حقوق بشر در جهان خوش بین بود. چراکه یکی از متغیرهای مستقل این ناهنجاری در بهبود وضع حقوق بشری جوامع معاصر به تفاسیر متعارض و بعضاً متناقض از مفهوم حقوق بشر و عناصر آن بازمی‌گردد. عدم فهم درست از حقوق بشر و نبود اتفاق نظر بر گستره نفوذ نهادهای ملی حقوق اساسی و حوزه اختیارات ارگان‌های ناظر بین‌المللی باعث شده تا علاوه بر سوءاستفاده‌های معمول از مباحث حقوق بشری با رویکردهای سیاسی، در عمل نیز آنان که واقعاً دغدغه انسان و حقوق او را دارند از چشم‌اندازی مطلوب محروم بمانند.

1. American Declaration of the Rights and Duties of Man
2. Déclaration islamique universelle des droits de l'homme. La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam (DUDHI), publiée par le Conseil islamique, à Londres le 19 septembre 1981.
3. Projet de Charte arabe des droits de l'homme
La Charte Arabe des Droits de l'Homme (CADH), promulguée par la Ligue des Etats Arabes, le 15 septembre 1994.
4. La Déclaration des Droits de l'Homme dans l'Islam (DDHI), ratifiée par l'Organisation de la Conférence Islamique, au Caire le 5 août 1990.
5. La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne

مقاله حاضر با مفروض تلقی کردن این چالش، به دنبال پاسخ به این پرسش است که «آیا اساساً می‌توان بین حقوق بشر و شهروندی تمایز قائل بود؟» و در صورت امکان «معیارهای تمیز این دو از یکدیگر چگونه است؟» فرضیه اصلی نگارنده در بخش دوم پرسش و ناظر به نوعی تحقیق توصیفی، آن است که «با اعتقاد به اصل اطلاق در حقوق طبیعی بشر و نسبت در حقوق شهروندی می‌توان ضمن تمیز قائل شدن در دو حوزه ذکر شده، براساس منافع فردی و جمعی به تمیز این دو حق پرداخت.» طبیعتاً گام سوم این پژوهش در نوع تحلیلی خود ناظر به چرایی نسبت در حقوق شهروندی است که در آنجا فرضیه فرعی بر محور معیار «وفاداری» شهروند به دولت و عقل جمعی رقم می‌خورد. همه گزاره‌های بالا در برابر فرضیه‌ای قرار دارند که حقوق بشر و شهروندی را در اساس و عمل یکی می‌داند. بخش مهمی از این نظریه در کتابی مفصل آمده است (جاوید، ۱۳۸۸)، اما بنابر لزوم تصریح نظریه در مقاله‌ای به صورت مشخص‌تر، به نوعی که تفکیک مدنظر مؤلف محرز شود، مباحثی در بازخوانی مبانی فلسفی این نظریه تقدیم می‌شود. این مطالب را در سه مرحله توضیح می‌دهیم.

مبحث اول: مکاتب و چستی حقوق بشر و شهروندی

حقوق بشر تباری به قدمت تاریخ تکامل بشری دارد. در تحلیل این تبار بی‌تردید متون دینی سهم بزرگی در تداوم و تقویت این حقوق داشته‌اند. بررسی آثار برخی معاصران (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۰) و گذشتگان نشان می‌دهد حقوق دینی در بیشتر موارد هماوا با حقوق انسانی ترسیم شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ص ۱۴۷) از قوانین حمورابی^۱ و اولین منشور حقوق انسانی کوروش کبیر در ایران باستان و تأثیر دین زرتشت بر آن، تا اولین قانون اساسی شهروندان در مدینه‌النبی^۲ به تأسی از پیامبر خاتم (ص) و تأثیر از دین اسلام، همگی را باید میراث مغفول معاصر در ترسیم تبار

1. Code d'Hammourabi

2. La Constitution de Médine (622)

حقوق بشر مدرن نامید. یکی از مهم‌ترین ارمغان‌های این میراث تعریف جهان‌شمول حقوق بوده است. حقوقی که در استیفای آن اصلی جز انسان بودن معیار شناخته نمی‌شد. تمامی تفاوت حقوق بشر از شهروندی در ذیل تحلیل همین اصل نهفته است. انسان دارای حقوقی است که به‌خاطر انسان بودن از آنها برخوردار گشته است. این حقوق را از آن روی که مبتنی بر جوهر انسانی است حقوق طبیعی می‌نامیم (جاوید، ۱۳۸۸: ص ۱۵). اینان از آن‌رو ارمغان خدای طبیعت به آدمی هستند که در طبیعت و دنیا گام گذارده است؛ از سوی دیگر، باید معترف بود که اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه^۱ مورخه ۲۶ اوت ۱۷۸۹ یکی از نمادهای پیروزی مکتب حقوق طبیعی در طول قرن‌ها رقابت آن با حقوق موضوعه بوده است. این اعلامیه به‌طرز نیکویی حکایت از وابستگی حقوق و قواعدی که انسان تدبیر و ترسیم می‌کند به حقوق و قوانینی است که در اندرون انسان تعبیه شده و در نتیجه تغییرناپذیر و جاودانه‌اند. بر این اساس، از این پس حقوق شهروندی دیگر نباید چیزی بیش از نموده‌های ویژه از حقوق بشر باشد. بلکه حقوق شهروندی جلوه‌های خاص ظهور حقوق جهان‌شمول انسانی در درون جوامع مدنی است. به این اعتبار ثمره درخت تنومند حقوق بشر است که ثمره‌هایی در شاخسارهای خود به نام حقوق شهروندی توزیع می‌کند (جاوید، ۱۳۸۸: ص ۳۳).

تفکیک حقوق بشر از حقوق طبیعی انسان هر چند امروزه بدیهی به نظر می‌رسد، سترگ‌ترین نظریه‌های حقوق بشری قدیم عموماً مبتنی بر قرائتی طبیعت‌گراانه از حقوق بشر بوده‌اند. به نحوی که اساساً سخن از حقوق انسانی برای افراد جامعه انسانی بدون اِبتنا بر جوهر و ذاتی ثابت قابل استناد و شمول‌بخشی نبود. در مقابل، نظریه‌های جدید توانسته‌اند با گسستن از گذشته در نظر و عمل، طریقی خاص را در ترسیم حقوق انسانی در پیش بگیرند که دیگر خود را ملزم به توجه به تبار و مرکزیت واحدی نمی‌دانند. هر یک از این آراء، مقدمات، نتایج و آثار متفاوتی دارند؛ بنابراین، می‌گوییم حقوق انسانی از جهات و ابعاد مختلف قابل تقسیم و مطالعه است. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها ناظر به منبع اعتبار

1. Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789

حقوق است. زیرا همان‌طور که از اشیای طبیعی عالم، که اساساً مصنوع بشر نیستند و دارای هویتی مستقل از اراده‌انسان‌ها هستند، با وصف «طبیعی» یاد می‌شود، برخی از حقوق را نیز چون دارای اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست در حقوق «طبیعی» گویند درمقابل، حقوقی که اعتبار خود را از وضع قانون‌گذار یا شارع در حقوق شرعی اخذ می‌کند، «حقوق موضوعه و قراردادی» تعبیر شده‌اند؛ از این‌رو، نگاه به حقوق بشر را نیز می‌توان بر دو نظریه زیر استوار کرد.

گفتار اول: نظریه حقوق طبیعی بشر در انسان‌شناسی حقوق بشر

انسان چیست و واقعاً آیا می‌توان زمانی برای انسان‌شدن قائل بود. فیلسوفان لیبرال مدعی هستند که جنین انسان یک انسان نیست چراکه شهروند نیست و تا زمانی که به دنیای شهر یا شهردنیا نیامده است حقوق انسانی و تضمینی برای تأمین حقوق وی وجود ندارد و حمایت دولتی از او نیز طبیعتاً مجاز نیست (Sandel, 1989: p 521-538)؛ از این‌رو، به‌عنوان مثال، سقط جنین درحقیقت قتل انسان نیست چون جنین اساساً انسان نیست و انسانیت با تولد به‌وجود می‌آید (Pettit, 1998: p 57). این نگاه ما را بر آن داشته تا از انسان به‌مثابه انسان فارغ از وضعیت انسانی در جامعه سؤال کنیم. با این مقدمه، نظریه حقوق طبیعی بشر درحقیقت نظریه‌ای است که در آن بشر و حقوق وی را صاحب اصالت و رسالت شناخته‌شده‌ای دانسته و جوهره‌ای ثابت برای آن مفروض می‌داند. براساس این دیدگاه حقوق بشر ریشه در حقوق طبیعی داشته و حقوق طبیعی نیز به‌نوبه خود سر در آستین قوانین طبیعی دارد. اما سخن اساسی در این دیدگاه کشف جوهره است؛ به‌عبارت‌دیگر، در اینجا باید پرسید که حال تکیه‌گاه قوانین طبیعی چیست و کجا است؟ بی‌تردید پایگاه بحث حقوق طبیعی بشر، طبیعت بشر است. این حقوق هم تنها از طریق مکتب حقوق طبیعی که با مکاتب دینی از جمله اسلام همسو است، قابل ترسیم است. درحقیقت نظریه حقوق طبیعی تنها می‌تواند از طریق «طبیعت بشری» قابل درک باشد و براساس همان معنا استعمال شود؛ از این‌رو است که امام خمینی (ره) بر این باورند که:

«... همه چیز از آنجا پیدا شده است که کسی اطلاع ندارد انسان چیست» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۹: ص ۱۴۴).

امانوئل کانت^۱ نیز معتقد است:

«همه فلسفه‌ها می‌توانند به سؤال زیر محدود شوند: انسان چیست؟» (Lecomte, 1996: p 19).

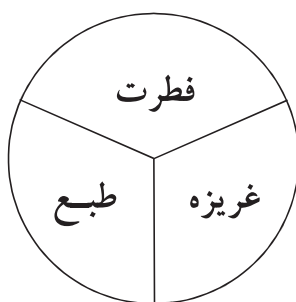
بسیار قابل توجه است که کسی همانند هیوم^۲ معتقد است تمامی علوم در علم به طبیعت بشری جای می‌گیرد (HUME, 2002)؛ در واقع، موضوع اصلی در اندیشه متفکران متعدد در طول زمان همین مسئله چیستی انسان استولی نظرات بسیار متفاوت است، نویسنده‌ای بر عقل تأکید می‌کند، دیگری بر آزادی، دیگری نیز بر تجاوز از خویش، ایثار و... در پایان، یک موجود مرکب ترسیم می‌شود که گاهی هم در میان تمایلات متعارض در تب و تاب است (Lecomte, 1996: p 19). همین سؤال در مورد طبیعت بشری و حقوق طبیعی مطرح است؛ از این رو، باید حقوق طبیعی را بر مبنای طبیعت خود انسان، مستقل از هرگونه عقاید پیشینی یا پسینی، توجیه و پایه‌گذاری کرد. ما انسان را آزاد می‌دانیم به خاطر توانایی او در تعیین سرنوشت و انتخاب شیوه‌های اعمالش و به خاطر عاقل بودن وی. از نظر برخی فلاسفه، عقل انسان او را به طور اساسی از حیوانات، که در فقدان هرگونه انتخابی مجبور هستند، متمایز می‌کند. «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم» (Kant, 1963: p4)؛ به همین دلیل، باید قبول کنیم که مادر حقوق طبیعی، خود طبیعت بشر است که ما را به معامله با هموعان خود می‌کشاند، هرچند به آنها هیچ نیازی نداشته باشیم (Grotius, 1993: p 82). در مکتب «حقوق طبیعی مدرن» با تأکید بر مسئله «عقل» انسانی به جای «طبیعت» آدمی، عموم متفکران طرفدار آن بر تعریف سبکی از قانون طبیعی و حقوق انسانی گرد آمده‌اند که به واسطه آن، انسان بیش از آنکه حقوق بشری خود را مدیون هماوایی و ودیعت طبیعت بداند، ناشی از خرد خاص خویش می‌داند. این رویکرد جدید به حقوق انسانی که عمدتاً در اروپای غربی پس از عصر روشنگری رایج شد، علاوه بر رد الهیات خاص مسیحی در هم‌ردیف قراردادن حقوق طبیعی با حقوق

1. Emmanuel Kant

2. Hume

الهی، ناظر به تأیید نوعی انسان‌گرایی و اومانیسیم به‌مثابه مرجعی برای حقیقت وجودی و در نتیجه حقوق انسانی هم بود. در اینجا عقل انسانی به‌عنوان پایگاه قانون طبیعی انسان، خاستگاه حقوق انسانی او است؛ از این رو، آنچه به نام عقل خدائیان در عصر کلاسیک، در مقابل عقل خودبنیاد مدرن یاد می‌شده است، بخشی از جوهر آدمی بوده و شکل مستقل به‌عنوان مناط تحلیل حقوق، نداشته است.

اکنون باید افزود که اساساً طبق مکتب حقوق طبیعی، انسان نمی‌تواند فاقد طبیعت باشد. مراد از «طبیعت انسان» جوهره‌ای وجودی است که به‌مثابه گوهری در اندرون تمامی صدف‌های انسانی پنهان است و انسان‌ها با قول و فعل و رفتار و اخلاق و اعراض خود، پرده از اغراض آن مکتوم برمی‌دارند و بدین‌سان از اندرون همدیگر باخبر می‌شوند. زمینه‌های حق و تکلیف مشترک انسانی هم بدین حقیقت بازمی‌گردد که در میان همه انسان‌ها وجود دارد. اما این طبیعت یک امر واحد نیست تا آن‌را فطرت الهی بنامیم یا طبعی بخوانیم تا بتوانیم چون جسم نامی تفسیر کنیم و حتی نمی‌توانیم صرفاً از اموری غریزی جبری همچون غرایز حیوانی بدانیم، بلکه مجموعه اینان ساختمان طبیعت انسانی را بنا کرده‌اند (جاوید، ۱۳۸۸: ص ۱۵-۱۴). تصویر زیر کلیت طبیعت انسانی را نشان می‌دهد:



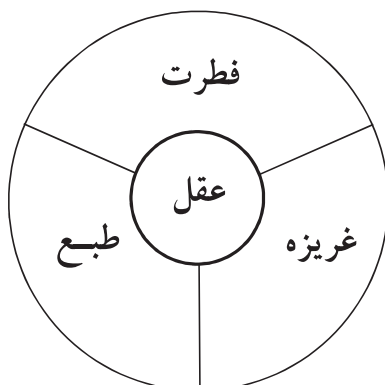
شکل ۱. عناصر سازنده طبیعت انسانی

طبیعت انسان تمامی اقتضائات فرشته‌بودن، حیوان‌بودن و جسم‌بودن را در خود نهفته دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۰). اگر انسانی در این موارد نقصانی داشت، شایسته نام انسانی نبود. اما چگونه می‌توان از فوران عنصری بر دیگری مطمئن بود و زمینه هماوایی لازم بین آنان را تضمین کرد؟

از این رو است که باید گفت در شکل بالا، خلأیی وجود دارد که متفکران حقوق طبیعی مدرن بر آن بسی اصرار دارند و آن عنصر عقلانیت در وجود آدمی است که اساساً این دسته از متفکران جوهر آدمی را فقط عقل دانسته‌اند. طبیعت آدمی نزد متفکران کلاسیک حقوق طبیعی بیش از هر چیز مدیون طبیعت است و به عدالت و اعتدال آن شباهت دارد. هرچه انسان معتدل‌تر باشد به طبیعت نزدیک‌تر و در نتیجه به همان نسبت به عدالت نیز نزدیک‌تر است؛ چراکه طبیعت میزان عدالت و اعتدال است و هرچه بدان قرابت یابد، مطلوب‌تر است؛ باین وجود، دانشمندان حقوق طبیعی مدرن ضمن احترام به پیشینیان خود، این نوع دین و مدیون‌بودن را خارج از وجود آدمی نمی‌دانند و در اندرون او به جست‌وجوی عنصر پایه‌ای برای حقوق بشر می‌گردند که از نظر آنان نه مدیون طبیعت است و نه وامدار آفریده طبیعت، بلکه متکی به خود انسان است و آن چیزی جز عقل آدمی نیست که مسیر حیات را می‌تواند برای او و هم‌قطارانش به نیکی و مستقل از سایر امور هموار کند. در اینجا طبیعت آدمی چیزی جز همان قوه عاقله انسانی نیست و او است که قانون طبیعی تلقی شده و به ترسیم حقوق طبیعی هم می‌پردازد.

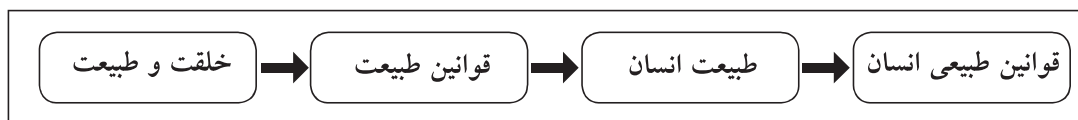
اما واقعیت آن است که آنچه طرفداران مکتب حقوق طبیعی مدرن در رابطه با طبیعت انسانی قائل هستند، لزوماً در تنافی و تناقض با ادعاهای مکتب حقوق کلاسیک نیست؛ به عبارت دیگر، آورده‌های مدرن این مکتب ضرورتاً به نقض داده‌های مکتب کلاسیک نمی‌پردازد. هر دو بر وجود طبیعتی، به‌مثابه مرکز ثقل قوانین طبیعی انسان تأکید داشته و همان را مبنای کشف، فهم و وصول به حقوق طبیعی انسانی هم می‌دانند؛ باین وجود، آنگاه که سخن در تفکیک مرزها و شناسایی عناصر این طبیعت انسانی است، ابرهای ابهام در آسمان حقوق طبیعی ظاهر می‌شوند. برای این منظور باید دقت کرد که هرچند عقل آدمی عنصر بنیادین حقوق مدرن تلقی می‌شود، مراد از آن داشتن نقش ام‌القوانین طبیعی بودن است و نه نقشی مستقل از سایر اجزای طبیعت آدمی؛ به‌دیگرسخن، مجموعه عناصری که در تصویر بالا نشان داده شد، اقتضائات خاصی را دارند که هریک مبنای حق طبیعی می‌شود. مثلاً حس نوع‌دوستی یا غریزه زیبایی‌دوستی که هریک مبنای حقی

هستند، مانند داشتن حس یا غریزه خور و خواب مبنای حقی از این سنخ هستند. در نتیجه، باید گفت هر غریزه طبیعی به مثابه قانونی طبیعی مبنای یک حق طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۷۹). هر نوع استعداد، مبنای حقی در آدمی است. این استعدادها به مثابه قوانین بر جوهره‌ای ثابت شده‌اند که خود، ضمن داشتن سه جزء زیر با کمک عقل کنترل، هدایت و هماهنگ می‌شوند:



شکل ۲. عقل در توازن بخشی به طبیعت انسان

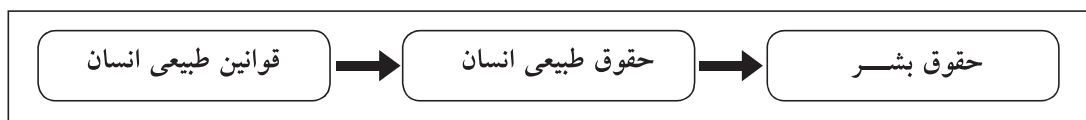
در حقیقت، نقش عقل ایجاد تعادل در قوانین طبیعی است که هر یک از آن پایگاه‌های مختلف، زمینه گرایش‌های حقوقی متفاوت را سبب می‌شوند. قوه تعدیل‌کننده‌ای چون عقل مقدور می‌کند تا انسان حدود متناسب رشد انسانی که حیات او را از این سه بعد تضمین و در عین حال تهدید می‌کند کسب کند. هر نوع افراط و تفریطی در پاسخ‌گویی به این قوانین طبیعی به مثابه عملی غیر عقلانی لقب می‌گیرد. یک انسان کامل کسی است که تنها در پی اشباع طبایع نباشد، صرفاً به غرایز حیوانی نپردازد و از ایندو به نفع تعالی معنوی و فطری، تماماً چشم‌پوشی نکند. این مهم را در گفتار سوم بیشتر توضیح خواهیم داد.



شکل ۳. سیر تکامل و شناخت قوانین طبیعی

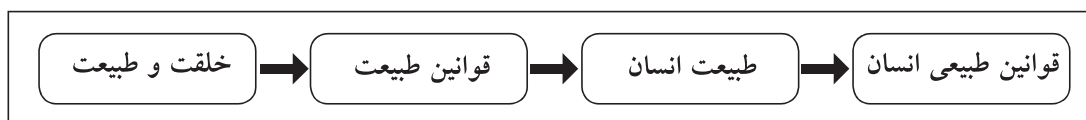
بر این اساس، باید گفت در مکتب حقوق طبیعی، اصالت با قانون است نه با حقوق؛

به عبارت دیگر، تمامی حقوق انسانی باید مبتنی بر قوانین انسانی باشد که همگی آنها نیز ریشه در حقوق و در نتیجه در قوانین طبیعی خلقت انسان دارند. به این موازات، حقوق بشر با ریشه‌ای سترگ از روز نخست خلقت با بشر بوده و همت دانشمندان در طول قرون و اعصار تنها مصروف کشف آن شده است و نه خلق آن؛ به این ترتیب، هرچه بر دانش بشر افزوده می‌شود، انتظار فهم دقیق‌تر از مجموعه حقوق انسان بیشتر می‌شود و طبیعی است که در این مسیر گذار و گذر امکان آزمون و خطا بسیار وجود دارد.^۱



شکل ۴. تقدم قانون طبیعی بر حقوق طبیعی و حقوق بشر

انسان‌ها در ورود به زندگی جمعی، ضمن آنکه باید حقوق اولیه طبیعی و انسانی داشته باشند، می‌توانند بنا بر مصالح، بر اساس نوع قرارداد به تخصیص امتیازها و حقوق دیگری نیز بر اساس قوانین رایج جامعه بپردازند. ویژگی تمامی این حقوق آن است که به تبار اصلی خود وفادار مانده‌اند و در صورت تخلف عملاً نامشروع تلقی خواهند شد. تنها در حوزه اخیر که در شکل زیر نمایان شده، می‌توان از حقوق شهروندی نیز سخن گفت که یک سر در حقوق و قوانین طبیعی و سر دیگر در قوانین وضعی دارد:



شکل ۵. از حقوق بشر تا حقوق شهروندی

بنابراین، دیدگاه سخن از هر نوع حقوقی در جامعه انسانی آنگاه مشروع خواهد بود که

۱. توضیح آنکه بشر، همه سنت‌ها و قانون‌های آفرینش را نمی‌شناسد و اغلب همین که چیزی را بر ضد قانون و سنتی که خود، آگاهی دارد در نظر می‌گیرد، می‌پندارد مطلقاً برخلاف قانون و سنت است، استثنا است، نقض قانون علیت است و در بسیاری از موارد هم آنچه را به عنوان قانون می‌شناسد، به تعبیر استاد مطهری، قشر قانون است نه قانون واقعی. مثلاً می‌پنداریم که سنت آفرینش حیات این است که همواره موجود زنده از ازدواج پدر و مادری به وجود آید، ولی این قشر سنت است نه خود سنت. آفرینش عیسی بن مریم قشر سنت را برهم زده است نه خود آن را. اینکه قانون‌های واقعی آفرینش تخلف‌ناپذیر است سخنی است و اینکه آیا قوانینی که ما شناخته‌ایم، قانون‌های واقعی جهان است یا قشری از قانون است سخنی دیگر است (ر. ک. مطهری، ۱۳۷۲: ص ۱۱۵).

این زنجیره و تبار حقوقی محترم شمرده شود. مهم این نیست که سرسلسله به نام چه کسی یا چه چیزی ختم شود، مهم آن است که این اصالت حفظ شود. تمامی قوانین مدنی در جامعه مدنی نیز باید بر این اصل طبیعی انسانی استوار شود. طبعاً در این راستا هیچ مرام، مسلک، مذهب، ایدئولوژی، جهان‌بینی، جامعه‌شناسی، سیاست‌ورزی، عدالت‌گرایی و ... نمی‌تواند فارغ از این تبار، به ترسیم رده‌های رقیب و موازی بپردازد. هر نوع نظام حقوق و اساساً انسانی نیز زمانی مشروع خواهد بود که در طول این زنجیره تعریف و تثبیت شود و نه در عرض آن، و برای نامشروع بودن یک مرام و نظام، همین بس که به تعطیلی قوانینی از این دست قائل شود؛ از این رو، اینجا سخن از «مشروع و نامشروع» بودن است و نه «قانونی و قانونی نبودن»، مسئله‌ای که ما در قسمت بعد، در بحث از حقوق شهروندی از آن سخن خواهیم گفت.

گفتار دوم: حقوق قراردادی بشر در جامعه‌شناسی حقوق بشر

دومین نظریه کلان در بحث حقوق بشر و شهروندی و زمینه‌های تفکیک آن دو از یکدیگر به مسئله «قرارداد و اراده انسانی» در وضع مدنی بازمی‌گردد. در این نظریه برخلاف نظریه پیشین، دیگر از هسته سخت، طبیعت و جوهره انسانی سخنی به میان نمی‌آید. عموم رویکردهای ارادی در این دسته از آرای اندیشمندان، خواسته یا ناخواسته به انکار وجود جوهری انسانی به مثابه مبنایی برای حقوق در گذشته، حال و آینده پرداخته‌اند. اگر مفروض در نظریه مکتب حقوق طبیعی وجود عنصر اصیلی در شناخت قوانین یعنی «طبیعت انسانی» است، در دیدگاه اخیر مفروض نبود طبیعتی انسانی یا حداقل عدم احتساب آن در تعریف و تأکید بر حقوق بشر است. اساساً دغدغه این دیدگاه کشف و تکیه بر تبار طبیعی حقوق نیست، بلکه تأکید بر «تجربه تاریخی» از حقوق است؛ بنابراین، در این مسیر تجربه به جای طبیعت، تاریخ به جای تکوین، اراده به جای اجبار، خلق به جای کشف، هست به جای باید، واقعیت به جای حقیقت، تکرر به جای تسلسل، انسان به جای خدا و شهروند به جای شهریار نشسته است. نتیجه چنین رویکردی به مسئله حقوق انسان منجر به تأکید بر امنیت بیش از عدالت خواهد بود (جاوید، ۱۳۸۸: ص ۷۵).

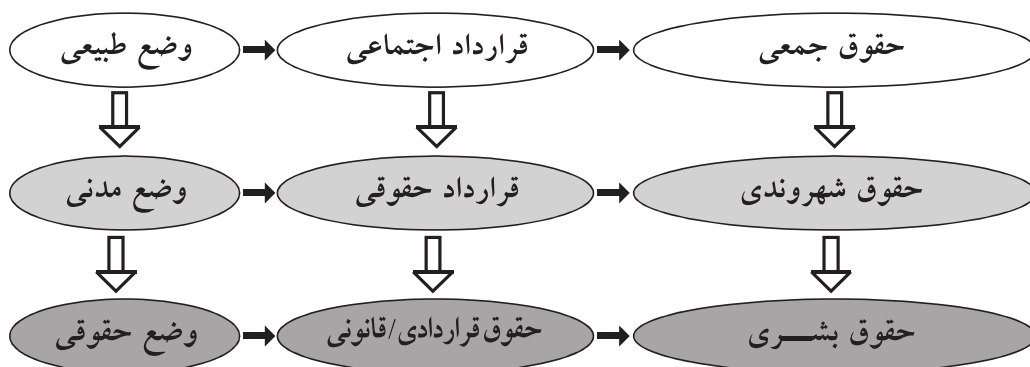
این نوع برداشت از حقوق بشر، بیشتر مدیون نوع نگاه فلسفی غرب در طول قرن‌های ۱۷ و ۱۸ بوده است که در آن انتقاد و تجدیدنظر درباره اصول و قواعد کلی هستی که از دوران کهن مانده، ممدوح و مطلوب دانسته و تبعیت از ساختارهای سنتی تحلیل فلسفی را جایز نمی‌داند و جز در برخی مکتب‌های فلسفی متأخر در مغرب زمین، عموماً بر تفکیک انسان و جهان «آن‌چنان که هست» از انسان و جهان «آن‌چنان که باید باشد» به شدت اصرار می‌ورزند. برعکس مکتب‌های فلسفی شرقی ضمن نزدیک بودن به مکتب حقوق طبیعی بر این باور تأکید دارند که اساساً کمال بشری در انسجام و هماهنگی این دو قلمرو است (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ص ۱۳ و ۲۹). مختصر آنکه نوع نگاه فلسفی که نظریه حقوق قراردادی بشر از آن آبخور سیراب می‌شود با تسامح‌هایی عملاً یک تئوری تباربریده است. به این معنا که در آن انسان فارغ از رگه‌ها و ریشه‌های مابعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی در نظر گرفته می‌شود؛ به دیگر سخن، حقوق بشر در موقعیت قراردادی ناظر به حقوقی است که انسان‌ها در ضمن تفاهم و قرارداد با یکدیگر بدان دست می‌یابند. همان‌گونه که قرارداد اجتماعی مبنایی برای ورود به جامعه مدنی می‌شود تا از این طریق منطق حکمرانی نظم و نسق خاص خود را گیرد، در حق‌مداری هم کسی ذاتاً دارای حقوق نیست بلکه در جامعه است که افراد صاحب حق و تکلیف متقابل می‌شوند. حقوق بشر با این رویکرد یک «حقوق سکولار» است و چون تابع قرارداد شهروندان است، در نتیجه نسبت‌پذیر است؛ نسبت از آن روی که انسان‌ها امکان تغییرات در آن را حق خود می‌دانند و البته منشأ این حق‌مداری هم باز انسان بودن آنها است. اما اینکه انسان بودن به چیست، در این تئوری جواب شفافی نمی‌یابد. انسان به حکم هیکل و هست خویش و بسته به اینکه در کدامین جامعه و تابع چه قرارداد و تفاهمی است، دارای حقوقی می‌شود. حال اگر این حقوق مکتوب شده یا به طریقی مورد اجماع عامه مردم قرار گیرد، و یا حتی به تأیید نخبگان و نمایندگان آنان از دولت‌ها برسد، طبعاً می‌تواند متصف به جهانی بودن شود.

در نظریه حقوق طبیعی بشر، حقوق انسانی تابع آرمان‌های عالی انسانی است؛

به‌همین جهت از این نظریه اغلب به نوعی دیدگاه ایدئالیستی یاد می‌شود، چراکه ضمن قائل‌بودن به سرشتی انسانی، به امکان مطلوب‌ساختن جهان از مسیر تعقیب حقوق انسانی اعتقاد دارد. درحالی‌که طبق اندیشه حقوق قراردادی بشر، انسان‌ها در وضع کنونی فارغ از دغدغه‌های گذشته و آینده باید در پی بهینه‌سازی وضع حقوقی موجود باشند و این تنها از مسیر واقع‌گرایی و اصالت‌دادن به منافع در راستای جلب بیشترین فایده و دفع بالاترین سختی‌ها امکان‌پذیر است. عموم تئوری‌های روابط بین‌الملل و حقوق بین‌الملل در سده اخیر بر این اساس شکل گرفته‌اند. در نتیجه حقوق بشر قراردادی است که امکان تغییر در آن مثل هر امر دنیایی دیگری ممکن است. در اینجا و براساس نظریه قرارداد، هرچند شاید در نظر تکوین، حقوق انسان مقدم بر قانون باشد، در عمل این دولت و قانون جمعی است که حقوق شما را ایجاد می‌کند و تا این ظهور بالفعل نباشد، قائل شدن به آن بالقوه‌بودن حقوق، عملاً اصالت و کارایی ندارد.

در مجموع، براساس این برداشت از حقوق بشر، مسیر رسیدن به حقوق بشر از گذرگاه حقوق بومی و شهروندی است. تعمیم این حقوق با توافق سایر افراد جامعه در سطح جهانی می‌تواند منجر به عقد تفاهمی بر عناصر تشکیل‌دهنده حقوق بشر و در نتیجه راهکارهای اجرایی آن باشد؛ از این رو، حقوق بشر سیری از «جمع به جمع» و از «جمع به فرد» دارد. چراکه حقوق فردی در جمع تعریف می‌شود، گویی فرد خارج از اجتماع اساساً نمی‌تواند موضوع حقوق باشد و اگر چنانچه حقوقی هم بیرون از قرارداد اجتماعی و قبل از آن وجود داشته باشد، چون ذیل قراردادی تعریف نشده است، عملاً وجود ندارد؛ بنابراین، قبل از انعقاد قرارداد یا نوعی تفاهم هرچند شفاهی - اما دارای ضمانت اجرایی - نمی‌توان از وضع حقوقی سخن گفت که خود باید زمینه‌ساز حقوق بشر باشد. حال آنکه در مکتب حقوق طبیعی، سیر تکاملی حقوق بشر مبتنی بر منطق و روشی قیاسی است و نه استقرایی. به این معنا که مجموعه حقوق بشر به صورت یک کلیت اصیل پذیرفته شده و حال دولت‌ها باید نیز در قانون‌گذاری‌ها و حکومت‌ها، در سیاست‌گذاری‌ها و در عرصه بین‌المللی معطوف بدان باشند. بالعکس، در حقوق قراردادی بشری، این حقوق خاص

جمعی است که می‌تواند توسعه یافته و مبنای گسترده‌تر جمعی در سطح بین‌المللی نیز فراهم آورد؛ بنابراین، طبق این نظریه حقوق بشر لزوماً حقوق بومی یا شهروندی نیست که در جامعه یا جوامعی خاص بنا شده باشد، بلکه مراد از آن مجموعه‌ای از حقوق قراردادی و قانونی افراد در سطحی وسیع‌تر چون بین دولت‌ملت‌ها است که اعضا بر آن اتفاق نظر داشته باشند. تصاویر زیر مسیر تکاملی این نظریه را نمایان می‌کند:



شکل ۶. سیر تکامل حقوق بشر مبتنی بر قرارداد

مبحث دوم: تعامل عناصر حقوق شهروندی و بشری

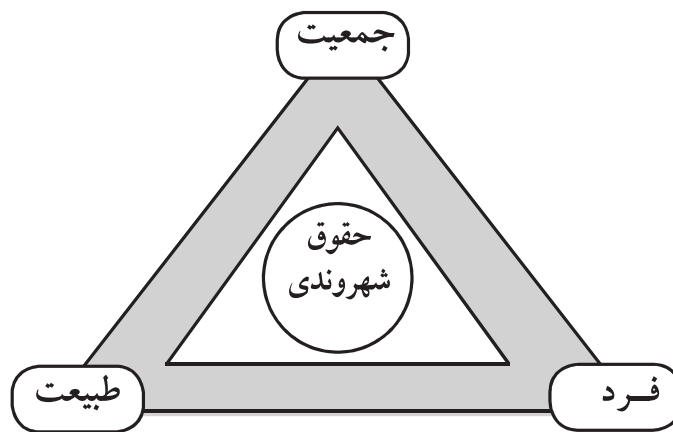
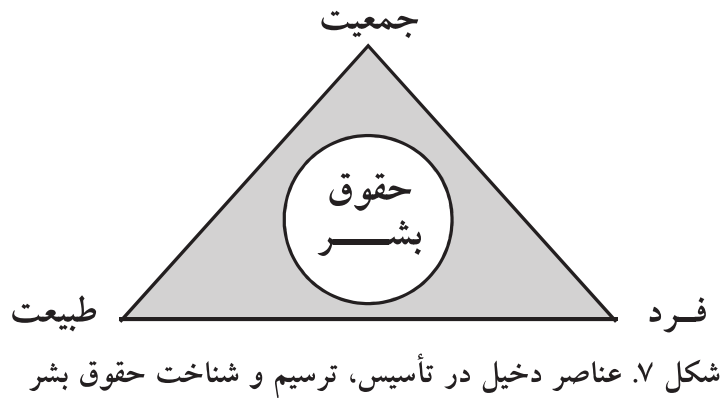
از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسان در جامعه حفظ حقوق اولیه انسانی در سایه امنیت و سعادت همگانی است. اما این بدین معنا نیست که فرد ناگزیر است از حقوق اساسی خود از جمله حقوق بشر دست بکشد، چراکه حقوق نمی‌تواند ناظر به اصول انسانی نباشد و در رأس این اصول، آرمان عدالت نهفته است. به باور برخی، انسان با ورود به جامعه عملاً باید عدالتی متفاوت از عدالت طبیعی را دنبال کند؛ عدالتی که عنوان آن عدالت وضعی است. درحقیقت، حقوق شهروندی اقامتگاه جمعی انسانی را نشان می‌دهد که براساس خود و فردیت خود تصمیم می‌گرفته و از حقوقی سخن می‌گفته که با آنها زاده شده است، حال آنکه در حقوق شهروندی انسان به مثابه شهروند باید از حقوقی سخن بگوید که ناظر به این زاییده‌شدن در جامعه و در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است. البته در اینجا از شخصیت محوری دیگری باید

سخن گفت که امور اساسی و مصالح کلان شهروندان را براساس توافق آنان تضمین و تأمین می‌کند. این دولت به‌مثابه شخصیتی حقوقی اکنون محور ترسیم حقوق شهروندان و متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌ها است؛ بنابراین، مسئله کلیدی در حقوق شهروندی فهم مثلث: جامعه، دولت و شهروند است که به دنبال وضعیتی متفاوت با تأکید بر فرد، طبیعت و جمعیت ظاهر شده است. تمامی مشکل حقوق شهروندی در فهم این مسیر گذر و گذار از وضعیت طبیعی در حقوق انسانی به وضعیت مدنی در حقوق شهروندی است. براساس «نظریه نسبت در حقوق شهروندی» نگارنده (جاوید، ۱۳۸۸)، طبیعی است که:

۱. حقوق بشر در هر جامعه‌ای ضروری و از اولین تعهدات انسان‌ها به یکدیگر است؛
۲. میزان رعایت این حقوق نشان‌دهنده میزان رشد هر مجموعه بشری است؛
۳. از وظایف اولیه دولت در جامعه مدنی رعایت حقوق بشری شهروندان است؛
۴. حقوق بشر، حقوق حداقلی انسان‌ها در جامعه است که هیچ دولت، مرام، مسلک، دین، آیین، ایدئولوژی و ... نمی‌تواند آن را تعطیل کند؛
۵. معیار مشروعیت هر مکتب و نظام حکومتی و دینی به میزان پایبندی آنان به قوانین حقوق بشری است.

به دیگر سخن، همان‌گونه که در مبحث اول گذشت، حقوق بشر ناظر به آن دسته از حقوقی است که هر انسان به حکم انسان‌بودن خود دارند. این دسته از حقوق انسانی می‌تواند فردی، جمعی، نسلی و جهانی باشد. به این معنا که لزوماً ناظر به وضعیت فرد و زمان و مکان خاص او نباشد بلکه ممکن است این حقوق همراه با توسعه جوامع بشری توسعه یابد از مرحله اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مدنی عبور کرده یک سلسله حقوق دیگری را که معطوف به هستی مجموعه انسان‌ها است در قالب حقوق همبستگی، جهانی، محیط زیست و امثال آن‌ها هم شامل شود که دیگر لزوماً در انحصار نسل خاصی از بشر نیستند و حقوقی برای نسل‌های آتی از انسان‌ها و هم‌نوعان را نیز دربرمی‌گیرد. حقوق بشر امروزی (رسمی) که در قالب منشور و میثاق‌ها ظهور کرده، فارغ از دغدغه‌های ملی دولت‌ها، در واقع قصد داشته تا به ترسیم چنین حقوقی از افراد بپردازد. عنایت به اقتضائات درونی هر دولت‌ملت می‌تواند تضییقاتی در گستره این حقوق، هم از نظر کمی

و هم از منظر کیفی، فراهم آورد. اما هیچ‌گاه نمی‌تواند آنها را ممنوع یا تعطیل کند بلکه تنها می‌تواند آنها را به‌طور موقت تحدید و تعویق کند.



بنابراین، حقوق شهروندی در جایی مطرح می‌شود که حقوق بشر قرار است در درون یک جامعه مدنی با در نظر گرفتن اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی، ذیل یک حکومت خاص و در سرزمینی خاص در مورد مردمی خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود گیرد) (Déclaration universelle des droits de l'homme 1948: A. 29). در اینجا عموماً دولت مشروع مؤلفه‌های اصلی حقوق بشری را در ضمن مجموعه حقوق اساسی شهروندان درج می‌کند و رنگ ملی داده، الزامات و ضمانت‌های قانونی کسب می‌کند؛ در واقع،

حقوق شهروندی در درون یک کشور، حقوق بشری است که با به رسمیت شناخته شدن از سوی قانونگذار، قانونی تلقی می‌شود. در یک رویکرد کلان می‌توان حقوق شهروندی را بخشی از همان حقوق اساسی قانونی در کنار حقوق بشری و حقوق اخلاقی دانست که برخلاف این دو، ضمن داشتن ضمانت اجرا، رنگ ملی یا تعلق منطقه‌ای یافته‌اند. طبیعی است که کنترل این بخش از حقوق انسانی شهروندان براساس معیارهای بیرونی و جهانی صورت می‌گیرد و دولت متخلف در حق شهروندان می‌تواند وصف غیرحقوق بشری به خود بگیرد. چراکه هیچ دولتی هرچند براساس قانون اساسی خویش نمی‌تواند شهروندان خود را از حقوقی انسانی نظیر حق حیات، خوراک، پوشاک، مسکن، کار، بهداشت، تشکیل خانواده، ازدواج، بیان، نگاهستن، تشکیل گروه، حق دوستی و دوست داشتن، حق پرستش و پرستیدن، حق خواندن و نوشتن، حق استراحت و خوابیدن، بیداری و کوشیدن، تعلیم و تربیت و امثال آنها، مادامی که در راستای قوانین طبیعی انسان است، محروم کند، اما می‌تواند آنها را به دلیل اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی، محدود کند یا حتی در مواردی تبعیض مثبت روا دارد و یا به همان دلایل بالا، برای برخی شهروندان حقوق و امتیازاتی فزون‌تر از عموم شهروندان در نظر گیرد. مراد از این فرونی آن است که اگر به حداقلی از حقوق بشری صد امتیاز دهیم، شهروند یا شهروندان مدنظر دولت و جامعه مثلاً امتیاز ۱۰۱ به بالا کسب کنند و این امتیازات که می‌تواند به‌طور موقت سبب تخصیص حقوقی وضعی نیز شود، بسته به اهمیت خدمت فرد یا افراد منتخب جامعه می‌تواند در مکان یا زمانی خاص نیز متفاوت باشد. برای مثال، در شرایط جنگی مهندسان نظامی ارج و قرب بالایی در دولت می‌یابند، اما همین امتیاز می‌تواند در مناطق مختلف نظامی، خط مقدم جبهه و مناطق غیر نظامی ... یا در زمان‌های مختلف مثلاً زمستان و تابستان متفاوت باشد. در تمامی این موارد تا زمانی که ضمن رعایت حداقل حقوق شهروندان که همان حقوق انسانی، بشری، اولیه و بنیادین آنها است این تفاوت‌ها توسط یک دولت مشروع و مورد اکثریت رضایت شهروندان و در راستای منافع و مصالح عموم شهروندان به صورت

موقت و نه دائمی، انجام شود، همگی مشروع و مطلوب و بلکه در مواردی ضروری و واجب خواهند بود و دولت سهل‌انگار در رعایت این اولویت‌ها مستحق مؤاخذه است. این مصالح و منافع طبعاً می‌تواند از جامعه‌ای به دیگری متفاوت باشد. مثلاً اولویت‌های جامعه لائیک و مشروع شهروندان لزوماً نمی‌تواند مطابق اولویت‌های جامعه دینی باشد و چه بسا که در مواردی مغایر هم باشند، اما هیچ‌یک قابل محکومیت به وسیله دیدبانان حقوق بشر نیستند و اساساً این نوع کنترل و قضاوت در صلاحیت آنان نخواهد بود. تفصیل این مسیر را می‌توان از طریق تفسیر برخی تعارض‌ها و نسبت‌های جاری معاصر در سه اصل عدالت اجتماعی، دولت مردمی و شهروند قانونی نیز تبیین کرد که ما در اینجا از تفصیل آنها خودداری می‌کنیم.

مبحث سوم: جوهر نسبت در حقوق شهروندی

در بحث از نسبت در حقوق شهروندی همواره باید در نظر داشت که بسیاری از حقوق بنیادین در وضع مدنی یا شهری هم مستدام می‌ماند، اما آن بخش از حقوق که ذیل عنوان حقوق آزادی‌ها رایج شده و در حقیقت «حق بر آزادی در» هستند، به‌طور حتم محدود می‌شوند؛ چراکه بدون این محدودیت و غربال قابلیت‌های تام در آزادی‌های فردی امکان وصول به وضع مدنی و حصول سعادت جمعی میسر نخواهد بود. در اینجا است که اگر توجه این حقوق به نیازهای مادی و ملموس بشری است که در رأس آنها از حق بر تغذیه (خوردن و آشامیدن)، تزویج (آرامش و آمیزش) و تأمین (بهداشت، پوشاک و مسکن) است، آزادی‌ها در چگونگی استیفای این حقوق حتماً به سود همگان، از طرف دولت، لگام و لجام‌زده می‌شود؛ از این رو، در این باره حتماً دو مسئله «حق بر، و آزادی در» را باید از هم به نیکی تفکیک کرد. در تمامی حقوق ذکر شده این دوگانگی کار است. زمانی حق و زمانی آزادی نام دارد. به عنوان مثال، افراد حق بر مسکن دارند همان‌گونه که آزادی در انتخاب، در ساخت یا در استفاده از مسکن را نیز دارند. اما این قسم آزادی‌ها که به نظر ما مجازاً حق نامیده می‌شوند در یک وضع جمعی و مدنی محدود می‌شوند و معیار این

محدودیت میزان وفاداری شهروند در تأمین مصلحت همگانی است. این محدودیت‌ها محصور در طیف یا صنف خاص مذهبی یا سیاسی هم نیست. چه بسا شهروندی مبتنی بر قانون اساسی اقلیت شناخته شود اما در برهه‌ای از زمان به دلیل سود خاصی که به عموم می‌رساند امتیازات کامل یک شهروند درجه یک را یابد؛ از این رو، به صراحت در این نظریه شهروندان در درجه‌های مختلف وجود دارند اما هیچ‌کدام در درجه خود ابدی و مطلق نیستند و تحول از صد تا صفر براساس مصلحت همگانی از سوی دولت مشروع و قانونی که نماینده منافع عمومی و عقل جمعی دانسته شده، میسر و مقدور است.

الف- اندیشه دولت دمکرات و حقوق شهروندی

حقوق شهروندی بدون در نظر گرفتن نقش دولت بی معنا است. دولت هم نقطه قوت و هم نقطه ضعف حقوق شهروندی است؛ از این رو، شاید پاشنه آشیل اجرایی نظریه نسبی در حقوق شهروندی نبود دولت مردمی و صاحب مشروعیت و مقبولیت است. پس در این رابطه توضیحی ضروری است. اصل در این نظریه وجود دولت عقلی است که نماینده اراده عمومی تلقی می‌شود. اما این پرسش که دمکراسی به عنوان نماد و نظریه‌ای در تأمین حقوق انسانی و شهروندی مردم آیا در یک جامعه بهترین تئوری ممکن است یا خیر، سال‌ها و بلکه قرن‌ها است که ذهن اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. مراد از دمکراسی اعمدتاً رژیم جمهوری است که در آن مردم صاحب حکومت و اساس مشروعیت آن تلقی می‌شوند. البته این بدان معنا نیست که همیشه حق با مردم است و آنان در هر حال، حقیقت را می‌گویند، بلکه منظور آن است که مردم مبنای حکمرانی هستند، حال چه حکومت صریحاً به آن اقرار کند، چه در عمل پوشیده ماند؛ به عبارت دیگر، دمکراسی یک نظریه است که بر مبنای آن مردم بنابر حقوق اولیه خویش در حکومت سهمیم هستند و شکل‌هایی از حکومت‌ها که بر مبنای این حق به رسمیت شناخته شده مردمی بنا می‌شوند، می‌توانند دمکراتیک خوانده شوند. حال این شکل می‌تواند فردی، گروهی یا جمهوری باشد. در هر صورت از آن روی که مردم خود خواهان آن شکل یا

اشکال هستند و بدان رضایت داده و حقوق و تکالیفی را برای همدیگر از حاکم و رعیت در جامعه مدنی به رسمیت شناخته‌اند، دمکراتیک خوانده می‌شوند. با این وصف حتی یک حکومت پادشاهی، اریستوکراسی، نخبگی و... هم می‌تواند حکومتی دمکراتیک تلقی شود، مادامی که برخاسته از اراده عمومی باشد که مبنای بحث‌های حقوق عمومی و به تبع آن حقوق شهروندی است. اما نظریه‌های رقیب بر این باورند که نه تنها لزوماً دمکراسی و اشکال معطوف و مبعوث از آن به صرف مردمی بودن نمی‌توانند مشروع (در معنای حقیقی)^۱ تلقی شوند، حتی اگر مشروع (در مفهوم قانونی بودن)^۲ هم لحاظ شوند،^۳ چون عموماً مطابق خواسته‌های حقیقی مردم نیستند، مغایر حقوق شهروندی تلقی می‌شوند. چراکه در شهر و مدینه افراد مجاز نیستند از حقوق هرچند انسانی خود به دلخواه خود دست بکشند یا آن را بدون فلسفه‌ای اجتماعی رها کرده یا واگذار کنند. پس علاوه بر قانونی بودن،^۴ مطابق رضایت عمومی به قدرت رسیدن، تعقیب خواسته‌های حقیقی مردم به عنوان نماینده عقل جمعی از شروط دیگر حکومت مشروع است. حکمرانان باید هم در حدود و هم در بقا براساس نیازهای حقیقی و عالی مردم فعالیت کنند و نه خواهش‌های نفسانی و آنی آنان. در اینجا است که تعقیب حقوق انسانی و شهروندی جزء تعهدات اولیه حاکمان خواهد بود تا خود را نه تنها نماینده مردم خود بدانند، بلکه به آینده آنان و سایر انسان‌ها و محیط‌زیست، حتی در قبال نسل‌های آتی هم مسئول بدانند؛ بنابراین، هر منتخب مردمی تعهدی دوگانه می‌یابد: اول، تعهدی ملی و شهروندی؛ دیگری، تعهدی

1. Légitimité

2. Légalité

۳. «مشروعیت» در متون سیاسی ترجمه‌ای از واژه انگلیسی «legitimacy» است. این واژه از ریشه لاتینی «dex» یا «lay» به معنای قانون (law) گرفته شده است و با واژه‌هایی مانند «قانونی» (legal)، «تقنین» (legislation) و «مشروع» (legitimate) هم خانواده است، اما لزوماً هم معنی نیست.

۴. نباید «مشروعیت» را با «قانونی بودن» یکی پنداشت، به عنوان مثال بردگی می‌تواند قانونی باشد اما لزوماً براساس قوانین طبیعی مشروع نیست. در آنچه در این فرایند باعث تمیز می‌شود، علاوه بر عنصر طبیعت و فطرت اولیه انسانی، عنصر «زمان» نیز سهیم است. به این معنا که حاکم ممکن است با عادت دادن مردم به وضع موجود، به حضور خود جلوه قانونی دهد و مشروعیت یابد. امری که به این حضور مدد رساننده وسیعی در جبران مشروعیت دارد، میزان کارایی و قاطعیت دولت است.

بشری و بین‌المللی.

امروزه برداشت مثبت از اندیشهٔ حکومت مردم‌سالار و دمکراتیک باعث شده تا نوعی اعتماد و خوش‌بینی در این رابطه به وجود آید. اگر اساس طبیعت انسانی بر این قرار گرفته باشد تا در جمع با صفا و صمیمیت در پی سعادت خویش باشد، رسیدن به این سعادت فردی ناگزیر از مجرای سعادت جمعی می‌گذرد. یک جامعهٔ سعادت‌مند امکان بیشتری برای سعادت تک‌تک اعضای خویش فراهم می‌آورد. لذا حکومت چنین جامعه‌ای نمی‌تواند فارغ از دغدغه‌های اعضای خود باشد. وجود و وجدان جمعی، خواست جمعی را به دنبال دارد و این خواست جمعی است که حکومت آن منجر به دمکراسی می‌شود و طرد آن برابر با استبداد است. نقش چنین حکومتی مردمی حفظ اموال و منافع افراد است. افراد با عقد قراردادی می‌توانند فردی را به حکومت برگزیده و قانون تنظیم کرده، با کمک دولت مردمی به تنبیه خاطیان پردازند. هرچند در این گذر به حکومتی مردمی همچون سایر اشکال حکومت‌ها خواه و ناخواه باید از برخی حقوق به نفع حکومت و در راستای تقویت آن دست کشید؛ با این وجود، حکومت مردمی در درجهٔ اول موظف به تأمین عدالت اجتماعی، توسعهٔ امنیت و تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی شهروندان است. آزادی‌هایی که در چهارچوب قانون طبیعت و قانون مدنی به رسمیت شناخته شده‌اند. در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر^۱ و در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۲ که معتبرترین و مهم‌ترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر هستند، پس از برشمردن تعدادی از حقوق و آزادی‌های اساسی و تأکید بر لزوم مراعات آنها، متذکر شده‌اند که اجرای حقوق و آزادی‌های مزبور فقط به حکم قانون می‌تواند محدود باشد. قانون نیز بر مبنای یکی از جهات زیر می‌تواند محدودیت‌هایی را ایجاد کند. آن امور عبارت‌اند از:

۱. رعایت حقوق دیگران و آزادی‌های عمومی؛

۲. حفظ نظم، امنیت و رفاه عمومی؛

1. Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

2. Pacte international relatif aux droits civils et politiques (16 décembre 1966).

۳. حفظ سلامت اخلاقی جامعه؛

۴. بهداشت عمومی.

تعریف نظم، امنیت، اخلاق عمومی و تشخیص مضر بودن اعمال برخی حقوق و آزادی‌ها برای آنها، طبعاً ازسوی مقامات ذیصلاح هر دولتی که به تعبیر اعلامیه جهانی حقوق بشر باید واجد وصف دموکراتیک باشد، صورت می‌گیرد که به‌ویژه، درمورد قسمت سوم، یعنی اخلاق و سلامت عمومی جامعه، ممکن است دیدگاه دولت‌ها مختلف و متفاوت باشد (مهرپور، ۱۳۸۳: ص ۳۸۷-۳۸۴).

ب- اسلام، حقوق شهروندی و اصل وفاداری

معیار و مناط توسعه یا تضییق حقوق شهروندی یا تعالی یا سقوط شهروند در پلکان حقوق شهروندی میزان وفاداری فرد به منافع عمومی است که در رأس آن خدمت به دولت است. نمونه عملی و اجرایی این تئوری، کاملاً در نظام‌های دموکراتیک از جمله در حقوق اسلامی و تاریخ اسلام مشهود است. به‌عنوان مثال در یک جامعه اسلامی همه شهروندان بنابر اصول شرعی و قوانین بشری دارای حقوق بنیادین انسانی هستند و تحریم یا تعطیلی این حقوق از نشانه‌های ضعف حکومت و عدم مشروعیت دولت است. حداقل در مقام مبانی نظری اسلام، هیچ انتقادی به حقوق اسلامی از زاویه بی‌اعتنایی به حقوق انسانی وارد نیست و اساساً نمی‌توان وارد کرد. چراکه عموم تمایزات حقوق در اسلام نیز که رنگ تفاوت در حقوق انسانی را برای متفکران غربی جدی جلوه داده است، به‌دلیل تمایزات معمول در حقوق شهروندی است که اصل این تفاوت‌ها نیز، همان‌گونه که گذشت، لازمه هر نظام حقوق جمعی از جمله حقوق شهروندی است که در نهایت سود آن برای همگان است؛ از این رو، اصل تفاوت در حقوق شهروندی امری معقول و معمول است. عموم انتقادات حقوق بشری به اسلام نیز نادانسته به خلط مرزهای حقوق بشر و شهروند در این دین بازمی‌گردد. با این همه، حتی در حقوق شهروندی نیز حقوق اسلامی به نفع غیرمسلمانان قائل به تبعیض مثبت شده است و در برخی موارد عملاً نسبت به سود غیرمسلمان است. پدیده‌ای که در هیچ نظام حقوقی معمول نیست.

به‌عنوان مثال در حقوق شهروندان جامعه اسلامی، تنها موردی که تبعه غیرمسلمان تکلیف جدی شهروندی در قبال حقوق دریافتی از دولت اسلامی دارد، در مسئله پرداخت مالیات است که در اسلام با عنوان جزیه از اهل کتاب گرفته می‌شود. جزیه نماد قبول تعهد غیرمسلمان به همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر مسلمانان است و نوعی هزینه خدمات دولت اسلامی در قبال تأمین آسایش و امنیت شهروند غیرمسلمان است. اگر در آیه شریفه قرآن مجید واژه «صاغرون» به کار رفته، در حقیقت مراد قبول این نوع قدرت و ولایت اسلامی و خضوع در برابر حاکمیت آن است.^۱

این دسته از شهروندان دولت اسلامی درازای خدمات دولت اسلامی هر نفر سالانه فقط موظف به پرداخت دوازده تا چهل و هشت درهم با مستثنیات زیربوده است: این مالیات تنها از مرد سالم (غیر بیمار، غیر مجنون، غیر معلول، غیر سالخورده، غیر نابینا...)، بالغ، آزاد، غیر روحانی (اهل صومعه، کلیسا، کنیسه...)، شاغل، دارای درآمد (از مرد ثروتمند ۴۸ درهم؛ سرمایه‌دار متوسط: ۲۴ درهم و روستایی صاحب سرمایه ۱۲ درهم) گرفته می‌شد؛ بنابراین، اگر فرد غیرمسلمان خدمت عمومی خوبی کرده، در امور کلان عام‌المنفعه یا دولتی همچون سربازان افتخاری، مهندسان خبره، معماران و امثال آنان نیز که به‌نوعی خدمت عام می‌کرده یا خدمت کلان شایسته‌ای انجام داده بودند از مالیات شهروندی معاف بودند، همچون حفر ترعه‌ای (کانال آب) از قاهره به دریای سرخ در عصر خلیفه دوم که بانیان از پرداخت مالیات (جزیه) معاف می‌شدند.

آنان مجاز بودند حتی با تجارت با بهره‌ر بالا در جامعه اسلامی آزادانه امرار معاش کنند، به‌طوری‌که در بسیاری از موارد موازنه ثروت جامعه عملاً به نفع غیرمسلمانان می‌چرخید و در این شرایط دولت اسلامی گاهی به ناچار بر واردات اهل کتاب عوارض گمرکی خاص مقرر می‌کردند. باین‌همه، به اعتقاد حمیدالله که به تفصیل این مسائل را

۱. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹): «با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا، و نه به روز جزا ایمان دارند، و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می‌شمردند، و نه آیین حق را می‌پذیرند، پیکار کنید تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به‌دست خود بپردازند!» (قرآن، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی).

تشریح کرده، شکی باقی نمی‌ماند که همواره در درازمدت، این غیرمسلمانان بودند که وضع مطلوب‌تری داشتند (حمیدالله، ۱۳۸۰: ص ۱۳۱). چراکه مسلمانان شهروندان دولت اسلامی، علاوه بر هزینه‌های جاری شهروندی مکلف بودند بدون تفاوت مرد و زن یا کوچک و بزرگ تعهدات شرعی چون خمس، زکات، ممنوعیت ربا، ممنوعیت خرید و فروش اموال و اجناس محرمه و تعهدات شهروندی چون نظام وظیفه را پرداخت کنند. به طوری که مالیات سرانه یک مسلمان در همان دوره، به ۲۰۰ درهم در سال می‌رسید؛ در عین حال، شهروندان غیرمسلمان تمامی حقوق تأمین اجتماعی و بازنشستگی به مفهوم امروزی را داشتند. نمونه این تأمین هزینه از کارافتادگان از شهروندان غیرمسلمان دولت اسلامی را می‌توان در واقعه توصیه امام علی (ع) در تأمین هزینه مرد سالخورده اهل کتاب از بیت‌المال مسلمانان مشاهده کرد.^۱ همچنین، شهروندان غیرمسلمان حق داشتن قبرستان خاص، مکان‌های عبادت، مناصب سیاسی را در چهارچوب قوانین شهروندی داشتند. نمونه‌های زیادی از آنرا می‌توان در سیرالکبیر شیبانی و تفسیر سرخسی بر آن ملاحظه کرد (حمیدالله، ۱۳۸۰: ص ۱۳۸-۱۳۲)؛ بنابراین، هرچند در اسلام اعتقاد بر این است که در مسیر واقعی برای سعادت بشر نباید پنداشت که عقیده یک انسان - ولو آن عقیده برمبنای تفکر نیز نباشد - آزاد است؛ باین وجود، هر شهروندی هرچند غیرمسلمان، غیر اهل کتاب در سایه دولت اسلامی دارای تمامی حقوق انسانی خواهد بود و دولت اسلامی، مادامی که قواعد بازی حقوق شهروندی را به نیکی همچون مسلمانان رعایت می‌کند، به او متعهد است. اما طبیعی است که این قسم از شهروندان به دلیل فقدان اماره لازم برای ثبوت وفاداری به حاکمیت یا حداقل فراهم‌نبودن اسباب جلب اعتماد کامل، نباید منتظر مشاغل کلان و تصدی امور کلیدی در دولت اسلامی یا هر دولت دیگر مغایر با آرمان‌های خویش باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۱۲۰). در هر حال، نکته مهم در حقوق شهروندی مسئله وفاداری به نفع مصالح عامه است. در این میان همان‌گونه که گفته شد، عملاً

۱. روزی امام علی (ع) پیرمردنابینای نصرانی را دید که تکدی می‌کند از حاضران پرسید، او کیست؟ گفتند: نصرانی است. حضرت فرمود: او را به کار گرفته‌اید تا آنجاکه پیر و ناتوان شده و رهایش کرده‌اید؟ سپس دستور داد تا از بیت‌المال خرجی‌اش را بدهند (ر. ک. الحرالعاملی: ص ۴۹).

تفاوتی بین غیرمسلمان از اهل کتاب و غیر اهل کتاب وجود ندارد. چه بسا در برهه‌ای از زمان یا گستره‌ای از مکان یک غیرمسلمان اجر و قرب بیشتری یابد تنها چون بیشتر به سود مصالح عمومی که مصلحت مسلمانان نیز در آن است، نقشی بر عهده دارد و البته این سبک امتیاز برای مسلمان و غیرمسلمان موقتی است. در سنت پیامبر (ص) و خلفای راشدین، چنانکه حمیدالله به نقل از المبسوط سرخسی و الاصل شیبانی آورده است، این سبک رفتار شهروندی به مثابه اتباع با همه غیرمسلمانان در دولت اسلامی وجود داشته است (حمیدالله، ۱۳۸۰: ص ۱۳۶).^۱ همان‌جا از ابوحنیفه هم نقل شده که «اهل الشرك کلهم مله واحده»، شیبانی هم با تفاوتی اظهار داشته که «الکفر مله واحده کله»، در یک جمع‌بندی، در بهره‌مندی همه شهروندان از این حقوق، شمس‌الدین سرخسی مطلب را چنین توضیح داده است:

«از این امر روشن می‌شود که ذکر اهل کتاب در قرآن برای محدود کردن دایره شمول این

قاعده نیست، بلکه مشعر بر این است که می‌توان از آنها جزیه گرفت»^۲.

در نتیجه به‌جز مرتدین آنهم به دلیل ستیزه با منافع عمومی، سایر غیرمسلمانان تبعه نیز مشمول قواعد و حقوق شهروندی دولت اسلامی قرار می‌گیرند.^۳

نتیجه‌گیری

۱. بسیاری برای رد نظریه نسبیت در حقوق شهروندی در دام نسبیت در حقوق بشر

۱. در این خصوص باید به موارد دیگری که حمیدالله (همان: ص ۱۳۷-۱۳۶) به نقل از سرخسی شمس‌الدین (المبسوط، ج ۱۰: ص ۱۱۹؛ ابویوسف، خراج، ص ۷۴، ابن ماجه، سنن، ۱۷: ۴۱؛ ترمذی، سنن، ۱۹: ۳۱؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۹۶) آورده است، مراجعه کرد.

۲. این مطالب به نقل از حمیدالله در سرخسی شمس‌الدین، ج ۱۰: ص ۱۱۹ آمده است.

۳. از برخی آیات قرآن کریم نیز می‌توان چنین استنباط‌هایی کرد از جمله: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰)؛ «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸)؛ «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (مؤمنون: ۵۲)؛ «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲). استخدام واژگانی چون امه به‌جای مله، صوامع ... لاینهاکم... ان تبروهم، در این موارد قابل تحلیل هستند.

افتاده اند و چنین پنداشته اند که مبانی فلسفی هر دو یکسان است. این نوشتار با بازخوانی نظریه نسبیت به نبرد با این اندیشه ویرانگر می رود که گریز از نظریه نسبیت به نفع نسبیت در حقوق بشر به هیچ وجه نمی تواند با مبانی فلسفی توجیه شود. به ویژه آنکه مراد از فلسفه حقوق بشر فلسفه پزیتویستی آن باشد. از این منظر نظریه نسبیت بیش از آنکه در دامن صرف اندیشه های فلسفی تعریف گردد یک ابزار عمل است.

۲. در دهه های اخیر، حقوق بشر به دغدغه بسیار مهم تری در سیاست گذاری داخلی و سیاست خارجی تبدیل شده است. دولت های متعددی خواسته یا ناخواسته، مسحور یا محصور این سنخ از قوانین حقوق بشری شده و در نتیجه ناچارند به حقوق بشر احترام بگذارند. دولت های دیگری هستند که امروزه احترام به حقوق بشر را پیش شرط برقراری هر نوع رابطه مطلوب کرده اند. هر چند باید معترف بود که به سختی می توان به بعضی کارکردها و کاربردها، که از نظریه حقوق بشر در سیاست خارجی معاصر می شود، بدین نبود. دولت ها باید متضمن حقوقی اولیه برای شهروندان خویش باشند^۱ و در حدّ توان از حقوق اساسی حمایت کنند^۲ تا از مشروعیتی درخور بهره مند شوند. اما واقعیت آن است که در دنیای معاصر توسل دولت های خرد و کلان به حقوق بشر اغلب سهل انگارانه و گزینشی تر از آن است تا بتوان واقعاً باور کرد که جهان در قرن بیست و یکم در عصر هزاره سوم میلادی، حقوق بشر را بهتر از گذشته فهمیده و رعایت می کند. با این وجود، شاید نتوان به مفهومی اندیشید که توانسته باشد به چنین مکان منیع و جایگاه سترگی در جامعه بین الملل دست یافته باشد؛ از این رو، کمتر دولتی توانسته است صریحاً با اندیشه حقوق بشر و ثمره آن در اعلامیه ها و میثاق ها مقابله کرده، خود را فراتر یا فروتر از غلطیدن در تب و تاب قوانین ناظر به وضعیت حقوق بشر شهروندان خود ببیند. همگان در این دریای زیبای حقوق بشر در کشتی گفتمان هایی مهیمان هستند که ناخدای آن موج های پرتلاطم است و کسی را یارای سکانداری آن نیست. برخی با تکیه بر اصول بنیادین حقوقی متهم

1. Le "droit à" (droit-créance)

2. Le "droit de" (droit formel).

به تحجر و جزم‌اندیشی شده‌اند و برخی با شناوری در نسبت قوانین و قواعد زمانه با پسامدرن‌های حقوقی هماوا شده‌اند. غافل از اینکه حقوق بشر و شهروندی نه یکسان و نه متضاد هستند. آن دو درحقیقت دو روی یک سکه هستند که هر دولت یا اندیشمند معاصری بنا به کیاست، مصلحت یا سیاست تنها به نیم‌بخش از آن نظر افکنده است.

۳. تأکید این مقاله بر حقوق طبیعی به‌مثابه مرکز ثقل و هسته سخت حقوق بشر و در نتیجه اساس ماهیت انسانی بود؛ از این رو، تقدم آن بر حقوق بشر موضوعه و سپس حقوق شهروندی امری طبیعی تلقی شده است. همان‌گونه که روان‌شناسی و انسان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری او مقدم است. نگارنده این مجموعه بر آن بود تا مسیر عملی و نظری حقوق شهروندی را در جامعه فعلی که عموماً خواسته یا ناخواسته با غبارهای هویتی در فهم واقعیت انسانی همراه است، روشن کند. در این صورت، فاصله حقوق بشر از حقوق شهروندی به فاصله حقیقت تا واقعیت خواهد بود. برای اینکه واقعیت طبیعی جلوه کند باید به حقیقت نزدیک‌تر شود. حقوق بشر چیزی جز میوه درخت تنومند حقوق طبیعی نیست که تاکنون بنا به فصول و فواصل مختلف ظهورهایی متفاوت در جامعه بشری داشته است و اعلامیه‌ها و میثاق‌هایی را موجب شده است. همان‌گونه که شب و روز به واسطه نوع وضعیت قرارگرفتن زمین در برابر خورشید به وجود می‌آید، حقوق شهروندی هم بسته به نوع تعامل اجتماعات و دولت‌ها برگرد هسته حقوق طبیعی ظاهر می‌شود، حقوقی که به درستی باید حقوق بشر حقیقی را همان نامید و حقوق بشر واقعی را همین موجود مکتوبات غربی و شرقی سه قرن اخیر پنداشت. به هر میزان که فاصله حقوق طبیعی و حقوق بشر رسمی معاصر کمتر شود امید به توسعه حقوق شهروندی هم بیشتر خواهد بود و بالعکس؛ هرچه این دو از هم فاصله بگیرند، امید به درمان سوءاستفاده‌های رایج خصوصی و عمومی از عدم شفافیت مرزهای آنان کمتر می‌شود.

۴. لذا تمامی سخن این نوشتار بر این محور شکل گرفته است که نشان دهد چگونه حقوق بر جوهرهای ثابت، مشترک و جهان‌شمول بنا شده و چگونه می‌توان دو بعد از

وجود آدمی را در دو چهره از حقوق وی در وضعیت فردی و اجتماعی تبیین و ترسیم کرد بدون آنکه الزام و اعتقاد به یکی منجر به طرد دیگری شود. در این مسیر، بخش اول به ترسیم همین جوهره طبیعی یا قدسی از حقوق بشر پرداخت. اما آنگاه که پای سخن از حقوق شهروندی به میان می‌آید، ابزارها و اسباب توجیه عملکرد دولت‌ها هم جدی می‌شود؛ به عبارت دیگر، باید پیش از سخن درباره اصلت حقوق شهروندی، از مشروعیت دولت حاکم بر شهروندان مطمئن شد. دولتی که ضمن داشتن مقبولیت عام مشروعیت خود را در پیگیری منافع و مصالح حقیقی شهروندان دنبال کند و نه در عوام‌فریبی و عوام‌زدگی آنان. برای این منظور بود که مبحث سوم به سراغ پاشنه آشیل تئوری نسبیت در حقوق شهروندی رفته است تا خوانندگان، نگارنده را از تیرهای زهرآگین مستبدپروری به جای شهروندمحوری به دور داند. براین اساس است که قائل هستیم که در حقوق شهروندی، همان‌گونه که دولت در تغییر است، شهروند نیز چه در حقوق و چه در منزلت اجتماعی در تلاطم بوده و میزان اعتبار شهروند برای دولت و دولت برای شهروندان به میزان پی‌جویی منافع عمومی، مصالح عمومی، اخلاق عمومی و بهداشت عمومی افراد جامعه است و نه صرف منافع ازلی و ابدی طبقه حاکم یا قشری خاص از شهروندان. در همین راستا بوده است که در بخش سوم، ضمن تلاش برای توضیح نظام‌های حقوقی دینی و سخن از حقوق الهی اسلامی در کنار حقوق طبیعی، روشن شد که هرچند شهروندان فی‌نفسه به حکم اولی انسان‌بودن حقوق ثابتی دارند که به باور دین‌مداران ریشه در حقوق الهی (طبیعی) دارد، با این وجود، هیچ شهروندی هرچند مؤمن، انسان‌تر از منکر یا مخالف خود در داشتن حقوق انسانی تلقی نمی‌شود و بالعکس هیچ بی‌دینی در جامعه دینی برای همیشه از منظر حقوق و امتیازات شهروندی در رده پایین نمی‌گنجد. چراکه میزان در این نوسانات حقوقی نه انسانیت بلکه «میزان وفاداری در حفظ هویت جمعی و مصالح و منافع عمومی جامعه» است.

۵. بنابراین تفسیر است که درباره مبانی حقوق شهروندی در اسلام در گفتار پایانی خاطر نشان کردیم که منزلت شهروندی به مثابه بخشی از منزلت اجتماعی افراد جامعه

نیز، برخلاف کرامت و منزلت بشر در مرحله حقوق بشری، نه ذاتی است و نه دائمی؛ بلکه کاملاً متغیر، سیال و نسبی پذیر است. چراکه این مقام و شأن به جمع و در شکل امروزی به حاکمیت دولت-ملت وابسته است و نه تک تک افراد به صورت مجزا. داشتن این منزلت، امتیاز و حقوق در جامعه‌ای به معنای لزوم رعایت دائمی آن در جامعه دیگر یا حتی در موقعیتی نسبت به موقعیت دیگر در همان جامعه نیست، مگر آنکه براساس قراردادی ملی یا بین‌المللی لزوم پایبندی به آن، تعهد متقابل را ایجاب کند که حتی در صورت اخیر نیز هرچند امری شهروندی، جهان‌شمول شود، از نسبت این حقوق نمی‌کاهد، چراکه همگی مبتنی بر وضع مدنی هستند و نه طبیعی.

کتاب نامه

۱. جاوید، مجمد جواد. ۱۳۸۸. نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی (تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی). تهران. نشر گرایش و انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۲. جعفری تبریزی، محمد تقی. ۱۳۷۶. مقدمه بر کتاب آلفرد نورث وایتهد، سرگذشت اندیشه‌ها. تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبد الله. ۱۳۸۱. نسبت دین و دنیا. قم. نشر اسراء.
۴. حمیدالله، محمد. ۱۳۸۰. سلوک بین المللی دولت اسلامی. ترجمه و تحقیق: دکتر سیدمصطفی محقق داماد. تهران. مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ اول.
۵. خمینی، روح الله. ۱۳۷۹. صحیفه امام. ج ۹. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). چاپ سوم.
۶. مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۹۱. نظریه حقوقی اسلام. قم. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ پنجم.
۷. مطهری مرتضی. ۱۳۷۱. نظام حقوق زن در اسلام. تهران. صدرا.
۸. _____ ۱۳۷۲. عدل الهی. تهران. صدرا. چاپ هفتم.
۹. مهرپور، حسین. ۱۳۸۳. نظام بین المللی حقوق بشر. تهران. انتشارات اطلاعات. چاپ دوم.
10. Brahami, Frédéric. 2003. Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume. Paris. PUF. coll. «Quadrige».
11. Durkheim, Emile. 1986. De la division du travail social. PUF. 11ème éd. Quadrige 84. Paris.
12. Grotius. 1993. Discours préliminaire, 17. cité par SERIAUX (Alain). Le droit naturel. Presses Universitaires de France. Paris.
13. Hume, David. 2002. Traité de la nature humaine. Londres. Imprimé pour C. Borbet.
14. Kant, Emmanuel. 1963. Fondements de la métaphysique des mœurs. trad. Hatier. éd. Hatier. Paris.
15. Kelsen, Hans. 1953. Théorie pure du droit, Trad. Thevenez. La Baconnière. Neuchâtel. 2ème éd. 1988. Trad. Eisenmann. Dalloz. Paris 1962. réimp. 1989
16. Lecomte, Jacques. 1996. Regards multiples sur l'être humain. Sciences humaines n° 64. Aout-septembre.
17. Pettit, Philip. 1998. «Reworking sandel's republicanism». Jurnal of philosophy.

18. Rawls, John. 1971. A Theory of Justice. Oxford University Press. Oxford.
19. Sandel, Michael J. 1989. Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality. California Law Review. vol 77
20. Villey, Michel. 2006. La formation de la pensée juridique moderne. Paris. PUF.
21. Weber, Max. 1996. Economie et Société. Traduction française. Plon. Paris.