

نقد مبانی «حقوق شهروندی لیبرالی» با تکیه بر جایگاه مردم در نظام حقوقی اسلام

فرید محسنی^{۱*}، حسین عبداللهی^{۲**}

۱. استادیار دانشکده‌ی حقوق قضایی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران

پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۴

دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۲

چکیده

طراحی ابعاد حقوق شهروندی، به‌ویژه از حیث رابطه‌ی آن با حکومت، ارتباط تنگاتنگی با مبانی نظری و تلقی ما از «جایگاه مردم» دارد. دیدگاه اسلام در این زمینه، دارای تفاوتی بنیادین با دیگر مکاتب حقوقی است.

این مقاله بر آن است که مشخص کند از دیدگاه حقوق اسلام، رابطه‌ی مردم و دولت و ماهیت حقوق شهروندی صرفاً رابطه‌ای دوسویه نیست؛ بلکه خود یکی از اضلاع مثلثی است که در رأس آن خداوند قرار دارد. بر این اساس، در کنار مطرح شدن حقوق، وظایف و تکالیف فردی و جمعی انسان مسئول به نوعی درهم تنیده و بر رابطه‌اش با دولت، تأثیرگذار است. بدین ترتیب این نکته، نه تنها در زمان شکل‌گیری حکومت که پس از آن نیز به‌طور مستمر وجود داشته و اساساً تکالیف دینی آنان در قبال خداوند، آثار اجتماعی به‌دنبال دارد و تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی اجتماعی آنان در قبال یکدیگر و نیز حکومت است. بر این مبنا، حقوق اساسی و نیز حقوق شهروندی شکل می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: جایگاه مردم، حق و تکلیف، حقوق شهروندی، دموکراسی.

* E-mail: mohseni@afra.net.com

E-mail: h.a8314@yahoo.com

** نویسنده مسئول

مقدمه

زندگی اجتماعی و تشکیل حکومت در جامعه دارای اقتضائاتی است که رابطه‌ی متقابل دولت و ملت را به دنبال دارد. دیدگاه‌های بنیادین و مبانی حقوق عمومی در هر کشور علاوه بر تبیین شکل‌گیری و مشروعیت حکومت، تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی حکومت و مردم نیز است. در مطالعه‌ی حقوق شهروندی هرچند حقوق و وظایف مردم در قبال جامعه یا حکومت تحت عناوین مختلف از جمله حقوق دولت در قبال مردم مطرح می‌شود، به لحاظ حاکمیت دولت و موقعیت آن در قبال مردم، اغلب حقوق شهروندان و راه‌های تضمین آن توسط حکومت بخش عمده‌ی مباحث را به خود اختصاص می‌دهد.

در کنار تعاریف بیان‌شده از حقوق شهروندی^(۱)، آنچه در تعریف این مفهوم، مبنای پژوهش قرار گرفته، از این قرار است:

«حقوق شهروندی مجموعه‌ی وسیعی از حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که در کنار آن، تکالیف و وظایف شهروندان را در قبال دولت و جامعه، مورد توجه قرار می‌دهد.»

از این رو در بحث حقوق شهروندی، این مقاله بر رابطه‌ی دولت با مردم تمرکز دارد و در این میان، «جایگاه مردم» ترسیم‌کننده‌ی اصلی حقوق شهروندی است که با توجه به تفاوت مبنایی آن با دیگر نظام‌های حقوق، در صدد تحلیل ابعاد آن هستیم.

با نگاهی به مکاتب رایج حقوقی، می‌توان از الگوی دولت - ملت، سخن گفت. این الگو، محور ترسیم حقوق شهروندی در این نظام‌هاست. در بررسی آسیب‌های الگوی مذکور، رویکرد «شهروندی لیبرال» را به عنوان رهیافت جدید، مطرح بررسی قرار می‌دهیم.^(۲) «سنت لیبرال شهروندی» که در این مقاله به اختصار «شهروندی لیبرال» نامیده می‌شود، به لحاظ سنتی بر حقوق افراد، مانند حقوق مدنی سیاسی و اجتماعی تمرکز می‌یابد. اعتقاد عمومی مبین این مطلب است که در این سنت بر حقوق، تأکید بیشتری به نسبت تکالیف شهروندان و مسئولیت‌های آنان می‌شود.

گریز از دوضلعی مذکور (دولت - ملت) در ترسیم حقوق شهروندی، موضوعی با سابقه میان اندیشمندان است که در این مورد، نکاتی طرح خواهد شد؛ اما نگاه مکتب حقوقی اسلامی، ارائه‌کننده‌ی الگویی سه‌ضلعی برای این موضوع است که می‌توان از آن به الگوی «خداوند - دولت - ملت» یاد کرد.

سؤالات پیش‌روی این پژوهش را می‌توان بدین شکل بیان کرد: در مرحله‌ی وضع و ترسیم حقوق شهروندی، نقش مردم چیست؟ الگوی دولت - ملت، ارائه‌کننده‌ی مدلی حق‌محور برای

مردم است یا تکلیف‌محور؟ تفاوت‌های اساسی الگوی خداوند-دولت-ملت با مورد متناظر خود کدام است و این تفاوت، چه نتایجی به دنبال خواهد داشت؟ بر این اساس، آسیب‌شناسی نقش و جایگاه مردم در الگوی رایج نظام‌های لیبرالی و آثار و نتایج مترتب بر آن، بخش اول این پژوهش و ترسیم حقوق شهروندی با تلقی اسلامی از جایگاه مردم، بخش دوم مقاله را تشکیل می‌دهد که در نهایت به ارائه‌ی تعریفی از حقوق شهروندی با توجه به جایگاه اسلامی مردم، منتج خواهد شد.

حاصل آنکه، رویکرد لیبرالی از حقوق شهروندی، برآمده از مشروعیت‌بخشی اومانیستی و منتج به حق‌محوری شهروند، تکلیف‌گریزی او و دیگر آسیب‌های ناشی از آن است؛ درحالی‌که جایگاه مردم در حقوق شهروندی اسلامی که ناشی از مشروعیت‌بخشی الهی است، مبین مبانی، ماهیت و آثار کاملاً متفاوتی در روابط «خداوند-دولت-ملت» است که بدان خواهیم پرداخت.

۱. آسیب‌شناسی مدل دولت-ملت و نقش مردم در آن

یکی از پایه‌های اصلی الگوی دولت-ملت در طراحی حقوق شهروندی، موضوع «دموکراسی» مبتنی بر «رویکرد لیبرال دموکراسی» است. شناخت بهتر این موضوع مرهون واکاوی اصل «فردمحوری» در این‌گونه نظام‌های فکری است که مجال پرداخت به آن در این پژوهش نیست؛ اما از جمله انعکاس‌های این اصل در نظام سیاسی و ترسیم این مدل، موضوع دموکراسی خواهد بود.

پایه‌ی دوم مدل دولت-ملت که می‌توان آن‌را از نتایج و تبعات فردمحوری و حکومت دموکراسی به حساب آورد، «حق‌محوری» و کمرنگ بودن تکلیف‌محوری است. در ادامه به شرح و بسط مختصر این دو پایه می‌پردازیم:

۱-۱. ابتدا بر دموکراسی لیبرالی^(۳) و ابعاد آن

اولین موضوع مورد توجه در مدل دولت-ملت و ماهیت شهروندی لیبرال، نقش «مردم» به‌مثابه‌ی عنصر مشروعیت‌بخش است. از آنجا که الگوی مذکور مبتنی بر مشارکت مردم و ابتدای مشروعیت تمامی امور، بر پایه‌ی خواست عمومی است، امر حقوق شهروندی نیز از جمله‌ی این امور قلمداد می‌شود و در این دستگاه فکری، قابل بررسی و آسیب‌شناسی است. براساس نظریه‌هایی که داعیه‌ی دموکراسی دارند، هرچه مشارکت مردم بیشتر باشد یا به هر اندازه حکومت مردمی‌تر باشد، از مشروعیت بیشتری برخوردار است. دموکراسی، مردم را در اداره‌ی امور خود و نظارت بر حکومت، شایسته و توانا می‌شناسد و حکومت را ناشی از

اداره‌ی مردم می‌داند.^(۴)

هنگامی که سخن از اعتباربخشی و مشروعیت‌بخشی مردم بر تمامی حقوق و از جمله حقوق شهروندی می‌شود، توجه به برخی نکات در این مورد حائز اهمیت است که می‌توان از آنها به‌عنوان آسیب‌های اعتبار این ملاک به‌منظور مشروعیت‌بخشی به حقوق شهروندی، یاد کرد:

الف) پیش‌فرض‌های اعتبار دموکراسی

فرض اولیه و اساسی دموکراسی که از فلاسفه‌ی قرن هجدهم تأثیر فراوان گرفته، بر این امر استوار است که انسان‌ها به‌دلیل برخورداری از عقل و منطق و اخلاق نیک، شایستگی حکومت بر خویشان را دارند. از محورهای اساسی نظام دموکراتیک، رضایت عامه است که این رضایت، از رهگذر بحث آزاد بر مبنای عقل و منطق و به مقصود کشف حقیقت صورت می‌گیرد. دیگر فرض مهم دموکراسی بر این بوده است که بشریت موجودی اخلاقی و به‌طور کلی محجوب است و حقوق دیگران را در نظر می‌گیرد و قادر است تعادلی بین ادعاهای جامعه و هوس‌های خودخواهانه‌ی خویش به‌وجود آورد (کلایمرودی، ۱۳۵۱: ۱۱۰).

براساس تحقیقات روان‌شناسی، نیروی خرد آدمیان از دو آسیب بزرگ، رنج می‌برد که یکی ناظر بر عدم مقتضی و دیگری مربوط به وجود مانع است. مقصود از مورد اول آنکه نیروی خردورزی به‌طور کلی در افراد مختلف به‌شدت متفاوت است و آسیب دوم اینکه بسیاری از رفتارهای انسان در مواقعی برخاسته از خرد ناب نیست، بلکه ناشی از انگیزه‌ای غیرمنطقی یا احساساتی است. گراهام والاس در سال ۱۹۰۸ این فرض را که هر عمل بشر، نتیجه‌ی یک جریان عقلی است، مورد تردید قرار داد. با این همه، دموکرات‌ها هنوز مایل نیستند که اعتقاد خویش را در مورد پیروی اساسی بشر از منطق از دست بدهند (کلایمرودی، ۱۳۵۱: ۱۱۰).

درحالی‌که عقل در نزد دموکرات‌ها، فطری و عمومی است و عامه‌ی توده‌ها به همین دلیل مجوز حکومت و سالار بودن می‌یافتند، در نزد لیبرال‌دموکرات‌ها، عقل، ابزار است؛ بدین معنا که خرد انسانی هیچ حق و نقشی در تعیین محتوای اهداف انسانی ندارد؛ تعیین محتوای اهداف را باید به عواطف و خوف و رجاها و آمال و آرزوها و خواسته‌ها سپرد؛ عقل در این بین فقط حق تنظیم، تطبیق وسایل و ابزارهای لازم را در راستای آن اهداف دارد و نه چیز دیگر؛ عقل در نزد لیبرال‌دموکرات‌ها همان‌طور که هیوم اعلام کرده، برده‌ی عواطف است یا بدان گونه که جرمی بتنام بیان می‌کند، این خواسته‌ها و آرزوهاست که اهداف و آمال را معلوم می‌کند.

منافعی که در نزد لیبرال‌دموکرات‌ها از آن سخن به میان می‌آید، هرگز به معنای نیازهای واقعی افراد و آنچه برای آنها خوب است نیست و اصولاً مبتنی بر آمال و آرزوهایست (لویس، ۱۳۸۰: ۵۰-۵۱).

جان استوارت میل، از نظریه‌پردازان اصلی دموکراسی، پس از اندیشه‌ی اولیه‌ی خود مبنی بر کفایت حق رأی عمومی و انتخابات آزاد و رأی مخفی برای استقرار دموکراسی، به این پرسش‌ها پرداخته است که آیا مردم در دموکراسی، دانش و توانایی فکری لازم را برای وضع قوانین و اتخاذ سیاست‌های درست و مؤثر خواهند داشت یا نه؟ به گفته‌ی وی، عمده‌ی دموکراسی، اکثریت عددی مرکب از مردمان میان‌مایه‌ای است که از خود، رأی و نظری ندارند. بنابراین، دموکراسی، اکثریت فرومایگان است که استعداد و فردیت فرهیختگان را نادیده می‌گیرند و ذوق و سلیقه‌ی عوام را در جامعه مستولی می‌سازند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۶۷-۶۹).

دومین پیش‌فرض دموکراسی این است که اشخاص از حقوق مساوی برخوردارند و حق شرکت در انتخابات را دارند؛ هر شخص یک حق رأی دارد و افراد به‌طور مساوی در تعیین سرنوشت سیاسی کشورشان، شریکند.

این تلقی در واقع به معنای نفی تخصص، امتیازات فکری و شخصیتی افراد جامعه و مانند آن است. در جامعه، تعداد اشخاص صاحب‌نظر و اندیشه، محدود است و برابر دانستن نظر و رأی فرد عامی در جامعه یا فاقد هرگونه بینش با شخص مفید و دانشمند به معنای آن است که تفوق و برتری برای تخصص وجود ندارد و نیز رأی عاقل و جاهل با یکدیگر تفاوتی ندارند.* بدیهی است مردم در امور تخصصی به اهل خبره رجوع می‌کنند و رأی خود را فرع آن قرار می‌دهند؛ از این رو در امور اجتماعی نیز برابر دانستن آرا با علم به آنکه آرای بسیاری از افراد، بر مبنای تحقیق و بینش نیست، به منزله‌ی لغو و عبث نمودن آرای عقلاست (نجفی اسفاد و محسنی، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

معضلی که خرد و تصمیم‌گیری خردمندانه توسط مردم را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد، پدیده‌ی عوام‌فریبی (دماغوژی)^(۵) است. اقلیت‌های حاکم با در دست داشتن امکانات، می‌توانند مشیت‌های از پیش طراحی‌شده‌ی خود را با ابزار رسانه و سایر مراکز و مؤسسات تحت نفوذ خود، با ظرافت به بدنه‌ی جامعه تزریق کنند، به شکلی که در توده‌ها ذهنیت‌های ساختگی و

* این نکته به معنای نفی مشارکت دادن آحاد مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و در نتیجه افزایش سطح آگاهی سیاسی آنها نیست که در قسمت‌های بعد به این موضوع خواهیم پرداخت.

اراده‌ی مصنوعی، تولید کند. بدین ترتیب، اقلیت حاکم، اکثریت را با ظرافت از بین خواهند برد.^(۶)

شاید در نتیجه‌ی این معضل است که در بیان انواع «اکثریت»^(۷) به «حکومت اکثریت شایسته»^(۸) نیز اشاره شده است؛ که در نتیجه‌ی آن سهم خاصی از آرا به اکثریت شایسته در مقابل اکثریت معمولی اختصاص پیدا می‌کند (Sartori, 1987:221).

ب) ماهیت و تبعات دموکراسی

دموکراسی با وجود ظاهر جذاب و فریبنده‌اش گاهی به‌نحوی معکوس عمل کرده و نقض غرض ایجاد می‌کند؛ بدین صورت که به‌طور کلی در دموکراسی، نظر اکثریت، مبنا و ملاک تصمیم‌گیری است و اقلیت تابع نظر اکثریت. اما گاهی ممکن است اختلاف آرای اکثریت و اقلیت بسیار اندک باشد، چراکه حتی در جوامع پیشرفته نیز اساساً همه‌ی افراد جامعه در انتخابات شرکت نمی‌کنند. گاهی اکثریت مطلق با اقلیت شکست‌خورده از لحاظ تعداد آرا، فاصله‌ی چندانی ندارند و در هر حال، مجبور به اطاعت از نظر اکثریت هستند. حتی با کمی دقت نظر و پس از کسر نمودن تعداد اقلیت از اکثریت، متوجه می‌شویم که در واقع مابه‌التفاوت تعداد (که اقلیت واقعی‌اند) تصمیم‌گیر نهایی‌اند.^(۹)

حتی اگر نخواهیم با دید افراطی، اقلیت مغلوب را تحت حاکمیت و سلطه‌ی اکثریت غالب از طریق اهرم‌های سیاسی و حقوقی مختلف بدانیم، باید قبول کنیم که با وجود شعار اساسی دموکراسی برای همه‌سالاری و مشارکت عامه، در عمل جناح و گروه پیروز در تعیین سرنوشت اقلیت تصمیم‌گیرنده و حاکم خواهند بود و خود ممکن است به‌نحوی دیکتاتوری جمعی یا اکثریت را به‌دنبال داشته باشد. در هر صورت، داعیه‌ی حکومت مردم بر مردم تحقق پیدا نخواهد کرد؛ اگرچه به لحاظ علمی چاره‌ای جز این نباشد. بر این اساس در نظریات مختلف در مورد دموکراسی سعی شده است شرایط دیگری برای تحقق دموکراسی در نظر گرفته شود، از جمله تسامح و تساهل یا حفظ اقلیت، و... فارغ از بحث در خصوص شرایط دیگر، وجود این‌گونه شرایط دلالت بر عدم کفایت رأی اکثریت برای مطلق یا کامل بودن این روش به‌تنهایی دارد (نجفی اسفاد و محسنی، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

این موضوع از نظر بسیاری از صاحبان رأی و نظر نیز غافل‌نمانده و بدان تصریح کرده‌اند: کارل کوهن می‌نویسد: «تهدید یک اکثریت ستمگر امری واقعی است و منتقدان دموکراسی همواره از آن بیمناک بوده‌اند و بر آن تأکید داشته‌اند» (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۱۳).

مادیسون از بنیانگذاران دموکراسی آمریکا و چهارمین رئیس‌جمهور آن کشور بود؛ وی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی دموکراسی به‌شمار می‌رفت. از نظر او نمایندگی پارلمانی، مسئولیت حکومت را در نزد شهروندان تأمین می‌کند؛ لکن نمی‌تواند از اعمال سلطه و استبداد اکثریت بر اقلیت جلوگیری کند. از نظر او منافع گروه‌های اقلیت گاهی در برابر منافع متحد اکثریت آسیب‌پذیر است (بشیریه، ۱۳۸۰: ۶۵).

عارضه‌ای که از این پیش‌فرض، نشأت می‌گیرد، همان مشکل به‌وجودآمده در دموکراسی‌های مستقیم به نام موبوکراسی^(۱۰) یا غوغاسالاری است. موبوکراسی به معنای حکومت رجاله و مردم عوام و بی‌مسئولیت و اوباش آمده است. هرگاه در جامعه‌ای اکثریت را افراد خودخواه و بی‌مسئولیت تشکیل دهند، دموکراسی به موبوکراسی مبدل می‌شود. هردوت می‌نویسد: دموکراسی اگرچه تمام مردم را در پیشگاه قانون مساوی می‌داند، عیبش این است که به‌سهولت ممکن است به موبوکراسی تنزل یابد (پازارگاد، ۱۳۷۰: ۱۹۱).

۱-۲. حق محوری و عدم توجه به تکلیف‌محوری

در مدل شهروندی لیبرال (که از الگوی دولت-ملت مستنبط می‌شود)، گونه‌ای اخلاق فردگرایانه حاکم است که به‌دلیل تأکید فراوان بر آزادی‌های شخصی از مسئولیت‌ها و فداکاری‌های اجتماعی ضروری، شانه خالی می‌کند. در این آموزه، هیچ‌گونه تعهد هنجاری به جامعه که بتواند میان این امر و برخورداری خصوصی، میانجی‌گری کند، به رسمیت شناخته نمی‌شود. فردگرایی لیبرالیسم، یک نگرش خودخواهانه و ابزارگرایانه را به حوزه‌ی شهروندی سرایت داده است. از این‌رو شهروندی، شیوه‌ای جهت افزایش نفع شخصی به‌شمار می‌آید. افراد به‌طور کامل تقاضای استیفای حقوق خود را دارند، اما از پذیرش مسئولیت‌ها شانه خالی می‌کنند. لیبرالیسم شهروندی، اساساً به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از حقوق فردی تعریف می‌شود که مهم‌ترین آن برخورداری از استقلال فردی است. حقوق به افراد امکان می‌دهد تا منافع خود را توسعه دهند و نیروهای بالقوه‌ی خود را بدون دخالت جامعه تحقق بخشند. تأکید لیبرال‌ها بر فردگرایی انتزاعی و استقلال فردی موجب می‌شود تا آنها فرد و جامعه را در تقابل با یکدیگر درک کنند و نسبت به آرمان‌ها و اهداف جامعه بدگمان باشند. آنها بیم دارند که جامعه تعهداتی را بر فرد تحمیل کند که نفع شخصی او را محدود یا نقض کند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۳: ۲۰۲). به بیان راولز، «ما باید ارتباط میان حق و خیر را که آموزه‌های غایت‌گرا مطرح کرده‌اند وارونه سازیم و حق را مقدم بدانیم» (راولز، ۱۹۷۱: ۵۶۰).^(۱۱)

به نظر ساندل، راولز به مفهومی نامنسجم از انسان به مثابه‌ی موجودی از پیش فردیت‌یافته ملتزم است. این برداشت و مفهوم از خود موجب می‌شود روند گزینش غایات و خیرات به ابراز سلیقه و میل بی‌دلیل و خودسرانه فرو کاسته شود و بدین ترتیب، همه‌ی اخلاق، کاملاً ذهنی دانسته شود؛ زیرا راولز اجتماع سیاسی را صرفاً نظامی مبتنی بر مشارکت و همکاری میان افرادی می‌داند که کاملاً در مورد غایات بی‌تفاوتند. به نظر راولز فرد پس از تأمل عقلانی و در پرتو همه‌ی واقعیت‌های موجود، طرح معقول خود را انتخاب می‌کند. این طرح، امیال اساسی‌تر او را به بهترین شکل محقق خواهد ساخت (ساندل، ۱۹۸۹: ۵۶).^(۱۲)

یکی از نویسندگان غربی نیز در نقد حقوق شهروندی لیبرالی، این نکته را مورد توجه قرار می‌دهد، به بیان او:

«مشکل تنها این نیست که عامه را طوری سازماندهی کنیم که همه‌ی اعضا در خدمت باشند؛ مشکل این است که باید عامه را به شیوه‌ای سازماندهی کنیم که به‌طور دوجانبه از یکدیگر حمایت کنند. شهروندان باید فرا بگیرند که نه تنها علایق جمعی را در محدوده‌های بزرگ‌تر بازنمایی کنند؛ بلکه آنها باید نمایندگان علایق جمعی وسیع‌تر در هنگامی باشند که منافع و ارزش‌های محلی را تعریف می‌کنند.»

این نویسنده با اشاره به فقدان «شهروند فعال» در ایده‌ی دموکراسی، معتقد است نظام فعلی شهروندی به‌طور چشمگیری براساس درک لیبرالی از چگونگی ارتباط دولت با شهروندان است. او اضافه می‌کند حتی در صورتی که جهانی شدن رخ ندهد، شهروند لیبرالی نمونه‌ی مناسبی نیست؛ زیرا این نوع شهروند، سازگار با مردمی بی‌خیال-کسانی که تمایلی به شرکت در فرایند دموکراسی ندارند- است که از آن افراد به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع آزادی یاد می‌شود. در سنت جمهوری‌خواهی مدنی که با ارسطو آغاز می‌شود، برای به‌وجود آمدن دموکراسی به شهروندان فعال نیاز است تا قدرت را در دست گیرند (سورهون‌تان، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۳).

شاید بتوان انعکاس این موضوع را در تعاریف برخی صاحب‌نظران از حقوق شهروندی نیز مشاهده کرد؛ برخی از تعاریف و نظریه‌های حقوق شهروندی از همان ابتدا توجه خود را به مفاهیم «حق و حقوق» محدود کرده‌اند. برای مثال، فاوریکر و لندمن (Foweraker and Landman) در نظریه‌ی سیاسی معاصر می‌نویسند: «شهروندی تقریباً به‌طور کامل برحسب دارا بودن حقوق تعریف می‌شود» (Landman and Foweraker, 1997).^(۱۳)

همچنین جک باربالت (Jack Barbalet) جامعه‌شناس استرالیایی، اعتقاد دارد «ایده‌ی شهروندی به اندازه‌ی تاریخ یک جانشینی جامعه‌ی انسانی دارای قدمت است. به زعم وی

حقوقی که در جامعه برای یک شهروند تعریف می‌شود، جزء حقوق بنیادین انسان است» (Barbalet, 1988).^(۱۴)

در نهایت کانون اصلی توجه لیبرال‌ها حمایت از گسترش حقوق و مزایای فردی به‌مثابه‌ی فراهم‌سازی امکان پیشرفت بی‌قید و شرط اخلاقی و سیاسی آنان است (ساندل، ۱۳۷۴: ۱۵) و بدین ترتیب سخن گفتن از تکلیف و تقابل حقوق و تکالیف در یک نظام حقوقی لیبرال، بیهوده بوده و نشان‌دهنده‌ی یکی از آسیب‌های جدی الگوی دولت-ملت است.

۲. نقش مردم در حقوق شهروندی اسلامی (سه‌ضلعی خداوند- دولت - ملت)

بنیان‌های فکری نظام حقوقی اسلام، برخلاف آنچه در قسمت پیشین اشاره شد، تلقی‌کننده‌ی الگوی صرف دولت-ملت نیست؛ آن را نامشروع می‌داند و نظام حقوقی جدیدی را پیشنهاد می‌کند. این نظام، برای مردم جایگاهی متفاوت، اما واقعی ترسیم می‌کند و نتیجه‌ی آن، شهروند فعال، مکلف در عین حال، ذی‌حق است. البته بیان این ناتوانی در نظام‌های رایج غربی و نقص در حقوق شهروندی لیبرالی و در نتیجه گریز از آن، امری مسبوق به سابقه است که بدو به‌طور مختصر به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد. در ادامه، جایگاه مردم در این الگو و آثار این جایگاه در ترسیم حقوق شهروندی اسلامی بیان خواهد شد؛ مطرح شدن همزمان و توأمان حق و تکلیف، از جمله آثاری است که با توجه به اهمیت آن، به‌صورت مجزا بدان پرداخته خواهد شد.

۲-۱. سوابق گریز از دوضلعی دولت-ملت

دولت‌محوری و لزوم جایگزینی آن با انسان‌محوری، نقدی است که برخی اندیشمندان بر حقوق شهروندی غربی و مدل ترسیم‌کننده‌ی آن وارد کرده‌اند. بدین بیان که:

«در دنیای امروز، به‌نظر می‌رسد یک اتفاق نظر جهانی وجود دارد که غیر اتباع از حقوق سیاسی محروم هستند و در میان کشورها شاید سوئد و هلند باشند که به افراد مقیم غیرتبعه اجازه‌ی شرکت در انتخابات محلی را داده‌اند و از این حد فراتر نرفته‌اند. اما تسری محرومیت غیرتبعه از حقوق سیاسی که بخشی از حقوق شهروندی است به سایر حقوق شهروندی، تسری ظالمانه و به خلاف عدالت و حقوق انسانی است. به‌جای آنکه بگوییم انسان‌ها به دو گروه تبعه و غیرتبعه تقسیم می‌شوند و فقط اتباع از حقوق شهروندی برخوردارند و غیرتبعه در صورت اقامه‌ی طولانی‌مدت از برخی از حقوق شهروندی برخوردار می‌شوند؛ به‌جای دولت‌محور بودن انسان‌محور بودن را معیار قرار داد

... مفهوم شهروندی اتحادیه‌ی اروپا گامی در جهت خروج شهروندی از مفهوم مضیق تبعه است که برخی آن را شبه‌شهروندی می‌دانند نه وضعیت بیگانگان» (کاستلز و دیویسسون، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

در نظریه‌پردازی دیگری این موضوع اثبات می‌شود که اگر خواهان تحقق بخشیدن به نیروی بالقوه‌ی رهایی‌بخش شهروندی هستیم، باید این مفهوم را براساس سرشت شهروندی فراگیر، از مفهوم انحصاری ملیت و دولت ملی جدا کنیم. در این نظریه، جهانی شدن به مثابه‌ی بستر جدید شهروندی، پیوند میان شهروندی و ملیت و به همان اندازه پیوند میان شهروندی و دولت را غیر قابل دفاع می‌سازد و افزون بر آن مستلزم گونه‌ای ویژه از شهروندی است. در این رویکرد، شهروندی ملی، دست‌کم با چهار دشواری مواجه است: نخست در پس شهروندی ملی انواع فرضیات فرهنگی وجود دارد، زیرا افراد ملیت خود را به گونه‌های بسیار متفاوتی درک می‌کنند؛ دوم در هیچ کجای جهان، همگونی و تجانس ادعایی به شکل دولت - ملت‌های خالص وجود ندارد؛ سوم ملیت به‌طور متصلب و انعطاف‌ناپذیر تعریف می‌شود، به طوری که نمی‌تواند به روی انتخاب افراد باز باشد؛ و چهارم اینکه نباید تنها به برخی از منابع هویت اولویت داد، زیرا ملیت تنها هویتی نیست که از خود گذشتگی افراد را به نمایش می‌گذارد.^(۱۵)

۲-۲. سه ضلعی خداوند - دولت - ملت و نقش مردم در آن

به منظور تبیین صحیح جایگاه مردم در نظام اسلامی باید بدو و به اختصار، نگاه اسلام به عالم هستی، انسان و روش‌های کسب معرفت (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) بررسی شود تا بتوان براساس آن، جایگاه مردم را در این نظام تبیین کرد. در مبانی هستی‌شناسی، نکته‌ی اصلی آنکه، توحید، مبنا و نقطه‌ی عزیمت هر نظریه‌ای به‌شمار می‌رود. بسط توحید در عرصه‌ی اجتماع و سیاست و اقتصاد، به شکل‌گیری نظام توحیدی، حاکمیت قوانین الهی در جامعه منجر می‌شود. در فلسفه‌ی اسلامی، توحید منشأ همه‌ی عقاید و احکام است و مقوله‌های مختلف در نظام سیاسی و اقتصادی، مانند حد و مرز آزادی‌ها، جایگاه قانون، ساختار حکومت، اختیارات حاکم و نقش مردم در این امور، همه برگرفته از عقاید اسلامی یعنی توحید است. بر این اساس، مهم‌ترین ویژگی سیاست اسلامی، در مقایسه با اندیشه‌ی سکولار، خدامحوری است که در آن خدا منشأ حق است (نوروزی، ۱۳۸۹: ۷۰). بر مبنای این نکته، قانونگذار، کسی است که انسان و جهان را آفریده و رابطه‌ی متقابل انسان و جهان را تنظیم کرده است و او جز خدا نیست و ازین‌رو در قرآن کریم آمده

است: «ان الحكم الا لله»^(۱۶) یعنی جعل حکم و قانون سعادت آور، به خداوند اختصاص دارد و کسی جز او توانایی وضع قانون را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۳).

در مبانی انسان‌شناسی سیاسی اسلام، برخلاف نگرش مادی که در آن انسان به مثابه‌ی حیوانی است که تمام رشد ادراکات او درباره‌ی امور مادی است و هستی منحصر در همین عالم مادی است، در نگرش اسلامی، انسان جایگاه بلندی دارد که در تبیین آن از جمله می‌توان به محورهای ذیل اشاره کرد:

اگرچه خداوند انسان را تکویناً آزاد آفریده است و او در انتخاب هر دینی مجبور نیست، تشریحاً موظف است که دین حق را که خواسته‌ی فطرت پاک و الهی اوست بپذیرد. بنابراین اگرچه انسان تکویناً موجودی مجبور نیست، آزادی او در دایره‌ی دین الهی و دستورهای حیات‌بخش آن است و نه فوق آن (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۰ - ۳۱).

همچنین شرافت انسان به روح ملکوتی اوست و امتیاز او بر سایر حیوانات، مرهون ویژگی‌های انسانی اوست که خاستگاه ارزش‌های معنوی و الهی به‌شمار می‌رود. از این رو باید در سیاست‌گذاری و مدیریت جامعه، اولویت و اصالت را به ارزش‌های معنوی داد. همچنین در سایه‌ی تعلیمات اسلامی، ویژگی‌های ضروری برای حاکم اسلامی، بهترین ضمانت اجرا برای عملکرد وی می‌شود و او را از لغزش‌ها دور می‌دارد.^(۱۷) در اندیشه‌ی اسلامی برخلاف اندیشه‌ی لیبرالی، حد بنیادی و خودآیینی بشر نفی شده است. انسان موجودی است که همواره نیازمند هدایت الهی است، درحالی‌که در اندیشه‌ی معاصر، انسان موجودی خودمختار و خودآیین^(۱۸) معرفی می‌شود. انسان میان دو بی‌نهایت قرار دارد؛ او موجودی مختار است که از سوی شایستگی دریافت وحی و الهام الهی را دارد و از سوی دیگر می‌تواند سقوط شدیدی کند (صحیفه‌ی نور، ج ۱۳: ۱۳۰).^(۱۹)

در مبنای معرفت‌شناسی نیز، درحالی‌که در جهان‌بینی مادی، علم تجربی مهم‌ترین معیار شناخت به‌شمار می‌رود، در جهان‌بینی الهی، عقل، حس، وحی و شهود از منابع شناخت محسوب می‌شوند.

براساس مبانی بیان‌شده و اثبات این نکته که عقل بشری برای رسانیدن انسان به سعادت، کافی نیست^(۲۰)، خداوند به‌عنوان مقنن و حاکم اصیل، در زمان حضور معصومان (ع)، ایشان را به‌عنوان تبیین‌کننده‌ی قوانین الهی برای بشر نصب کرده و در زمان غیبت آنان، فقیه عادل را به‌صورت نصب عام برای این مقام، تعیین کرده است.^(۲۱) بر این اساس، می‌توان از تشکیل الگویی سه‌ضلعی متشکل از عناصر (خداوند - دولت - ملت) یاد کرد که خداوند در رأس آن قرار گرفته است و در طول قدرت الهی، دولت یا حکومت اسلامی تشکیل می‌شود و مردم نیز

در این میان، حقوق و تکالیفی دارند که در ادامه به تشریح روابط اضلاع سه‌گانه می‌پردازیم. براساس آنچه ذکر شد، در رابطه‌ی خداوند- دولت، چون دولت اسلامی، مشروعیت قدرت خود را از خداوند می‌داند، در وهله‌ی اول، خود را به او پاسخگو دانسته و ملزم به اجرای احکام و دستورهای الهی در تمامی عملکرد مدیریتی خود می‌داند. نظام‌های غیردینی، اغلب به دنبال مهار قدرت از راه‌های بیرونی‌اند و سعی دارند با توزیع قدرت، به این هدف دست یابند. درحالی‌که در دین اسلام، به دو شیوه‌ی کنترل بیرونی و درونی (لحاظ کردن صفات معین برای حاکم اسلامی شامل تقوا، عدالت و...) توجه شده است، می‌توان گفت کنترل بیرونی بدون اتکا بر کنترل درونی به‌طور کامل مؤثر نخواهد بود، زیرا این امکان وجود دارد که نیروهای کنترل‌کننده و کنترل‌شونده، همراه شوند و با کمک یکدیگر در جهت سوء استفاده از قدرت پیش روند (ارسطا، ۱۳۸۳: ۹۷-۹۸).

از جمله مهم‌ترین نتایج این نگرش در بحث حقوق شهروندی، این است که باید چارچوب‌های اصلی حقوق شهروندی، برآمده از عقاید، احکام و اخلاق اسلامی باشد، چراکه مشروعیت‌بخشی به حقوق را از آن خداوند دانستیم و مردم در این میان، نقشی ندارند. همچنین، التزام و رعایت به این حقوق شهروندی توسط حاکم اسلامی، امری کاملاً مرتبط با مشروعیت قدرت اوست، چراکه واضع این حقوق، خداوند متعال است و نقض آن موجب زوال صفاتی چون عدالت و تقوا می‌شود.

در مورد رابطه‌ی دو ضلع حکومت اسلامی و مردم (جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام) نیز می‌توان چند نوع دیدگاه را از یکدیگر تمییز داد و سپس به تبیین دیدگاه مختار براساس مبانی مذکور پرداخت؛ گروه اول دین و دموکراسی را کاملاً در تخالف و تناقض با یکدیگر می‌بینند. این امر از آنجا ناشی می‌شود که مقررات اسلامی از جانب خدا وضع شده است، اما در دموکراسی، مقام واضع مردم هستند (طباطبائی و دیگران، بی‌تا: ۸۵-۸۶). گروه دوم معتقدند برخی از احکام دینی با دموکراسی سازگار و بعضی ناسازگار است، چراکه یکی از لوازم ذاتی دموکراسی چون و چرای مداوم است که ناچار به معارضه با بسیاری از اصول مقدس اسلام می‌شود؛ اما در مورد جنبه‌های سازگار اسلام با دموکراسی گفته می‌شود که اسلام، اصول اساسی فراوانی دارد که آن را در برابر بعضی از این لوازم اخلاقی و قانونی دموکراسی ° و نه جامعه‌شناختی- پذیرا می‌سازد، از جمله هر روشنفکر مسلمان که درصدد تنظیم نظریه‌ای جدید در مورد دموکراسی اسلامی باشد، به‌ویژه با مقایسه‌ی مفاهیم مساوات در اسلام و اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک غرب، قوت قلب می‌یابد. همچنین در این دیدگاه آمده است اگر از دموکراسی، حکومتی مراد است که مخالف دیکتاتوری باشد، اسلام می‌تواند با دموکراسی

سازگار باشد، زیرا در آن، جایی برای حکومت خودکامه‌ی فردی یا گروهی نیست. مبناى تصمیمات و اعمال حکومت اسلامی باید نه هوا و هوس بلکه شریعت باشد (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۲۱-۲۲۴).

گروه دیگر دین و دموکراسی را کاملاً با یکدیگر سازگار می‌دانند. در این دیدگاه بیان شده که بنیادهای دموکراتیک مندرج در جوهره‌ی دین است و دلیلی ندارد که انواع خاصی از دموکراسی را که در جوامع مختلف مثلاً سوسیالیستی یا لیبرالیستی وجود دارد، ملاک تام و تمام دموکراسی قلمداد کنیم. این رویکرد تأکید می‌کند که دموکراسی در هر جامعه‌ای با توجه به تعریفی که از انسان ارائه می‌شود، عینیت می‌یابد و این نگرش، به‌طور مستقیم در تعریف خواست و اراده‌ی ملی تأثیرگذار است. بر همین اساس، دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رهاشده [از قیود مادی] و دموکراسی در غرب یعنی حیوانیت رهاشده [در قیود مادی].^(۲۲)

تقریری دیگر از همگونی و سازگاری دین و دموکراسی را می‌توان از طریق تفکیک دو حوزه‌ی روش و ارزش مطرح کرد. در این دیدگاه، مردم‌سالاری به‌عنوان یک روش و نه نظام مبتنی بر ارزش مطرح می‌شود. دموکراسی، الگویی از نظام سیاسی است که در آن روش رایج در دموکراسی و نهادهای دموکراتیک در مدیریت سیاسی کشور پذیرفته می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴).

در اسلام، ارزش حاکم همان حق است؛ شعار دین و حکومت اسلامی، پیروی از حق است و شعار حکومت‌های بشری و دموکراسی، پیروی از «اکثریت». محور و معیار نظام اسلامی حق است و در این نظام، هر حقی از ذات اقدس الله که حق محض است، سرچشمه می‌گیرد: «الحق من ربك».^(۲۳)

حال در این دستگاه فکری، جایگاه اکثریت را می‌توان در دو مورد ذکر کرد: مورد اول همان مقام «تشخیص حق» (در برابر «تثبیت حق») است؛ یعنی حق را وحی الهی تبیین و تثبیت می‌کند و در مقام اجرای حق، رأی اکثریت کارساز است و گاهی در مواردی که تشخیص حق دشوار باشد و صاحب‌نظران با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، رأی اکثریت معیار است.

منکران وحی و نبوت، با رأی اکثریت، اصل حق را ثابت می‌کنند (رویکرد ارزشی)، زیرا در نظر آنان، حق همان چیزی است که بیشتر مردم به آن رأی بدهند، اما اسلام می‌گوید «حق» آن است که از راه وحی ثابت شده است، ولی در صورت روشن نبودن آن، اگر بیشتر اندیشمندان و عالمان دین گفتند که این مطلب سخن دین است، تشخیص آنان بر تشخیص اقلیت مقدم است.

جایگاه دوم اکثریت در اسلام، مقام عمل و اجراست، به این معنا که رأی اکثریت مردم، در

کارهای اجرایی خودشان معتبر است. مردمی که در بخش قانونگذاری و در حوزه‌ی نبوت و امامت معصوم و در بخش حاکمیت و ولایت و رهبری پذیرای حق هستند، در مسائل اجرایی، تشخیص‌شان حجت است و با حضور و رأی آزادانه و اندیشمندانه، در سرنوشت خود سهیم هستند و برای رفع مشکلات و تأمین نیازهای خود، افرادی را به‌عنوان نماینده انتخاب می‌کنند. بنابراین، در نظام دینی و اسلامی، به دو شکل، رأی اکثریت محترم و معتبر است؛ یکی در مقام اجرا و عمل، و دیگری در مقام تشخیص قانون الهی که از طریق وحی و دین ارائه شده است (رویکرد روشی). کسانی که خود توانایی تشخیص قانون دینی را ندارند، قانون‌شناسان را با رأی اکثریت تعیین می‌کنند و قانون‌شناسان، با رأی اکثریت خود، قانون الهی را می‌شناسند.^(۲۴)

انعکاس این برداشت از جایگاه مردم در موضوع حقوق شهروندی را می‌توان بدین گونه تشریح کرد که ناظر بر رابطه‌ی دولت با مردم، دو مقام «تشخیص حق» و «تعیین مجری حق» از آن شهروندان است. این حقی برای شهروند آگاه و عالم است که در چارچوب‌های مشخص‌شده، به تشخیص حق و مقام مجری آن پردازد.^(۲۵)

به‌علاوه نباید این نکته نیز مغفول بماند که لازمه‌ی تشخیص حق توسط اکثریت مردم و تعیین مجری حق توسط آنان، افزایش سطح آگاهی آنان و رشد یافتن در حوزه‌های مربوطه است. از این‌رو به‌نظر می‌رسد تلاش به‌منظور رشد فکری و سطح آگاهی، می‌تواند به‌عنوان تکلیفی برای شهروند نیز تلقی شود، چراکه رأی و نظر تک‌تک این شهروندان، در تعیین سرنوشت دیگر شهروندان، مؤثر و منشأ اثر خواهد بود. گرفتار نشدن به موبوکراسی یا غوغاسالاری، در دام دماغوژی یا عوام‌فریبی نیفتادن و دیگر آسیب‌های دموکراسی‌های رایج، مستلزم افزایش میزان دانش و بینش عموم مردم است. از سوی دیگر نیز می‌توان به این مسئله نگرینست (طبق برداشت سوم به‌عنوان رویکرد مختار)؛ هنگامی که حکومت اسلامی، مراجعه به آرای عمومی را جزء وظایف دینی و شرعی خود می‌داند و آن را برآمده از مکتب اسلام تلقی می‌کند، افزایش و تعالی بخشیدن به آگاهی‌های عمومی مردم به‌منظور حسن اجرای این امر نیز، خود وظیفه‌ی دیگری بر دوش حکومت اسلامی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان انعکاس آن را در اصول قانون اساسی نیز مشاهده کرد.^(۲۶)

۲-۳. حضور توأمان حق و تکلیف

نظام سیاسی اسلام از آن جهت که خود را موظف به هدایت انسان و سوق دادن او به سوی سعادت و کمال انسانی می‌داند، بیشتر توجه این نظام، معطوف به آن است که دستورالعمل و مسئولیت‌هایی برای انسان مقرر دارد که با انجام آنها به کمال و سعادت دست یابد، اما بیان

حقوقی که مسئولیت‌آور نیست، در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۰۰). نباید از نظر دور داشت که جعل حق برای یک نفر وقتی معنا و مفهوم دارد که دیگران ملزم به رعایت این حق باشند، و گرنه جعل حق، لغو و بیهوده است. «بنابراین، هر کجا حقی برای کسی ثابت گردید، حتماً تکلیفی را برعهده‌ی دیگری به‌همراه خواهد داشت، حق و تکلیف، بین افراد متبادل و متلازم می‌باشد» (منتظری، ۱۳۸۵: ۱۲).

بر این اساس و در تقابل با رویکرد غربی رایج، می‌توان گفت مقدم داشتن «حقوق» بشر بر «تکالیف و مسئولیت‌ها»ی بشری به لحاظ جایگاه‌های مساوی آن دو در فطرت بشری، توجیه‌پذیر نیست، اگر حقوق فرد، ریشه در فطرت انسان دارد، تکلیف نیز جایگاه فطری دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۳۶).

برخی از این دیدگاه سوء برداشت کرده‌اند، به نظر آنان آنچه درون دین یافت می‌شود، فقط تکلیف است و اگر انسان، پایبند به دین باشد، به موجودی تبدیل می‌شود که صرفاً باید تبعیت کند و به تکالیف تعیین‌شده عمل کند (گریس، ۱۳۸۴: ۴۸). به بیان دیگر، در واقع دین، سخن از انتظار از بشر است و نه انتظار از دین، و دین به انتظار بشر و انسان توجهی ندارد (سروش، ۱۳۸۰: ۳۶۵).

این در حالی است که در زبان دین، سخن به‌میان آمدن از تکالیف، بیشتر از حقوق، نباید به حساب غفلت از حقوق وی گذاشته شود. هر سفارشی از جانب خداوند به انسان، بر تأیید و تأکید بر اساسی‌ترین حقوق انسانی مبتنی است و باید‌های دینی، طرق تأمین حقوق؛ و نباید‌ها نشان‌دهنده‌ی موانع و آفات تأمین حقوق واقعی انسان است. تکالیف دینی، مشقت و بار زائدی نیستند که بر دوش فرد گذاشته شده باشد و اگر نگاه و نگرش به دین، هدفدار و نظام‌مند باشد، هیچ چیزی جز حق محض از آن مشاهده نمی‌شود و با این نگاه است که می‌توان گفت همه‌ی تکالیف به حقوق برمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۱).

ترابط حق و تکلیف برای یک شهروند فعال به‌صراحت در بیانات امام خمینی (ره) قابل مشاهده است. ایشان فرمودند: «باید همه شما، همه ما زن و مرد، هر مکلف همان‌طور که باید نماز بخواند همان‌طور باید سرنوشت خودش را تعیین کند» (صحیفه‌ی امام، ۱۳۷۶، ج ۱۵: ۲۸). ایشان در فرازی دیگر در مورد دخالت در سیاست فرمودند: «حرف ما این است که نه روحانی تنها، همه قشرها باید در سیاست دخالت بکنند. سیاست یک اثری نیست که مال دولت باشد یا مال مجلس باشد یا مال افراد خاصی باشد. سیاست معنایش همین وضع آن چیزهایی است که در یک کشوری می‌گذرد از حیث اداره آن کشور، همه اهالی این کشور در این معنا حق دارند. خانم‌ها حق دارند در سیاست دخالت کنند؛ تکلیفشان است، روحانیون حق دارند در سیاست

دخالت بکنند؛ تکلیف آنهاست.» (صحیفه‌ی امام، ۱۳۷۶، ج ۱۰: ۱۵).

بر این اساس، تکلیف دخالت مردم در امور اجتماعی شامل تلاش برای استقرار، بقا و دوام حکومت اسلامی و دیگر تکالیف موجود در نظامات اجتماعی اسلام است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۳۴).

انعکاس تمرکز حقوق شهروندی بر تکالیف را می‌توان در تفاوت این مفهوم با حقوق بشر نیز جست‌وجو کرد:

در تبیین رابطه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروندی برخی با تقسیم حقوق شهروندی به مضیق و موسع؛ قائلند که رابطه‌ی حقوق شهروندی به معنای مضیق با حقوق بشر، تباین؛ و در معنای موسع، تساوی است (قربانزاده، ۱۳۸۵: ۲۹). اما از دیدگاه دیگر به نظر می‌رسد اگرچه این دو از لحاظ مفهومی با یکدیگر متفاوتند، همپوشانی دارند. حقوق بشر حقوق جهانشمول، بنیادین و مطلق است، درحالی‌که حقوق شهروندی مستلزم رابطه‌ی فرد با جامعه‌ی سیاسی و دولت است و در چارچوب دولت محقق می‌شود. بخش عمده‌ی حقوق شهروندی همان حقوق بشر است که ظرف اجرایی معینی پیدا کرده است. در این دیدگاه، تکالیف متقابلی مانند پرداخت مالیات توسط شهروند، موضوعیت دارد. بنابراین حقوق بشر بیشتر به حقوق توجه دارد، در صورتی‌که حقوق شهروندی به تکالیف و مسئولیت‌ها نیز توجه دارد (امیرارجمند، ۱۳۸۵: ۱۰).

در مقام مشابه‌سازی این رویکرد با دیدگاه‌های نظری رایج، سنت نظری «جمهوری شهروندی» قرابت بیشتری دارد.

می‌توان بین دو سنت عمده‌ی شهروندی، که هر کدام ابعاد متفاوتی از حقوق و تعهدات را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند، تمایز قائل شد؛ اولی سنت لیبرال است و دیگری سنت جمهوری شهروندی. شهروندی لیبرال به لحاظ سنتی بر حقوق افراد مانند حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی تمرکز می‌یابد. اعتقاد عمومی مبین آن است که در این سنت بر حقوق، تأکید بیشتری به نسبت تکالیف شهروندان و مسئولیت‌های آنان می‌شود. در مقابل باید از سنت جمهوری سخن گفت که در آن، تعهدات و فضایل مدنی اهمیت ویژه‌ای دارد. ریشه‌های سنت جمهوری را در غرب از اسپارت و آتن باستان و نوشته‌های ارسطو گرفته تا تفکرات ماکیاول، روسو و متفکرانی چون هگل و توکویل می‌توان ردگیری کرد. در این سنت، فضیلت خدمت به جامعه بیش از هر چیزی در کانون توجه است. از همین رو، جانوسکی معتقد است نظریه‌ی شهروندی باید از ابتدا ابزارهایی را برای تبیین، توسعه و توازن «حقوق» و «تعهدات» عمومی در جوامع مختلف در اختیار انسان بگذارد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۶۳).

نتیجه‌گیری

این پژوهش دربردارنده‌ی دو محور کلی «سلبی» و «ایجابی» است. در محور سلبی، نکته این است که آیا با توجه به اشکالات و انتقادات جدی وارد بر مدل دولت-ملت، این الگو می‌تواند معیار ما برای ترسیم حقوق شهروندی باشد؟ به نظر می‌رسد با اشکالات و آسیب‌هایی چون دماغوژی یا عوام‌فریبی، برابر دانستن اشخاص خبره و عالم با افراد عادی، تبدیل دموکراسی به موبوکراسی یا غوغاسالاری و در نتیجه عدم تحقق ماهیت دموکراسی به معنای همه‌سالاری و... می‌توان گفت نه تنها قرائت لیبرالیستی رایج، قابل پذیرش نبوده و قائل شدن چنین جایگاهی برای مردم، با واقعیت‌های اجتماعی، سازگار نیست، بلکه بالاتر و مهم‌تر، مبانی آن با اصول نظام حقوقی اسلامی نیز مغایرت جدی دارد و نمی‌تواند الگوی تدوین حقوق شهروندی برای ما قرار گیرد.

چنانکه ذکر شد، کارآمد نبودن این مدل، به حدی است که متفکران غربی، حقوق شهروندی برآمده از آن را سازگار با مردمی بی‌حال-کسانی که تمایلی به شرکت در فرایند دموکراسی ندارند- می‌دانند و از آن افراد به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع آزادی یاد می‌کنند. آنها حتی اشاره دارند که در سنت جمهوری خواهی مدنی که با ارسطو آغاز می‌شود، برای به‌وجود آمدن دموکراسی به شهروندان فعال نیاز است تا آنها قدرت را در دست گیرند، اما رهاورد مدل دولت-ملت، چیزی جز همان «شهروند بی‌خیال» به جای «شهروند فعال» نیست. بنابراین باید به دنبال الگویی استنباطی از نظام حقوقی خود باشیم که آن را برای طراحی ابعاد مختلف حقوقی و قانونی، به‌ویژه حقوق شهروندی به‌کار بندیم (بخش ایجابی).

در پژوهش پیش رو، این مدل، با عنوان الگوی «خداوند-دولت-ملت» بیان شده است که از حیث مبانی، ماهیت و آثار، تفاوت‌های جدی با مدل پیشین دارد. در رابطه‌ی بین خداوند-دولت، ابتدای این مدل بر مشروعیت‌بخشی الهی بر تمامی حقوق از جمله حق حاکمیت است و در نتیجه حاکم اسلامی، مشروعیت قدرت خود را ناشی از صفات لازم برای مدیریت و رعایت دستورهای الهی می‌داند. این امر، موجب نظارت درونی بر حاکم اسلامی در راستای انجام وظایف و رعایت تمامی حقوق، به‌ویژه حقوق شهروندان خواهد بود. ناظر بر رابطه‌ی دو ضلع دولت-ملت نیز جایگاه واقعی مردم در امر حکومت را باید در دو حوزه‌ی «تشخیص حق» و «تعیین مجری آن» جست‌وجو کرد؛ که می‌تواند از دو روش مستقیم یا غیرمستقیم پیروی کند. این دو، حقوقی است که ذیل حقوق شهروندی جای می‌گیرند و برآمده از

نظام فکری اسلامی است. نکته‌ی مذکور، منشأ ایجاد تکالیف دیگری از جمله تکلیف مردم به تعالی بخشیدن به دانش و بینش خود به منظور انجام این نقش خطیر و دیگری، تکلیف حکومت به بسترسازی برای افزایش آگاهی عمومی جامعه است. چنانکه پیداست، در نظام حقوق شهروندی اسلامی (برخلاف قرائت لیبرالی آن) سخن از فردگرایی، حق‌محوری، تکلیف‌گریزی و در نتیجه شهروند بی‌خیال در میان نیست؛ حقوق شهروند در یک نظام حق و تکلیف توأمان، طراحی شده و طبعاً پدیدآورنده‌ی شهروند فعال و مسئول و در عین حال ذی‌حق، خواهد بود.

تلاش به منظور تحقق و بقای نظام اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر، پرداخت وجوهات شرعی و احکامی از این دست همگی نشان‌دهنده‌ی تفاوت مبنایی نقش مردم در حکومت در موضوع حقوق شهروندی است که باید در بررسی حقوق شهروندی مورد بازخوانی قرار گیرد. در نهایت تعریف پیش‌گفته در مورد حقوق شهروندی، تأیید می‌شود، بدین ترتیب که «حقوق شهروندی مجموعه‌ی وسیعی از حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که در کنار آن تکالیف و وظایف شهروندان را در قبال دولت و جامعه، مورد توجه قرار می‌دهد.»

یادداشت‌ها

۱. قاضی شریعت‌پناهی، محمد (۱۳۸۲)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: نشر میزان، ص ۵۹. لیدمان، لون اریک (۱۳۸۴)، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه‌ی سعید مقدم، نشر اختران، چ دوم، ص ۱۸۰. بشیریه، حسین (۱۳۸۵)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نشر نگاه معاصر، چ ششم، ص ۲۶۵. با وجود این موارد، کلمه‌ی شهروند در فرهنگ‌نامه‌های عمومی مانند معین یا عمید و نیز در ترمینولوژی حقوق (دکتر محمد جعفر لنگرودی) تعریف نشده و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز از کلمه‌ی شهروند استفاده نکرده است.
۲. دو سنت عمده‌ی شهروندی که هر کدام ابعاد متفاوتی از حقوق و تعهدات را در مرکز توجه خود قرار می‌دهند عبارتند از «سنت لیبرال شهروندی» و «سنت جمهوری شهروندی». ابعاد هر یک از این دو به تناسب بحث، در مقاله بررسی خواهد شد. برای مطالعه‌ی بیشتر، ر.ک: ربانی خوراسگانی، علی و کیانپور، مسعود (۱۳۸۶)، «مکاتب علمی و دیدگاه‌های نظری در باب حقوق شهروندی»، مقالات برگزیده‌ی همایش حقوق شهروندی ویژه‌ی بزرگداشت هفته‌ی قوه‌ی قضائیه، تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات، ص ۱۱.
۳. منظور از دموکراسی لیبرالی در این نوشتار، همان قرائت لیبرالیستی از مفهوم دموکراسی در برابر قرائت اسلامی از آن است.
۴. ر.ک: آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، *دانشنامه‌ی سیاسی*، تهران: انتشارات گلشن، چ هشتم. برای مطالعه‌ی تبارشناسی، انواع الگوها و مدل‌های دموکراسی، ر.ک: تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۵)، *دین و بنیادهای دموکراتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، صص ۲۳-۷۰.
5. Demagogie
۶. ر.ک: عنایت، حمید (۱۳۷۷)، *بنیاد فلسفه‌ی سیاسی غرب*، تهران: انتشارات زمستان، چ چهارم، ص ۴۲.
7. Majority
8. Qualified majority rule
۹. برای مطالعه‌ی بیشتر این موضوع ر.ک: کاتوزیان، همایون (۱۳۷۲)، *استبداد دموکراسی*، تهران: نشر مرکز.
10. Mobocracy

۱۱. به نقل از براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۳)، *شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات ملی، تمدن ایرانی، ص ۴۱.
۱۲. به نقل از براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۳)، *شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات ملی، تمدن ایرانی، ص ۴۱.
۱۳. به نقل از ربانی خوراسگانی، علی و کیانپور، مسعود (۱۳۸۶)، «مکاتب علمی و دیدگاه‌های نظری در باب حقوق شهروندی»، مقالات برگزیده‌ی همایش حقوق شهروندی ویژه‌ی بزرگداشت هفته‌ی قوه‌ی قضائیه، تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات، ص ۱۱.
۱۴. به نقل از ربانی خوراسگانی، علی و کیانپور، مسعود (۱۳۸۶)، «مکاتب علمی و دیدگاه‌های نظری در باب حقوق شهروندی»، مقالات برگزیده‌ی همایش حقوق شهروندی ویژه‌ی بزرگداشت هفته‌ی قوه‌ی قضائیه، تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات، ص ۱۱.
۱۵. ر.ک: فالکس، کیث (۱۳۸۱)، *شهروندی*، ترجمه‌ی محمدتقی دلفروز، تهران: کویر، صص ۷۱-۵۰ و براتعلی پور، مهدی، (۱۳۸۳)، *شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات ملی، تمدن ایرانی، صص ۱۳۶-۱۷۰.
۱۶. یوسف: ۴۰.
۱۷. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، «اسلام، مدیریت و ارزش‌ها»، *بولتن اندیشه*، ش ۵.
- 18. Self autormous.**
۱۹. به‌منظور مطالعه‌ی انسان‌شناسی مدنظر اسلام به نحو مبسوط، ر.ک: مطهری، مرتضی (بی تا) *انسان در قرآن*، تهران: صدرا.
۲۰. قرآن کریم هرچند در مواردی ارزش عقل را بازگو می‌کند، در مواردی دیگر، آن را برای هدایت بشر کافی نمی‌داند و وجود وحی را نیز ضروری می‌داند. «رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجه بعد الرسل و کان الله عزیزاً حکیماً» جوادی آملی (آیت‌الله)، عبدالله (۱۳۷۹)، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت*، قم: اسراء، صص ۶۰-۶۱.
۲۱. ر.ک: امام خمینی (ره) (۱۳۷۷)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ولایی، عیسی (۱۳۷۷)، *مبانی سیاست در اسلام*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (بی تا)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: صدرا، ص ۱۰۶ و حسینی قائم مقامی، سید عباس (۱۳۷۹)، *قدرت و مشروعیت*، تهران: سوره‌ی مهر، صص ۴۴۶-۴۴۹. برای آشنایی بیشتر با رویکردهای مختلف در مورد نسبت دموکراسی و دین، ر.ک: تقوی،

- سید محمدناصر (۱۳۸۵)، دین و بنیادهای دموکراتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، چ اول، صص ۱۳۹-۱۴۴.
۲۳. هود (ع): ۱۷.
۲۴. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم: نشر اسراء، ذیل بحث جایگاه «اکثریت» در نظام اسلامی.
۲۵. بی‌گمان در جوامع متکی بر مبانی اعتقادی و دینی، پیش‌فرض مطابقت و به‌عبارت دیگر عدم مغایرت مصوبه‌ی اکثریت مردم با مبانی اعتقادی و اخلاقی از ضروریات امر است و بدیهی است که پذیرش این امر نیز به مفهوم آن است که دموکراسی به مفهوم مطلق نیست، بلکه در محدوده و چارچوب ضوابط شرعی و اخلاقی قرار خواهد گرفت.
۲۶. برای مثال در اصل سوم قانون اساسی آمده است: دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه‌ی امکانات خود را برای امور زیر به‌کار برد: ۱. ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه‌ی مظاهر فساد و تباهی؛ ۲. بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه‌ی زمینه‌ها با استفاده‌ی صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر؛ ۳. آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح، و تسهیل و تعمیم آموزش عالی؛ ۴. تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

قرآن کریم

- آشوری، داریوش (۱۳۸۱)، *دانشنامه‌ی سیاسی*، تهران: انتشارات گلشن، چ هشتم.
- امیر ارجمند، اردشیر، *روزنامه‌ی اعتماد ملی*، ۱۳۸۵/۷/۱.
- بشیری، حسین (۱۳۸۵)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران: نشر نگاه معاصر، چ هشتم.
- بشیری، حسین (۱۳۸۰)، *درس‌های دموکراسی برای همه*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر، چ اول.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۳)، *شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- پازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۷۰)، *مکتب‌های سیاسی، نظریات سیاسی فلاسفه‌ی غرب*، تهران: انتشارات اقبال با همکاری انتشارات فرانکلین، چ اول.
- تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۵)، *دین و بنیادهای دموکراتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- تان، سورهون (۱۳۸۶)، *چالش‌های شهروندی - تعلق گروهی و هویت فرهنگی در عصر جهانی*، تلخیص و ترجمه‌ی: حسین حسینی، تهران: نشر مرکز ملی مطالعات جهانی شدن، چ اول.
- جوادی آملی (آیت‌الله)، عبدالله (۱۳۸۸)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: نشر اسراء، چ نهم.
- جوادی آملی (آیت‌الله)، عبدالله (۱۳۷۹)، *ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت*، قم: نشر اسراء.
- حسینی قائم مقامی، سید عباس (۱۳۷۹)، *قدرت و مشروعیت*، تهران: سوره‌ی مهر.
- خمینی (آیت‌الله)، روح‌الله (۱۳۷۴)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی (آیت‌الله)، روح‌الله (۱۳۷۶)، *صحیفه‌ی امام*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۱۵.
- ربانی خوراسگانی، علی؛ کیانپور، مسعود (۱۳۸۶)، «مکاتب علمی و دیدگاه‌های نظری در باب حقوق شهروندی»، *مقالات برگزیده‌ی همایش حقوق شهروندی ویژه‌ی بزرگداشت هفته‌ی قوه‌ی قضائیه*، تهران: مرکز مطبوعات و انتشارات.

- مایکل، ساندل (۱۳۷۴)، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، *آیین شهریاری و دینداری*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- طباطبائی، سید محمدحسین و دیگران (بی‌تا)، *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چ دوم.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، *مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، تهران: انتشارات مجد.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵)، *اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، چ دوم.
- عنایت، حمید (۱۳۷۷)، *بنیاد فلسفه‌ی سیاسی غرب*، تهران: انتشارات زمستان، چ چهارم.
- فالکس، کیث (۱۳۸۱)، *شهروندی*، ترجمه‌ی محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- قربانزاده، حسین (۱۳۸۵)، *حفظ حقوق شهروندی در پرتو اصول حاکم بر دادرسی منصفانه*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه امام صادق (ع).
- قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل (۱۳۸۲)، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: نشر میزان.
- کارل کوهن (۱۳۷۳)، *دموکراسی*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات خوارزمی، چ اول.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۲)، *استبداد دموکراسی*، تهران: نشر مرکز.
- کلایمرودی، کارلتون و ... (۱۳۵۱)، *آشنایی با علم سیاست*، ترجمه‌ی بهرام ملکوتی، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
- کاستلز و دیوید سون، آلیستر (۱۳۸۲)، *مهاجرت و شهروندی*، ترجمه‌ی فرامرز تقی‌لو، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی.
- گریس، چنگ (۱۳۸۴)، *مبانی نظری حقوق بشر*، در مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، بی‌نام، مترجم، قم: دانشگاه مفید.
- لیدمان، لون اریک (۱۳۸۴)، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*، ترجمه‌ی سعید مقدم، تهران: نشر اختران، چ دوم.
- لوین اندرو (۱۳۸۰)، *طرح و نقد نظریه‌ی دموکراسی لیبرال*، ترجمه‌ی دکتر سعید زیبا کلام، تهران: سمت، چ اول.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: صدرا.

- مطهری مرتضی (بی تا)، انسان در قرآن، قم: صدرا.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۸)، نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- معصومی زارع، هادی (۱۳۸۸)، «انتخابات در نظام مردم‌سالاری دینی در نگاه مقام معظم رهبری»، ماهنامه‌ی آموزشی اطلاع‌رسانی معارف، ش ۶۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، نظریه‌ی حقوقی اسلام، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۳، ج ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، «اسلام، مدیریت و ارزش‌ها»، بولتن اندیشه، ش ۵.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۵)، رساله‌ی حقوق، تهران: انتشارات سرایی، چ ۴.
- نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۹)، فلسفه‌ی سیاسی اسلام، قم: انتشارات مؤسسه‌ی امام خمینی (ره)، چ دوم.
- نجفی اسفاد، مرتضی؛ محسنی، فرید (۱۳۸۲)، «حکومت مردمی و مردمی بودن حکومت»، دیدگاه‌های حقوق قضایی، ش ۳۰ و ۳۱.
- ولایی، عیسی (۱۳۷۷)، مبانی سیاست در اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ب) لاتین

- Rawl (1971), **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, M. (1982), **Liberalism and the limits of justice**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, J.(1988), in Rirzard , G.(EDS.). 2005. **Encyclopedia of SOCIAL THEORY**, Landman and Foweraker (1997), in Rirzer, G.(EDS.). 2005. **Encyclopedia of SOCIAL THEORY**.
- Sartori, G. (1987), **The theory of Democracy revisited**, NJ: Chatham House.