

## حق بر مصلحت؛

# چالشی میان حقوق بشر و حقوق شهروندی

محمدجواد جاوید، \*مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی\*\*

تاریخ پذیرش ۱۳۹۲/۱۰/۱۷

تاریخ دریافت ۱۳۹۱/۹/۸

مصلحت، ناظر به منفعتی است که لزوماً از مسیر معمول قانونی عاید فرد یا جمع نمی‌شود. از سوی دیگر عدم رعایت این حق نیز ممکن است صدمات جدی به سایر حقوق بنیادین فردی یا جمعی وارد آورد. از این منظر می‌توان چنین فرض کرد که حق بر مصلحت حقی ثانوی است که جنس حمایتی از حقوق اولیه را در وضعیت فردی و اجتماعی داراست. با توجه به این مفروض، فرضیه مقاله حاضر به دنبال اثبات این گزاره است که اساساً مصلحت در مقیاس شایع آن در حقوق عمومی و سیاسی، حقی به‌طور کامل شهروندی محسوب می‌شود تا حقی بشری. در نتیجه این حق به‌عنوان حقی ثانوی، موقت، متغیر و در نهایت سیال و نسبی پذیر است. هدف آن نیز مانع شدن از تهدید تام و تعطیلی حقوق عامه شهروندان در جامعه است. طبیعی است که وضع و اعمال چنین حقی مبتنی بر مصلحت، در وضع جمعی بر وضعیت حقوق بشری فرد، محدودیت‌زا باشد.

**کلیدواژه‌ها:** مصلحت؛ حقوق بشر؛ حقوق شهروندی؛ نسبییت؛ اسلام؛ قانون

\* دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران؛ Email: univiran@yahoo.com

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)؛

Email: m.shafizadeh@isu.ac.ir

فصلنامه مجلس و راهبرد، سال بیست‌ویکم، شماره هفتادوهفت، بهار ۱۳۹۳

## مقدمه

همان طوری که مصلحت نقش بسزایی در جعل احکام شرعی دارد به نحوی که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند، در وضع قانون نیز به همین منوال است به خصوص در زمینه احکام حکومتی که مصلحت‌اندیشی نقش بسزایی دارد و حاکم اسلامی در این چارچوب قوانین وضع می‌کند به این معنا که بایستی مبنای احکام عمومی (حکومتی) را مصالح عمومی جامعه دانست؛ البته باید توجه داشت که جعل این احکام علاوه بر اینکه مصالح عمومی جامعه را در نظر دارد، نباید مصالح و مفاسد کلی مورد نظر شارع را نیز نادیده بگیرد (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۸۳؛ گرجی، ۱۴۲۱: ۳۰۳)؛ زیرا مصلحت نظام اسلامی چه در بعد فردی و یا جمعی افراد جامعه رابطه مستقیم با حفظ نظام اسلامی دارد که برای اجرای قوانین دین است. حال که بسیاری از منافع جامعه مدنی لزوماً از طریق معمول قانونی و حقوقی عاید عامه افراد جامعه نمی‌شود و در این بین ممکن است، عدم رعایت مصلحت جامعه عامه صدمات جدی و جبران‌ناپذیری به سایر حقوق بنیادین فردی یا جمعی وارد آورد تا جایی که نظام حقوقی و سیاسی حاکم بر آن جامعه از بین برود. بروز این مهم به حدی است که برخی حتی در زمینه اجتهاد بر این عقیده‌اند که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها به معنای اعلم بودن در علوم معهود کافی نیست و همچنین توانایی تشخیص مصلحت جامعه در مسائل اجتماعی و حکومتی را برای به دست گرفتن زمام امور جامعه ضروری می‌دانند (صحیفه امام، ۱۳۸۶، ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۷).

البته ذکر این نکته لازم است که احکام مصلحتی و چه بسیاری از احکام حکومتی از زمره احکام ثانویه و به واسطه وصف اضطرار و ضرورتی که ایجاد شده است، وضع می‌گردد تا جامعه به حیات خود ادامه دهد و از شرایط اضطراری گذر نماید، با این تفاوت که ملاک احکام حکومتی مصالح و مفاسد جامعه است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۲۰؛ موسوی خلیلی، ۱۴۲۲: ۳۲۶؛ رحمانی، ۱۳۸۰: ۱۱۹). برخی این گونه استدلال کرده‌اند که احکام الزامی‌ای که شهید صدر در نظریه منطقه‌الفراغ خود مطرح کرده‌اند، همین احکام

ثانویه است (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۴۰). در نهایت با گذر از شرایط اضطراری نیز به علت تغییر موضوع این احکام، اجرای آنها متوقف می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۴۸۶) در این بین مرجع تشخیص‌دهنده و اعمال‌کننده این گونه قوانین در جامعه، حکومت است که نماینده عموم افراد جامعه در جهت اداره کردن امور عمومی است.

### ۱. طرح مسئله

در تعارضی که بین مصلحت جامعه مدنی با حقوق بشر به معنای همان حقوقی که مبتنی بر طبیعت هر فرد انسانی، صرف نظر از نژاد، ملیت، تابعیت، دین و زبان و... در جامعه مطرح می‌شود، باید ذکر کرد که مصلحت با جزئی از حقوق بشر به نام حقوق شهروندی مرتبط می‌شود. حقوق شهروندی در واقع حقوقی است که تابع حقوق بشر در مقیاس ملی است؛ نه حقوق بشری که ناظر به حقوق هر فرد انسانی است و در نتیجه در دل یک کشور، به واسطه به رسمیت شناخته شدن آن از سوی قانونگذار در جهت اجرای عدالت برای همگان و به نفع عموم قانون تلقی می‌شود؛ یعنی «حقوق شهروندی» در مقایسه با «حقوق بشر» به مثابه قرار گرفتن «حقوق وضعی» در مقابل «حقوق طبیعی» است.

همچنین بخشی از حقوق اساسی قانونی، در برابر حقوق بشری و اخلاقی که برخلاف این دو رنگ ملی یافته است. به این معنا که علاوه بر بنا شدن بر حقوق بشر به عنوان حقوق حداقلی انسان و قدرت محدودکنندگی حقوق طبیعی (و بشری) شهروندان، بنا به مصالح و منافع جامعه مدنی، می‌تواند حقوق حداکثری را نیز با رعایت مصالح و منافع عمومی افراد جامعه برای شهروندانی خاص و به صورت موقت به رسمیت بشناسد. به طوری که این سری از حقوق برخلاف حقوق بشر «نسبیت پذیر» است و به همین علت هر گاه سخن از «مصلحت» و «حقوق بشر» در جامعه مدنی می‌شود در واقع ناظر به این بخش از حقوق بشر است که درون یک جامعه مدنی ذیل یک حکومت خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود گرفته است و آنچه ضامن مصلحت افراد است، در دست خود آنان می‌باشد ولی اموری که

مربوط به مصلحت جامعه است، به حاکم خود واگذار کرده‌اند (مؤمن، ۱۳۷۵: ۸۸)؛ بنابراین باید گفت حقوق شهروندی و مدنی برحسب مصالح جامعه مدنی قابلیت «نسبیت پذیری» دارد و در واقع این سری از حقوق ناظر به مصالح جامعه مدنی برای ادامه حیات خود است؛ یعنی اجرای عدالت برای همگان و به نفع عموم مدنظر است نه آن قسمت از حقوق بشری که ناظر به حیطه فردی افراد جامعه است تا این گونه استدلال شود که مصلحت عمومی ناقض حقوق بشر است. بنابراین، سؤال اصلی این است که چگونه می‌توان حق بر مصلحت از منظر حقوق عمومی و سیاسی را به‌عنوان حقی ناظر به حقوق شهروندی توضیح داد؟ در پاسخ می‌توان فرضیه این نوشتار را این گونه مطرح کرد که «حق بر مصلحت از زمره حقوق ثانویه و ناظر به حمایت از حقوق اولیه در وضعیت فردی و اجتماعی اشخاص در جامعه است و اساساً مصلحت در مقیاس گسترده آن که ناظر به حقوق و مصالح عامه می‌باشد، یعنی حقی به‌طور کامل شهروندی است؛ در نتیجه حقی ثانوی، موقت، متغیر و در نهایت سیال و نسبیت‌پذیر است». برای تبیین و اثبات فرضیه نوشتار، سعی شده است تا مباحث این نوشتار با رویکردی توصیفی - تحلیلی به صورت گزیده از مفهوم مصلحت، حقوق بشر و حقوق شهروندی و تعامل مصلحت با حقوق شهروندی پرداخته شود؛ چراکه بدون توضیحی مقدماتی از مفهوم حق و مصلحت فهم جهت آن چندان مقدور نیست.

## ۲. مصلحت و حقوق

### ۲-۱. مفهوم مصلحت از منظر علوم سیاسی و حقوق

مفهوم مصلحت بر وزن و معنای «منفعت» است؛ یعنی هر امری که در آن خیر و منفعت و صلاحی باشد و مفرد «مصالح» است و در مقابل «مفسده» قرار می‌گیرد (مفری فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۵؛ طریحی، ۴۱۶، ج ۲: ۳۸۶؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲: ۱۸۵۶۶) و البته برخی دیگر آن را این گونه تعریف کرده‌اند: «آنچه که صلاح و سود شخص یا گروهی در آن باشد» (معین، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۱۷۶) به هر حال این تعاریف ما را بی‌نیاز از بررسی معانی سیاسی و حقوقی

آن نمی‌کند. به همین سبب لازم است که این واژه را از این لحاظ مورد موشکافی قرار دهیم. برخی در بیان مفهوم مصلحت در حیطه علوم سیاسی بیان کرده‌اند که عبارت است از اقدام در راستای افزایش امکانات برای دستیابی به مقصد عمومی یا به عبارتی در شکل جمعی، منظور مصلحت‌هایی است که افراد به علت عضویت در جامعه سیاسی واجد آن می‌شوند (معینی علمداری، ۱۳۷۸: ۱۹۵).

این مفهوم سبب شده است تا حکومت‌ها براساس همین منطق مصلحت خود را مشروع تلقی نمایند و باقی ماندن قدرت را مصلحت‌اندیشی توجیه کنند؛ مصلحتی که دیگر در خدمت عموم افراد جامعه نیست بلکه در خدمت فرد یا گروهی خاص قرار می‌گیرد و همین امر سبب شده است که مصلحت امری صرفاً سیاسی تلقی شود؛ زیرا با این طرز فکری که دولت بایستی برای استمرار خود اقتدار پیشه کند و همچنین عملاً در دنیای امروز ارزش سیاست در میزان کارایی و قدرت آن در میزان نفوذ آن خلاصه می‌شود، هدف وسیله را به خوبی توجیه می‌کند در حالی که مصلحت مشروع در شرایط اضطرار ایجاد می‌شود و امری موقتی است (جاوید، ۱۳۸۸: ۴). لذا نباید به عنوان اصلی تبدیل به ابزاری در دست حکومت‌ها گردد تا دائماً به نحو مستمر بدان تمسک جویند.

با توجه به اینکه در جامعه اسلامی، قوانین الهی و دینی اصالت دارد نه خواست اکثریت<sup>۱</sup> برخی با توجه به این که منشأ مشروعیت حکومت و سیاست ناشی از اعتقادات دینی و آداب مذهبی است، پنداشته‌اند که حکومت اسلامی نمی‌تواند به مصالح عمومی که خواست اکثریت است، پاسخ دهد و درک اسلامی را با مبانی سیاست دمکراتیک متفاوت و متناقض دانسته‌اند (هانزینگتون، ۱۳۷۳: ۳۳۶)؛ زیرا با توجه به آن چه که بیان شد، تنها چیزی که اصالت دارد، اصول شریعت است و مصالح عامه فاقد هرگونه اعتباری است

۱. آیات فراوانی در قرآن صراحت بر این امر دارد که تصمیم اکثریت فاقد اصالت و اعتبار الهی است. برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره نمود: «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس: ۵۵)، «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يُسْمِعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

در حالی که باید اذعان داشت در جامعه اسلامی خواسته‌های طبیعی شهروندان در حوزه حقوق بشر انکارناپذیر است و هیچ حکومتی نمی‌تواند به بهانه سلوک دینی یا سبک سیاسی به انکار یا امتناع این حقوق پردازد.

اساساً یکی از محک‌های سلامت هر حکومتی، میزان انطباق آن با قوانین طبیعی و توان پاسخگویی به حقوق طبیعی شهروندان است؛ حقوقی که همسو با حقوق مندرج در شریعت است. از این منظر مراد از اصالت یا عدم آن در مقام حقوق بشر نیست بلکه در مقام و مقیاس آن با مصالح عامه است که می‌توان یکی را مهم‌تر در نتیجه ضروری‌تر برای کمال یا دوام جامعه دانست. بنابراین با توجه به معنای لغوی «مصلحت» می‌توان گفت «عملی است که دارای دو ویژگی است: اولاً؛ خوب و مطلوب بوده و ثانیاً؛ انجام آن شایسته فاعل آن می‌باشد» (افتخاری، ۱۳۸۴ الف: ۱۲).

همچنین، با توجه به مبانی نظری که در زمینه نظام اسلامی و منافع و مصالح عامه مطرح شده است باید گفت که «جریان قدرت در اندیشه امام (ره) بر مبنای «جمع بین مصالح واقعی و مصالح عمومی» قرار دارد و در صورت بی‌توجهی به هریک از این دو رکن، مشروعیت قدرت محقق نمی‌شود» (همان، ۱۳۸۴ ب: ۴۳۷).

مفهوم مصطلح «مصلحت» در حقوق تنها فراهم کردن زمینه سعادت عامه به واسطه دولتی مشروع و برخاسته از عامه مردم می‌باشد که نماد عقل عمومی است و فقط به دنبال تأمین منافع عامه از مسیر قانونگذاری است که مقننین آن نمایندگان عامه هستند و گاه برای گریز از شرایط اضطرار به نفع عامه، برای مدت موقت قانون وضع می‌کنند تا پس از سپری شدن دوران بحران، جامعه شرایط طبیعی خود را دارا شود و اولویت‌های حقوق شهروندی را براساس قانون پیگیری نماید (جاوید، ۱۳۸۷: ۶۵ و ۶۶)؛ زیرا ادامه چنین وضعیتی به معنای نزدیک شدن به وضعیتی غیرحقوقی است که دیگر تأمین‌کننده سعادت عامه نیست، بنابراین، چنین مصلحتی را مطرود می‌دانیم؛ چرا که در اختیار تأمین

منافع فرد یا گروه خاصی قرار گرفته است. از این رو هابز<sup>۱</sup> معتقد است که انسان‌ها ناچارند به سوی قانونمندی پیش روند، هر چند آن قانون را خود به وجود نیاورده باشند، ولی چون به آنها امنیت را باز می‌گرداند و در آن بقای خود و جامعه را می‌بینند، عقلاً گریزی از آن ندارند (هابز، ۲۰۰۰) و در صورت عدم رعایت آن از جانب همگان، همگان آسیب می‌بینند (کانت<sup>۲</sup>، ۱۹۶۴: ۳۷).

بنابراین باید گفت، منظور مصلحت در حقوق، تأکید بر مصلحت عموم افراد جامعه است؛ بنابراین از سویی مصلحت مورد بحث در حقوق به صورت مصلحت عمومی پدیدار شده و از سوی دیگر به عنوان اصلی مقبول و معقول در تمام انواع حکومت‌های بشری از طریق مجاری مشروع جلوه‌گری می‌کند و به این واسطه است که حکمرانان در مقابل عامه دارای حقی به نام «حق مصلحت‌سنجی» در تأمین و تضمین حقوق شهروندی می‌شوند؛ زیرا در این صورت است که مصلحت موقت منجر به احقاق حق عمومی می‌گردد و مصلحت حقوق انسانی فرد و اجتماع نادیده گرفته نشده است.

به هر حال واژه «مصلحت» در ادبیات حقوقی کنونی استدلالی است که بر پایه آن حکومت به توجیه عملکرد خود در ارتباط با قانون و اخلاق عمومی می‌پردازد؛<sup>۳</sup> زیرا تلقی عموم این است که حکومت به دنبال مبنایی مشروع برای تخلفات خود از رویه‌های معمول است. این در حالی است که گاه مصالح محرمانه‌ای مانع بیان علت اقدامات به ظاهر متخلفانه دولت است. بنابراین مصلحت رایج در حقوق، دارای مفهوم متفاوت از مفهوم مصطلح در علوم سیاسی است؛ زیرا آن چه که در حقوق از مصلحت مورد نظر است، اعمال اقتدار در اختیار و اعمال موقتی قدرتی است که حکومت به نفع عامه مردم جامعه در

1. Hobbes

2. Kant

۳. باید توجه کرد این امر به معنای عرفی شدن حقوق دینی در طول زمان نیست، آن‌گونه که در برخی از نوشته‌ها آمده است (صالح‌پور، ۱۳۷۴) و همچنین به معنای بی‌اعتنایی به اصل مصلحت در مبانی شریعت نیست، بلکه صرفاً بحث اشتراک ادله دینی و عرفی در مقوله‌های حقوقی در سطح عمومی است.

برهه‌ای خاص به منظور کسب سود و منفعت جامعه اعمال می‌کند (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۰).  
گفتنی است منظور ما از «مصلحت» در این نوشتار معنای حقوقی آن است.

## ۲-۲. ابعاد مصلحت

برای مصلحت از سوی اندیشمندان به لحاظ نوع اعتباری آن تقسیم‌بندی‌های مختلف شده است. در یک تقسیم‌بندی مصلحت را می‌تواند از حیث دامنه و گستره تأثیر آن در دو بُعد فردی و جمعی تقسیم کرد که در این تقسیم‌بندی، مصلحت و منفعت فرد در مقابل جامعه قرار می‌گیرد که با توجه به زمان کنونی، منظور از جامعه بشری و یا مدنی است.

### ۱-۲-۲. بُعد فردی اسلام

با توجه به این که ملاک احکام شریعت مقدس اسلام تابع مصالح و مفاسد واقعی موضوع خود است (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۹-۲۶) باید متذکر شد که افراد انسانی برحسب غریزه و فطرت خود همیشه بر آن‌اند تا منافع خود را حاصل کنند که خواه کسب این منفعت برای خود فرد است و یا این که به صورت نوعی و جمعی است. البته باید توجه داشت که افراد انسانی در سایه تأمین منافع و مصالح خود است که به تکامل می‌رسند و این همان هدف شریعت اسلام است که در قوانین خود آن را ملحوظ داشته و پایه تمامی احکام شرع محسوب شده است (محمدی، ۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۲۷)؛ بنابراین باید گفت که مبنای احکام اسلامی مصالح و منافع دنیوی و اخروی انسان است و به همین سبب چیزی مصلحت است که به سود دنیا و آخرت انسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۶۶) در حالی که در مکاتب مادی گرا کسب منافع دنیوی هدف اصلی قرار گرفته است. البته باید توجه کرد که منظور از مصلحت در احکام شرع این نیست که مبتنی بر نفع مطلق و یا ضرر مطلق باشند؛ یعنی احکام بسیار کمی دارای مصلحت و مفسده صرف هستند؛ زیرا ممکن است حکمی از جهتی دارای مصلحت و از جهتی دارای مفسدت باشد (حسن‌پور، ۱۳۷۷: ۸). بنابراین معتقدیم، مصلحتی مورد نظر شارع است که در مقایسه با مفسده، عادتاً غلبه دارد و امر



شارع مقدس برای تحصیل آن منظور شده است و اگر مفسده نیز به دنبال داشته باشد، امر به آن مورد نظر نبوده است و همچنین اگر جانب مفسده غلبه داشته باشد، امر به منظور رفع آن مفسده است (ریسونی، ۱۳۷۶: ۳۰۵).

با توجه به این که هدف کلیه احکام شرعی حفظ منافع دنیوی و اخروی افراد است و همچنین مصلحت خود دین به عنوان رأس مصالح محسوب می شود، مصالح افراد و حتی جامعه در صورتی مشروع شناخته می شود که منجر به حفظ مصالح دین باشد به همین سبب مصلحت در حکومت اسلامی، آن منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش خواسته و به ترتیب اولویت مشتمل بر حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال است (البوطی، ۱۴۰۶: ۵۸؛ غزالی طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۱۷-۴۱۶). این در حالی است که در جوامع غیراسلامی تنها به سود دنیایی می اندیشند که این امر، مصلحتی ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۶۶-۴۶۵).

#### ۲-۲-۲. مصلحت در بُعد جمعی غرب

برخی صاحب نظران سعی در ارائه مبنا و ضابطه ای برای بعد جمعی مصلحت داشته اند و بیان کرده اند که مصلحت عامه زمانی تحقق می یابد که برای همه اشخاص جامعه موجب خیر باشد (داگلاس،<sup>۱</sup> ۱۹۸۰: ۱۱۴) ولی باید متذکر شد که کارکرد مصلحت در حقوق و نظام های حقوقی ناشی فلسفه و مبانی مکاتب حقوقی است که با نوع نگاه خود به حقوق به عنوان پدیده ای اجتماعی بر مبنای منفعت و مصلحت سبب شکل گیری مصلحت جمع و جامعه شده است. برخی چون هیوم<sup>۲</sup> عدالت را وسیله ای برای حفظ جامعه می دانند تا جایی که حتی ریشه قوانین مدنی را نیز چیزی جز حفظ نفع جامعه نمی دانند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۵۸)؛ بنابراین امری منطبق با منافع شخصی است که حداکثر منافع جامعه را فراهم آورد تا نفع افراد در نفع عموم پیگیری شود (دوپاکیه، ۱۳۳۲: ۳۵۴) بنابراین در این دید، امری

1. Douglass

2. Hume

که متضمن نفع عموم و جامعه باشد، ارجحیت دارد و حقوق می‌بایست حداکثر منافع اجتماع را با کمترین تضاحم با منافع فردی فراهم آورد.

### ۳. حقوق بشر و حق بر مصلحت فردی

#### ۳-۱. نسبت حق و مصلحت

برخی حق را مطابقت و وقوع شیء در محل خویش می‌دانند. همان گونه که در ذیل آیه ۷ از سوره انفال می‌گوید که حق آن است که شیء در موقع خود واقع شود و آن در تمام مصادیق قابل تطبیق است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۵۹). برخی نیز معتقدند که این کلمه در اصل و ریشه لغت عرب به معنای «ثبوت» و «تحقق» است. خود کلمه «تحقق» نیز برگرفته از ریشه «حق» است و وقتی می‌گوییم، چیزی تحقق دارد؛ یعنی ثبوت دارد (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۰) با نظر به مبانی اسلامی که منشأ حق، خداوند متعال است، در تعریف «حقوق» که جمع کلمه «حق» است، بیان شده است: «مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی که از سوی خدای انسان و جهان، برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین می‌شود تا سعادت جامعه را تأمین سازد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵). حق در اصطلاح حقوق تعاریف متعددی دارد که ذکر این تعاریف از فرصت این نوشتار خارج است به همین جهت برخی تعاریفی که برحسب مصلحت بیان شده اند را جهت آشنایی با نظرات ذکر می‌کنیم. برخی بیان کرده‌اند که حق، قدرتی ارادی است که قانون برای شخص به منظور ایجاد مصلحت معینی به رسمیت شناخته است (فرج‌الصدّه، بی تا: ۳۱۳-۳۱۲).

در یک جمع‌بندی باید گفت با توجه به مفاهیم لغوی و اصطلاحی، حق در حقوق کنونی به معنای «آن چه باید باشد» است؛ خواه آن چیز باشد یا نباشد؛ یعنی ناظر به «بایدها» و «نبایدها»ی تشریحی است که خود نیز ریشه در «هست‌ها» و «نیست‌ها»ی تکوینی دارد؛ زیرا امور تکوینی منبع و پشتوانه قوانین فقهی و حقوقی است که در قیامت ظهور می‌کند و صرف قرارداد و اعتبار اجتماعی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۷). بنابراین «حق دلالت به ثبوت و پایداری امری در متعلق خود به نحوی که مقتضای وجود آن موجود اقتضای ثبوت

آن امر را در خود دارد» (جاوید و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۴). لذا وقتی سخن از حقوق بشر و حقوق شهروندی به میان می‌آید به معنای این است که «این گونه امور مربوط به انسان، مقتضای وجودی انسان هستند، به نحوی که طبیعت وی با آنها آمیخته است و سعادت وی به آنها گره خورده است»؛ بنابراین، مصلحتی که در این نوشتار از آن بحث می‌شود دارای ویژگی‌هایی از قبیل عمومیت داشتن، مطابقت و ضرورت قطعی امر مصلحتی با منافع و مصالح عامه در طول زمان و مکان خاص خود و به تبع عدم تبعیت از منافع و مصالح شخصی است که در نهایت سبب می‌شود این امر مصلحتی به سبب عقلانیتی که در ورای آن به عنوان قوه‌ای کاشف نهفته است، با هدف شارع از احکام اولیه و ثانویه نیز مطابق باشد که نه تنها تبیین‌کننده برخی احکام و قوانین موجود باشد، بلکه می‌توان آن را به عنوان مبنایی برای پاسخگویی به مسائل مستحدثه جهان کنونی - به خصوص مباحث حقوق شهروندی - مورد استفاده قرار داد.

### ۲-۳. نسبت مصلحت به حقوق بشر

در تعریف حقوق بشر، تعاریف متعددی بیان شده است که عبارتند از: «حقوقی که به صورت خاص متعلق به هر فرد و ناظر به جوهر و هستی انسانی است».<sup>۱</sup> «حقوق بشر به معنای امتیازاتی کلی است که هر فرد انسانی طبعاً دارای آن است» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۹۵). همچنین برخی نیز بیان کرده‌اند که «حقوق بشر، حقوق بنیادین و پایه‌ای است که هر انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از رنگ، نژاد، زبان، ملیت، جغرافیا و اوضاع و احوال متغیر اجتماعی یا میزان قابلیت و صلاحیت ممتاز و فردی و هر عنوان عارضی دیگر بر او، از خداوند دریافت کرده است» (باقرزاده، ۱۳۸۴: ۵).

همان‌طور که در این تعاریف مشاهده می‌شود، می‌توان گفت، حقوق بشر حداقل حقوق ثابت و یکسان که برای همه افراد بشری در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد و

1. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/275840/human-rights>.

برخواسته از طبیعت فطری انسانی و فارق از هرگونه قید یا امتیاز خاصی است که هر انسان به حکم انسان بودن داراست و امکان محدودیت ندارد. اگر در این حقوق پای مصلحتی غیرفردی وارد گردد تنها زمانی قابل توجیه است که با رضایت فرد، جمعیتی کثیر از این مصلحت منتفع گردند مانند مسئله شهادت در جهادی که مبتنی بر اصل نظامی «تترس» است. اما اگر مفهوم قربانی چنان که رایج است به ذهن متبادر شود، حق مصلحت در تضاد با حقوق بشر است.

#### ۴. حقوق شهروندی و مصلحت جمعی

با توجه به مفهوم حقوق بشر و اینکه در زمان کنونی دولت‌های داخلی به واسطه فشارهای بین‌المللی در وضع قوانین داخلی خود مجبور به رعایت حقوق بشر شده‌اند کمتر دولتی توانسته است با حقوق بشر و ثمره آن در اعلامیه‌ها و میثاق‌ها مقابله کند؛ بدین جهت که در رابطه حقوق بشر و شهروندی به فهم درستی دست نیافته‌اند؛ یعنی توجه نداشته‌اند که حقوق بشر و شهروندی دو روی یک سکه‌اند که هر دولت یا اندیشمند معاصر بنا به کیاست، مصلحت یا سیاست تنها به نیم بخشی از آن نظر افکنده است.

به همین سبب لازم می‌آید تا در ابتدا به بررسی مفهوم حقوق شهروندی، ویژگی‌های تشکیل‌دهنده آن و نسبتی که این زمره حقوق با توجه به ویژگی نسبی پذیرایی خاصی که با حقوق بشر دارد مورد مطالعه قرار دهیم تا به وضوح مشخص شود اقدامات حاکمیتی دولت‌ها در جهت تأمین مصالح عامه جامعه در واقع ناظر به حقوق شهروندی افراد است؛ حقوقی که هر شهروند به واسطه عضویت خود در جامعه از سوی دولت به نمایندگی از جامعه به او اعطا شده است و به سبب مصلحت عامه قابلیت افزایش و یا تقيید و حتی تعطیلی موقتی را می‌تواند به دنبال داشته باشد.

## ۱-۴. از مفهوم حقوق شهروندی تا مصلحت شهروندی

### ۱-۴-۱. مفهوم شهروند

با توجه به این که برای درک صحیح از هر مفهومی، لازم است به معانی آن واژه رجوع کنیم، درخصوص مفهوم شهروند در حقوق داخلی با نگاهی به فرهنگ های عمومی و تخصصی از قبیل معین یا عمید و ترمینولوژی حقوق، خواهیم دید که تعریفی از شهروند ارائه نشده است و قانون اساسی ایران نیز در هیچ کجا کلمه شهروند را به کار نبرده است (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

به همین دلیل برخی سعی در ارائه تعریفی جامع از این واژه برآمده اند که ذکر آنها از فرصت این نوشتار خارج است، به همین جهت به ذکر یک مورد اکتفا می نمایم. برخی واژه «شهروند» را مترادف با «ملت» قرار داده اند و بیان کرده اند شهروند به «گروه انسانی که اعضای آن در اثر عوامل پیونددهنده مادی و معنوی به یکدیگر وابسته گردند و نسبت به جماعت احساس تعلق کنند و سرنوشت خود را با سرنوشت سایر اعضا یکی بدانند» گفته می شود (قاضی شریعت پناهی، ۱۳۷۵: ۵۶).

حال با توجه به مفهومی که از شهروند بیان شد، لازم به ذکر است، درخصوص مفهوم حقوق شهروندی تعاریف متعددی ذکر شده است که این مفهوم «بیانگر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است» (غمامی، ۱۳۹۰: ۳۰۹). به دلیل فراوان بودن نظریات و خارج بودن فرصت نوشتار از ذکر همه آنها به ذکر برخی تعاریف اشاره می شود. این تعاریف عبارتند از:

۱. «واژه حقوق در این مفهوم به معنی جمع «حق» نیست، بلکه دارای مفهوم تخصصی بوده و باید آن را «حقوق و تکالیف مردم در قبال همدیگر و در برابر دولت حاکم» دانست» (السان، ۱۳۸۵: ۵).

۲. «حقوق ناشی از قانون اساسی هر کشوری است که بر اثر رابطه شهروندی یا اقامت افراد در کشور خاصی به آنها اعطاء شده و مورد حمایت قانون اساسی قرار گرفته است» (آفنداک، ۱۳۸۵: ۵۱).

۳. «بخشی از حقوق اساسی است که دربرگیرنده کلیه حقوق مدون و مصوب در قوانین

اساسی گوناگون کشورها بر شالوده موازین حقوق بشر است» (مهدی پور، ۱۳۸۵: ۱۶۱).

۴. «مجموعه وسیعی از حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است که در کنار آن تکالیف و وظایف شهروندان در قبال دولت را مورد توجه قرار می‌دهد» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

۵. «به رابطه بین شخص و حکومت اطلاق می‌شود به نحوی که شخص به واسطه اثبات وفاداری خود نسبت به حکومت، متقابلاً مستحق حمایت حکومت می‌باشد»<sup>۱</sup>.

باید متذکر شد که هر یک از این تعاریف به نحوی سعی در بیان ماهیت اصلی این مفهوم هستند ولی به تنهایی بیانگر مفهوم حقوق شهروندی نیست و بدین منظور باید بیان نمود که شهروندی زمانی شکل می‌گیرد که انسان به دلیل عضویت اختیاری خود در یک جامعه مدنی و پذیرفتن حقوق و تکالیفی که آن جامعه برای وی به رسمیت می‌شناسد، به وجود می‌آید.

از این جهت در حقوق شهروندی انسان به مثابه شهروند باید از حقوقی برخوردار باشد که ناظر به عضو شدن وی در جامعه است و در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است و دولت به مثابه شخصیتی حقوقی اکنون محور ترسیم حقوق شهروندان و متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌هاست (جاوید، ۱۳۸۷: ۳۱) و این حقوق متقابل دولت و شهروند که در وضعیت جمعی متولد می‌شود به حقوق شهروندی مشهور است بر محور دو اصل طلایی «وفاداری» به آرمان‌های جمعی و «فعل مثبت» شکل می‌گیرد. حکومت و دولت نمایندگی این سعادت جمعی را بر عهده دارد (همان: ۸۸).

#### ۲-۱-۴. رابطه شهروندان با حکومت

با توجه به مفهوم شهروندی که حاکی از رابطه بین مردم و حاکمیت است، چنین مفهومی در زمان کنونی سبب شده است که شهروندان فقط دارای تکالیفی نسبت به حکومت نباشند بلکه نوعی تقابل حق و تکلیف بین حقوق شهروندی با نهاد حاکمیت شکل گرفته است؛ به نحوی که در تحلیل رابطه شهروندی با حکومت بایستی دو رابطه فردی و

1. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/275840/human-rights>.

شهروندی افراد جامعه را به طور مجزا مورد بررسی قرار داد.

### ۳-۱-۴. رابطه فردی شهروند با حکومت

در این رابطه هر فرد به عنوان شهروند در رابطه خود با حاکمیت از جهت فردیت موجود خود حائز اهمیت است؛ چرا که به عنوان فردی از افراد جامعه و شهروندی از شهروندان جامعه در ارتباط متقابل با حاکمیت است و در اثر همین رابطه فردی شهروندان با یکدیگر و در نهایت جمع شهروندان با حاکمیت است که مفهوم جامعه شهروندی (مدنی) شکل می گیرد.

در واقع وقتی سخن از رابطه فردی شهروندی با حکومت می شود، در واقع سخن از حقوق و تکالیفی است که یک شهروند بما هو شهروند در رابطه با حکومت داراست؛ بنابراین بحث از یک سری حقوقی طبیعی و فطری است که هر فردی به واسطه انسان بودن خود داراست (حقوق بشر) و از این حیث در رابطه فردی او با حکومت هیچ دولتی نمی تواند این دسته از حقوق وی را به صورت مطلق ممنوع سازد؛ زیرا در این صورت است که حکم سلب مشروعیت خود را داده است. در فهم هر چه بهتر رابطه فرد نباید رابطه شهروندی را نیز فراموش کرد؛ زیرا این دو رابطه، بیانگر دو جنبه تنظیم کننده روابط شخص با جامعه خود است.

### ۴-۱-۴. رابطه جمعی شهروند با حکومت

گرچه اصطلاح «جامعه مدنی» در گذر زمان، تغییرات فراوانی را به خود دیده است، اما سابقه ای به طول تاریخ حیات دارد؛ زیرا افراد بشری بالضروره در کنار هم زندگی می کنند و برای ایجاد یک نظم اجتماعی به ناچار وظایفی برعهده می گیرند که موجب استحقاق حقوقی برای ایشان می گردد. گرچه برخی اندیشمندان (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶) برای جامعه وجود اعتباری قائل هستند، ولی برخی بر این عقیده اند که رابطه فرد و جامعه یا شهروند و دولت رابطه جمع و فرد نیست، بلکه رابطه کل

و جزء است و هر فرد از جامعه اصالت دارد و جامعه به معنای مجموعه، یک عنوان انتزاعی ذهنی است و هیچ اصالتی در ارزش‌ها و مسئولیت‌های پیشین و پسین انسان‌ها ندارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۶۱-۱۶۰)؛ بنابراین در این نظر «جامعه» به عنوان حقیقتی نیست که خود جدای از وجود افراد، وجودی واقعی داشته باشد. در تحلیل رابطه شهروندی باید توجه نمود که حقوق شهروندی ناظر به امتیازاتی است که دولت‌ها براساس وفاداری به شهروندانی خاص در برهه‌های خاص زمانی و مکانی اعطا کرده یا از برخی دیگر در شرایطی متفاوت باز پس می‌گیرد (جاوید، ۱۳۸۷: ۸۸).

بنابراین، در تعامل حقوق جمعی می‌توان بیان نمود کسی را نمی‌توان یافت که تنها تکلیف داشته باشد یا این که کسی را یافت که تنها حق داشته باشد؛ بنابراین هر حقی به نفع یک فرد یا یک جمعیت، موجب حق دیگری است که او را متقابلاً متعهد می‌کند. تأثیر این دلالت را این‌گونه باید بیان کرد که «تأکید بر تکالیف فرد، احساس تعلق خاطر شهروند را به گروه اجتماعی تقویت می‌کند» (اردبیلی، ۱۳۸۶: ۲) و «اگر بعضی از گروه‌های اقلیت بدون ایفای نقششان در جامعه از جنبه‌های اجتماعی شهروندی بهره‌مند شوند، این تنها می‌تواند دشمنی علیه اقلیت‌ها را برانگیزد» (فالكس، ۱۳۸۱: ۱۸۲) و می‌توان دلیل آن تعلق و پیوند سرنوشت فردی هر یک از شهروندان به سرنوشت جامعه خود دانست تا بدین وسیله سبب سعادت جمعی را نیز فراهم آورد.

این مفهوم است که قانون شهروندی مصوب ۱۵ اردیبهشت ۱۳۸۳ جمهوری اسلامی ایران سخنی از آن به میان نیاورده است؛ یعنی عدم تعریف دقیق از تلازم حقوق متقابل شهروندان و حکومت نسبت به یکدیگر و تسری حقوق شهروندی به سایر اقشار جامعه یکی از کاستی‌های قانون مذکور است.

بنابر آنچه که در مفهوم حقوق شهروندی بیان شد منظور از حقوق شهروندی، ترکیبی از حقوق و تکالیف و تعهداتی است که شهروندان و حاکمیت به سبب رابطه عضویت در جامعه برای حفظ مصالح عامه ملزم به رعایت آنها هستند، از قبیل: مشارکت



در امور جامعه، فعال بودن در عرصه های مختلف، داشتن کارکرد در نظام اجتماعی به نحوی که جزئی از جامعه است و نیز هر شهروندی این حق را برای دولت حاکم به رسمیت شناخته است تا حقوقی را که وی به سبب شهروندی از آن دارا شده است را در راستای منافع و مصالح جمع تحدید نماید تا بدین سبب حقوق شهروندی همگان نیز تأمین شود نه این که حاکمیت حقوق بنیادین و طبیعی او - که هر انسان به ما هو انسان از آن برخوردار است - را محدود نماید.

همچنین قابل توجه است که حقوق شهروندی شهروندان لزوماً بر تکالیف آنان تفوق ندارد، بلکه ممکن است در شرایط اضطراری، تعهداتشان بر حقوقشان مقدم شود؛ زیرا حقوق شهروندی به عنوان نماد «هویت» پیوند دهنده اعضای آن جامعه محسوب می شود، نه این که فقط حقی یک طرفه از سوی شهروندان نسبت به حاکمیت باشد و البته در معنای واقعی آن نیز باید متذکر شد که شهروندان نه تنها نسبت به حاکمیت دارای تکالیفی هستند بلکه نسبت به سایر شهروندان نیز دارای حقوق و تکالیف متقابلی هستند که از سوی حاکمیت مشخص شده است.

## ۲-۴. ویژگی های تشکیل دهنده حقوق شهروندی

برخی برای تفکیک حقوق بشر از حقوق شهروندی بیان کرده اند که حقوق بشر بیشتر به حقوق توجه دارد، در صورتی که حقوق شهروندی به تکالیف و مسئولیت ها نیز توجه دارد (امیرارجمند، ۱۳۸۵: ۱۰)؛ بنابراین باید به منظور تفکیک این دو دسته از حقوق به بررسی اجمالی ویژگی های تشکیل دهنده حقوق شهروندی پردازیم.

با توجه به این که وقتی سخن از حقوق شهروندی می شود به عنصر اساسی که عضویت فرد درون یک نهاد حاکمیت است، اشاره می شود، کلیدواژه پیونددهنده او با این نهاد حاکمیتی را باید «تابعیت» ذکر کرد؛ یعنی عنصری که افراد متعلق به یک حاکمیت را از سایر افراد حاکمیت های دیگر جدا می کند و به معنای «رابطه سیاسی و معنوی است که شخصی را به دولت معینی مرتبط می سازد» (نصیری، ۱۳۸۲: ۲۶)؛ بنابراین فرد به واسطه این

عنصر مهم از موقعیت قانونی‌ای که حاکمیت برای او به رسمیت شناخته است از حقوق مدنی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی خاصی برخوردار شود.<sup>۱</sup>

حال ممکن است حقوق هر شخصی به واسطه موقعیت وی در جامعه خود با حقوق دیگری متفاوت باشد که این به معنای همان «نسبیت‌پذیری حقوق شهروندی» است و این مسئله‌ای است که برخی راجع به نوعی از قوانین اسلامی بیان کرده‌اند که ناظر به رابطه انسان با انسان است که ویژگی بارز آن را در معرض تغییر و تحول دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۲). این حق را دارد تا از تمام حقوق مدنی و اجتماعی یک شخص به عنوان شهروند، برخوردار شود و علاوه بر آن بتواند حقوق مربوط به احوال شخصیه خود را نیز استیفا نماید؛ مثلاً دارای حق مالکیت، ازدواج، معامله کردن، رفاه اقتصادی، امنیت و... شود.

برخی نیز حق فرهنگی را به معنای حق توحید دانسته‌اند (داوری، ۱۳۸۹: ۱۱۰) و همچنین نسبت به حقوق سیاسی می‌توان به مشارکت سیاسی شهروندان در تصمیم‌گیری‌های کلان سیاسی برای تعیین سرنوشت جمعی جامعه شهروندی خود به نحو مساوی با هریک از شهروندان دیگر به عنوان فردی از افراد جامعه مدنی اشاره کرد که به صورت حق انتخاب شدن و انتخاب کردن در زمینه‌های مختلف بروز پیدا می‌کند.

البته نباید از خاطر برد که اگر اعمال این حقوق موجب ضرر به مصالح جامعه شهروندی باشد، حاکمیت نوع احقاق آنها را می‌تواند، محدود می‌کند؛ مثلاً ربا که یکی از راه‌های کسب مالکیت است، همان طوری که در جوامع قبلی منع شده بود، در جامعه اسلامی نیز به دلایل مصالح عامه ممنوع شمرده شده است.<sup>۲</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. یعنی همان مجموعه حقوق بنیادین انسانی که قرار است درون جامعه رنگ ملی به خود بگیرد.

۲. خداوند به صراحت بیان می‌کند که این عمل قبلاً در دین یهود عملی نهی شده بوده است و مختص به شریعت مقدس اسلام ندارد و شاید از دلایل این تحریم بتوان گفت که موجب اختلال در نظم اقتصادی جامعه می‌شود به نحوی که عده کثیری مسخر و بنده عده قلیلی ثروتمند می‌شوند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان خود در ذیل آیه ۱۳۰ سوره مبارکه آل عمران، ترک ربا را یکی از راه‌های حفظ حیات جامعه از منظر قرآن کریم بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۵).

### ۳-۴. آثار جوهر نسبیت در حقوق شهروندی

در بحث نسبیت 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، یقیناً محدود می‌گردند؛ زیرا بدون این محدودیت و غربال قابلیت‌های تام در آزادی‌های فردی، امکان وصول به وضع مدنی و حصول سعادت جمعی میسر نخواهد بود. از جمله این حقوق توجه 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) می‌باشد، آزادی‌ها در چگونگی استیفای اصل این حقوق که حتماً به سود همگان است، از سوی دولت، لگام و لجام زده می‌شود. لذا در این خصوص حتماً دو مسئله «حق بر» و «آزادی در» را باید از هم به خوبی تفکیک کرد.

در تمامی حقوق مذکور، زمانی تحت عنوان «حق» و زمانی «آزادی» از آنها یاد می‌شود. برای مثال افراد حق بر مسکن دارند همان‌گونه که آزادی در انتخاب، در ساخت یا در استفاده از مسکن را نیز دارا هستند. اما این قسم از آزادی‌ها که مجازاً «حق» نامیده می‌شوند، در یک وضع جمعی و مدنی محدود می‌گردند 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؛ زیرا ممکن است شهروندی طبق قانون اساسی اقلیت شناخته شود اما در برهه‌ای از زمان به دلیل سود خاصی که به عموم می‌رساند از امتیازات کامل یک شهروند درجه یک برخوردار گردد. لذا 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.

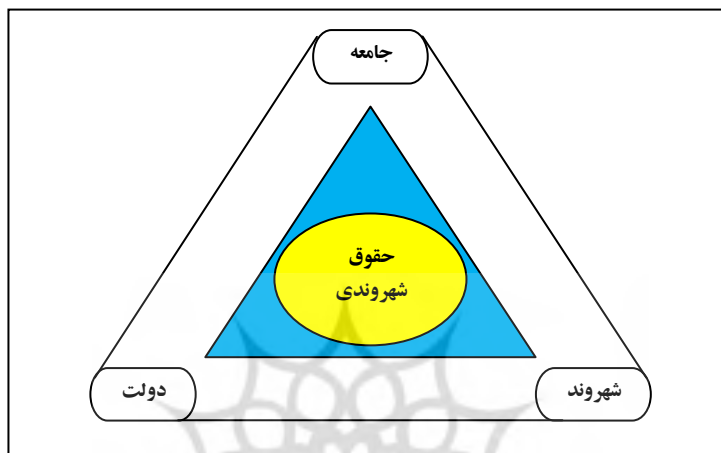
#### ۴-۴. نسبت حقوق شهروندی و حقوق بشر

از اساسی ترین دغدغه‌های انسان در جامعه مدنی، رعایت حقوق ابتدایی انسانی و فطری خود است تا بدین صورت بتواند در سایه امنیت به سعادت برسد. البته این بدین معنا نیست که افراد از حقوق اساسی خود از جمله حقوق بشر (حقوقی که هر انسان به ما هو انسان داراست) صرف نظر کنند؛ زیرا رأس همه اصول انسانی و حقوق مشروع ناظر به این اصول، آرمان عدالت خواهی است که از مقومات بسیار حائز اهمیت در جامعه مدنی است. انسان با ورود به جامعه بایستی عملاً عدالتی متفاوت از عدالت طبیعی را جست و جو کند؛ یعنی عدالت وضعی که توسط افراد جامعه بشری تحت قراردادی اجتماعی شکل می‌گیرد (جاوید، ۱۳۸۷: ۱۳۷). در حقیقت شرط ورود به حقوق شهروندی، مفروض دانستن بناهای حقوق بشری پیش ساخته است؛ یعنی حقوق شهروندی، عصاره حقوق بشر مورد نظر است و در دل کلیات حقوق بشر جا گرفته است به نحوی که «شرایط زمانی و مکانی» را در ارتباط با هر جامعه مدنظر دارد و به علاوه محدوده‌ای مضیق تر را مدنظر دارد که در آن اختلافات در آداب و رسوم، نژاد، رنگ و منطقه ممکن است بسیار جدی تلقی شود، به خصوص در زمانی که مصالح و منافع عموم در میان است و در یک کلام در جایی که سخن عقل جمعی و عمومی مطرح است، اقتضای چنین عملکردی را باید داشت (همان: ۱۳۳). به همین سبب است که به حقوق مضاف نیز معروف است؛ زیرا این حقوق از لحاظ مفاد قانونی و اصول حقوقی در هر جامعه تعیین می‌شود (حقوق وضعی) و این دلیل تفاوت آن در کشورهای مختلف است (غمامی، ۱۳۹۰: ۳۰۹).

بنابراین در این جا باید از شخصیت محوری دیگر سخن گفت که امور اساسی و مصالح کلان شهروندان را براساس توافق آنان تضمین و تأمین می‌کند و «دولت» به منزله شخصیتی حقوقی به عنوان محوری به منظور ترسیم حقوق شهروندان و در عین حال، متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌هاست؛ بنابراین مسئله کلیدی در حقوق شهروندی فهم مثلی است که جامعه، دولت و شهروند در یک رأس این مثلث هستند که در اثر وضعیتی

متفاوت برحسب تأکید بر فرد، طبیعت و جمعیت شکل گرفته است. برای فهم حقوق شهروندی بایستی از وضعیت طبیعی در حقوق انسانی به وضعیت مدنی در حقوق شهروندی گذر کرد تا به درک نسبی بودن حقوق شهروندی پی برد.

شکل ۱. عناصر دخیل در تأسیس، ترسیم و شناخت حقوق شهروندی



##### ۵. تعامل حق بر مصلحت با حقوق شهروندی

براساس نظریه نسبت حقوق شهروندی، رعایت حقوق بشر در هر جامعه‌ای از ضروریات و اولین تعهدات انسان‌ها نسبت به یکدیگر است و میزان رعایت این حقوق نشان از میزان رشد هر مجموعه بشری است و از وظایف اولیه دولت در جامعه مدنی رعایت حقوق بشری شهروندان نیز می‌باشد؛ زیرا حقوق بشر، حداقل حقوقی است که هر انسان به حکم انسان بودن خود از آنها برخوردار می‌شود و هیچ دولت، مرام، مسلک، دین، آئین، ایدئولوژی و... نمی‌تواند آن را به‌طور کلی و همیشگی تعطیل نماید بلکه می‌تواند آنها را موقتاً «تحدید» و یا «تعویق» کند. بر همین اساس است که معیار مشروعیت هر مکتب و نظام حکومتی و دینی تابعی از میزان پایبندی آنان به قوانین حقوق بشر است.

بنابراین حقوق شهروندی در جایی مطرح است که حقوق بشر در یک جامعه مدنی با

در نظر گرفتن اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی و... ذیل یک حکومت خاص و در سرزمین خاص در مورد مردمی خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود گرفته باشد (اعلامیه جهانی حقوق بشر<sup>۱</sup>، ۱۹۴۸، ماده ۲۹) و مردم آن سرزمین به منظور رسیدن به سعادت خود دارای حقوق و تکالیفی هستند و برای تحقق چنین آرمان جمعی، خود حاضر به اعمال محدودیت در این حقوق اکتسابی هستند. در این جا عموماً دولت مشروع مؤلفه‌های اصلی حقوق بشری را در ضمن مجموعه حقوق اساسی شهروندان درج می‌کند و رنگ ملی داده و از الزامات ضمانت‌های قانونی برخوردار می‌شود؛ یعنی حقوق بشری است که به واسطه به رسمیت شناخته شدن از سوی قانونگذار، قانون تلقی شده و در جهت منافع عامه اعمال می‌شود.

در واقع دولت‌ها می‌توانند این حقوق را به دلیل اولویت‌های زندگی اجتماعی و مصلحت عامه محدود کنند یا گسترش دهند و حتی در مواردی نیز «تبعیض مثبت» روا دارند؛ به نحوی که برای برخی شهروندان حقوق و امتیازاتی فزونتر از عموم شهروندان قائل شوند؛ یعنی اگر به حداقلی از حقوق بشری صد امتیاز دهیم، شهروند و یا شهروندان مدنظر دولت و جامعه که وفاداری عملی بیش تری نسبت به ارزش‌های آن جامعه مدنی داشته‌اند، از امتیازی مثلاً ۱۰۱ به بالا برخوردار گردند که این امر نیز می‌تواند به طور موقتی سبب تخصیص و برحسب اهمیت خدمت آن فرد یا گروه که به منظور تأمین منافع و مصالح جامعه مدنی در زمان و مکانی خاص، مصروف داشته است، متفاوت و متغیر باشد.

## ۶. مصادیق تأثیر مصلحت بر حقوق شهروندی

### ۶-۱. کار، مبنای مشروعیت حق در حقوق شهروندی

یکی از معیارهای شهروندی نقش داشتن در بنا، رشد و توسعه شهر و همشهریان (جامعه مدنی) است. به تعبیر دور که‌هایم<sup>۲</sup> (۱۹۱۷-۱۸۵۸) براساس روابط تنگاتنگی که جامعه انداموار

1. Déclaration universelle des droits de l'Homme

2. Durkheim

شهری نسبت به وضع مکانیکی جامعه ابتدایی دارد (دور کهایم، ۱۹۸۶)، به تعبیر ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) افراد معطله در آن جایی ندارند و مضمون چنین تعابیری را می‌توان در کلام رسول اکرم (ص) نیز مشاهده کرد، ایشان به عده‌ای که کشاورزی می‌کردند فرمودند: «شما چه کاره‌اید؟ گفتند: ما توکل کنندگانیم، فرمود: نه، بلکه شما سربارِ [جامعه] هستید»<sup>۱</sup> (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۲۱۷). به دیگر سخن، شهروندان را افرادی می‌دانیم که دارای نیازهای متقابل بوده و براساس نوعی تقسیم کار برای یکدیگر زمینه‌های حق و تکلیف متقابل را فراهم کرده‌اند (گوریچ، ۱۳۵۸: ۱۰۲-۱۰۱).

با این حال امری بسیار طبیعی است تا افرادی که در پاسخگویی به نیازهای خود و دیگران تلاشی نمی‌کنند نه تنها سهمی در حقوق شهروندی نداشته باشند، بلکه آنها را همانگونه که ابن سینا معتقد است، می‌توان تبعید و از مدینه خارج کرد؛ زیرا در اینجا وقتی سخن از نقش دولت و تابعیت به میان می‌آید، مسئله همکاری برای سعادت جمعی مطرح است و این در حالی است که چنین ملاحظاتی در حقوق بشر وجود ندارد و انسان به ما هو انسان هر چند بیکار و بیگانه، از حقوقی برخوردار خواهد بود؛ به نحوی که محل اقامت بدون تعلق تابعیت نیز زمینه‌ساز حقوق انسانی می‌گردد. به این اعتبار این نتیجه حاصل می‌شود که باید بیکاری اختیاری را از موجبات سلب حقوق شهروندی دانست؛ چراکه این امر به مثابه یک تکلیف شهروندی بر عهده هر فردی به عنوان شهروند است که در مقابل سایر شهروندان و مصالح جامعه مدنی ملزم به رعایت آن است.

همچنین در مورد از کارافتادگی و بیکاری اجباری هر فردی از سوی دولت بایست تعهدات دولت را در ارتباط با حقوق شهروندان تابع خود به وی گوشزد کرد تا بدین وسیله افراد ساکن هر سرزمینی را فارغ از خدماتشان در گذشته و آینده به چه و که، به صرف انسان بودنشان مدد رساند؛ یعنی به سبب این که خود موجبات بیکاری او را فراهم کرده

۱. «... وَ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) قَوْمًا لَا يَزْرَعُونَ قَالَ مَا أَنْتُمْ قَالُوا نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ قَالَ لَا بَلْ أَنْتُمْ الْمُتَكِلُونَ».

است، در پی تأمین معاش وی باشد تا زمانی که در صورت امکان وی بتواند مجدداً به کار برگردد و خدمات خود را نیز به جامعه ارائه کند؛ زیرا طبعاً قوانین شهروندی این امکان را فراهم ساخته است تا شهروندان به خاطر قرار اجتماعی و مدنی یا تعهد اخلاقی دولت‌ها، اگر در گذشته در جرگه شهروندان، خدماتی ارائه کرده‌اند، در صورت حادثه‌دیدگی، از کارافتادگی یا سالمندی و... در این دوره هم بنا به درجات و تقسیم کار اجتماعی سابق از حقوق و امتیازات شهروندی برخوردار گردند، هر چند این حقوق لزوماً برای همه این افراد یکسان نباشد؛ در واقع این مورد از جمله حقوق شهروندی است که شهروندان در مقابل دولت برخوردار می‌باشند و دولت‌ها نیز ملزم به رعایت آن می‌باشند.

حال که مشخص شد کار یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌های زمینه‌ساز برخورداری از حقوق شهروندی است و در دنیای امروز همه از شهروند و غیرشهروند ناچار به کار هستند و این کار ممکن است در کیفیت و کمیت متفاوت باشد؛ در واقع باید توجه کرد که «کار» به مثابه ابزاری است که آزادی شهروندان را چه یک فرد باشد و چه یک ملت، تأمین و تضمین می‌کند؛ در نتیجه در این مسیر، شهروند قانونی، شهروندی است که همیشه در پی جلب حقوق خویش از مسیر کار خویش در جامعه و براساس قواعد جمعی است؛ یعنی نه تنها به عنوان یک مصرف‌کننده دست رنج دیگران در جامعه عمل نمی‌کند بلکه در پی حصول نتایج مفید حاصل از کار خود برای جامعه است و به همین جهت «اصل وفاداری» خود را به جامعه مدنی ثابت می‌کند و به تناسب کار خود از حقوق بیشتری نسبت به سایرین برخوردار می‌شود.<sup>۱</sup> انجام این امر را می‌توان در عصر هخامنشیان نیز مشاهده کرد؛ یعنی حقوق و دستمزد کارگران آن دوره متناسب با نوع تخصص، ارزش کار، میزان انجام کار و سن کارگران بوده است (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۲-۶۱) و همه می‌توانستند

۱. البته ذکر این نکته لازم است که نحوه کار در جامعه نباید به نحوی باشد که مانع از انجام سایر امور دیگر فرد در مشارکت‌های جمعی وی و همچنین فردی اعم از مادی و معنوی شود به نحوی که کار به عنوان امری اصیل تلقی شود و سعادت فردی و جمعی که هدف اصلی از تشکیل جامعه مدنی بوده است به حاشیه رانده شود.



با کسب مهارت، میزان دریافتی‌های خود را افزایش دهند (کخ، ۱۳۸۵: ۶۳).

## ۲-۶. کمک به مصدومین به عنوان حق متقابل بین شهروندان

یکی از مصادیق بارز تکالیف شهروندی که قانونگذار ما به درستی شناخته است، «قانون مجازات خودداری از کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی»، مصوب ۱۳۵۴/۰۳/۰۵ است در این قانون می‌توان اشاره به مفهوم جمعی شهروندی را مشاهده کرد. شاید در نگاه اول به این قانون به نظر آید که چنین عملی صرفاً یک تکلیف اخلاقی است و لزومی به اجبار سایرین مبنی بر رعایت آن وجود ندارد؛ زیرا کمک کردن به دیگران قبل از آن که دارای جنبه حقوقی باشد، دارای جنبه اخلاقی است و هر انسانی مکلف است در هر حال به هم نوع خود کمک کند.

با نگاهی عمیق‌تر به مفهوم شهروند و پیوند آن با مصلحت عموم شهروندان جامعه می‌توان به فهمی صحیح و جامع از این نوشتار دست یافت که در واقع در این قانون هر شهروند نسبت به شهروند دیگر مسئول شناخته شده است و این مسئولیت وی صرفاً جنبه اخلاقی ندارد بلکه به موجب مصالح عامه و حقوق و تکالیف شهروندی شهروندان در مقابل یکدیگر و جامعه مدنی مقیم در آن است که حاکمیت به نمایندگی از شهروندان آن جامعه آن را به صورت قانون شناخته است و شهروندان را ملزم به رعایت آن نموده، برای آن ضمانت اجرای کیفری قرار داده و در نهایت چنین امر مهمی از یک تکلیفی اخلاقی به تکلیفی قانونی رنگ باخته است.

## ۳-۶. حق بر آزادی مذهب و حدود مصلحت شهروند

با توجه به مباحثی که تا کنون در خصوص مصلحت و حقوق شهروندی مطرح شد، مسئله ارتداد را می‌توان از جمله مسائلی دانست که در ذیل مباحث حقوق شهروندی قرار می‌گیرد، نه حقوق بشر. این موضوع در حقوق اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد و مراد از آن، خارج شدن فرد مسلمان از دین اسلام است. فردی که از اسلام خارج شود و کفر

اختیار کند، «مرتد» نامیده می‌شود.

این مسئله هنگامی که در حوزه عمومی مطرح می‌شود و نوعی اعلان همگانی را به دنبال دارد، موجب مداخله دولت یا اجرای قانون حاکمه می‌گردد. بنابراین اگر منظور از ارتداد تغییر عقیده شخصی باشد، این امر موضوعی است بین انسان و خدا، اما بعد از رسیدن به مرحله اعلان و یا تبلیغ عام در جامعه مدنی به نحوی که مسئله اعتقاد شهروند یا اصل فکری فرد، جنبه عمومی پیدا کند، دیگر نمی‌توان بر آن جنبه خصوصی و شخصی لحاظ کرد؛ زیرا با ورود به جامعه و گسترش آن میان شهروندان با حقوق عمومی و مصالح جامعه مرتبط می‌شود.

با این توضیح که اگر چه این انتخاب مسبوق به تفکر و تعقل فردی است و از این جهت نیز محترم می‌باشد، ولی نظر به مصالح جامعه مدنی و لزوم احترام به عقل و خرد جمعی لزوماً هر تفکری نمی‌تواند در عرصه جامعه عملاً ظهور یابد. چرا در حقوق شهروندی به منظور حفظ مصلحت اجتماعی، عقل جمعی از احترام بسزایی برخوردار گشته است تا از این طریق حکمی که علیه فرد صادر می‌شود، ناشی از خرد جمعی باشد نه امیال سست قدرت و اغراض خام جمعیتی محدود. همان‌طور که روشن است، عمده مجازات مورد انتظار علیه مجرم نه به علت تغییر دین یا اعتقاد اوست، بلکه به سبب پرده‌داری در جمع، هتک حرمت و تعرض به اعتقاد سایرین، اخلال در نظم عمومی، تشویش اذهان عامه، عمل علیه مصالح سایر شهروندان و مشابه آن است که همگی در ذیل بحث حقوق شهروندی و لزوم تأمین مصالح جامعه از سوی دولت قرار می‌گیرد. بنابراین دولت بسته به میزان اهمیتی که برای مقولات ذکر شده قایل است و بسته به میزان آسیبی که این‌گونه جرم می‌تواند بر وضع عمومی جامعه وارد سازد، می‌تواند جریمه حداقلی یا حداکثری تنظیم کند. <sup>۱</sup> *پایان جامع علوم انسانی*

۱. در ماده (۲۹) اعلامیه ۱۹۴۸ نیز به تزییقات آزادی به واسطه اخلاق و نظم عمومی برمی‌خوریم. همچنین تقریباً همین واژگان را در ماده (۱۳) کنوانسیون حقوق کودک می‌بینیم.

دولت اسلامی این اختیار را دارد تا براساس اصل «وفاداری» که بنیان هر حاکمیتی بر آن استوار می‌شود، در برخی حوزه‌هایی که ما از آنان به حقوق شهروندی تعبیر می‌کنیم، تمایزاتی در اعطای امتیازات، - و نه حقوق انسانی - قائل شود و این امری است که در این باره ماده (۶) اعلامیه جهانی حقوق بشر و شهروند فرانسه ۱۷۸۹ بر این نوع تفاوت در توان خدمات عمومی صحنه می‌گذارد.

با این توضیح مسئله ارتداد در جامعه اگر مقوله فردی باشد (حقوق بشر)، قابل احراز و حتی پیگیری نیز نیست مگر آن که حدوث و ظهور بیرونی در عرصه عمومی داشته باشد (حقوق شهروندی) که در این حالت برحسب مصالح جامعه عمل می‌شود. بنابراین اگر مشاهده می‌شود که در حقوق اسلامی جریمه حداکثری برای ارتداد ذکر شده است، از نقطه نظر مبانی مطرح در خصوص حقوق شهروندی و تعامل آن با مصالح عامه قابل توجیه می‌باشد و حتی این مجازات را نیز به نحو مطلق قابل اجرا ندانسته است. با این توضیح که بین مرتد فطری و مرتد ملی تخفیف قائل شده<sup>۱</sup> همچنان که این مجازات قانونی در مورد زنان، بردگان، کنیزکان، بیماران، مجانین، کودکان قابل اجرا نیست.<sup>۲</sup> از سوی دیگر مجازات تنها در مورد افرادی صادق است که با آگاهی، بلوغ و درک کامل از همه جوانب به این امر اقدام و به هتک حرمت اعتقاد سایرین پرداخته باشند و طبعاً احراز این گونه مسائل بر عهده قضات

۱. در فقه امامیه مرتد دو قسم است: فطری و ملی که هر کدام احکام جداگانه‌ای دارد ولی در فقه اهل سنت با این که گاهی از فطری نام برده می‌شود و گاهی از ملی، دارای احکام یکسانی هستند. معروف این است که هر کس پدر و مادرش یا یکی از آنان هنگام انعقاد نطفه او مسلمان باشند و این فرزند متولد شود، سپس از اسلام رو برگرداند، مرتد فطری است و هر کس پدر و مادرش هنگام انعقاد نطفه او کافر باشند و او متولد شود، سپس مسلمان شده و دوباره از اسلام برگردد، مرتد ملی است. برای مطالعه بیشتر رک: سیدجواد ورعی (۱۴۲۰). «تقریری از مباحث آیت‌الله موسوی اردبیلی، ارتداد فطری و معیار آن»، مجله حکومت/اسلامی، ش ۱۴.

<http://www.al-shia.com/html/far/books/majalat/06/14/04.htm>

۲. یکی از تفاوت‌های اساسی در احکام مرتد فطری و مرتد ملی، مسئله «استتابه و عدم استتابه» است. در کتب فقهی با استفاده از روایات آمده است که مرتد فطری بدون آن که استتابه شود، احکامی بر آن مترتب می‌گردد. ولی مرتد ملی استتابه می‌شود، اگر توبه کرد، احکام ارتداد مترتب نمی‌شود، ولی چنانچه از توبه اجتناب ورزید احکام ارتداد جاری می‌شود.

جامعه اسلامی است. پس حتی با این فرض که به سبب مصالح عامه چنین برخوردهای مصلحت‌گرایانه صورت می‌گیرد، از چنین ضوابط و محدودیت‌هایی نیز برخوردار است تا اسباب سوءاستفاده به بهانه تأمین مصالح عامه قرار نگیرد.

حال اگر ارتداد به شکل گروهی صورت پذیرد و عملاً اهل رده مکانی را برای خویش تدارک ببینند و به طور علنی به اظهار نظر آراء و بیان مواضع ضدحکومت اسلامی پردازند، از آنجا که این ظهور جمعی در حوزه عمومی بر مسئله امنیت ملی دولت اسلامی تأثیر می‌گذارد، ممکن است افراد مزبور را به عنوان گروه برانداز و یاغی، با واکنش تند دولت اسلامی مواجه شوند تا مرکزیت آنان به سبب برهم زدن نظم عمومی در عرصه جامعه مدنی حذف گردد. این واکنش طبیعی همه دولت‌ها در طول تاریخ بوده و در حوزه حقوق شهروندی چون با مسئله امنیت عمومی و مصالح عامه شهروندی گره خورده است، از زمره امور قابل تفصیل و تحدید است اما قابل اغماض اهمال نیست.

## ۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مصلحت در وضع جمعی موضوع حقوق شهروندی است و استخدام بی‌رویه و مسرفانه از آن به معنی ضعف مدیریت سیاسی جامعه و یا نقص در حاکمیت قانون خواهد بود. حق بر مصلحت نیز تنها در وضع جمعی در تقابل حق اهم و مهم معنا می‌یابد و لذا استفاده نابهنگام از آن ممکن است مخل حقوق بنیادین شهروندان جامعه باشد. از این منظر مصلحت نوعی ابزار است و خاصیت طریقت و نه موضوعیت دارد. از آنجا که این اصل یک اصل معقول و معروف اجتماعی است که استعمال آن جامعه دینی و غیردینی نمی‌شناسد بلکه مبتنی بر حفظ اصول سعادت عامه شهروندان است در یک جامعه دینی استفاده فراوان از آن علاوه بر آفات قبلی، حکایت از حرکت سریع به سمت عرفی شدن قوانین دارد. برای تقریب به ذهن می‌توان اصل مصلحت را اصلی در حد اصل تقیه و توریه در وضع فردی دانست که تنها در شرایط حاد برای حفظ حقی بالاتر و ارزشی محوری‌تر قابل تمسک است.

بنابراین مصلحت مفهومی است که مبنا و معیار آن را مصالح عموم افراد جامعه مشخص می‌کند؛ بنابراین چنین مفهومی به صورت مصلحت عمومی جلوه‌گر می‌شود که به مثابه اصلی مورد پذیرش در تمام انواع حکومت‌های بشری بروز پیدا کرده است؛ به این شکل که حاکمان در مقابل عامه مردم خود را صاحب حقی به نام «حق مصلحت‌سنجی» به منظور تأمین و تضمین حقوق شهروندی می‌دانند تا از این مسیر با استفاده از مصلحت موقت، در عین این که مصالح حقوق انسانی فرد و اجتماع نادیده گرفته نشود، احقاق حقوق عمومی نیز میسر و محقق گردد.

بنابراین چنین مفهومی می‌بایست برخوردار از عمومیت، مطابقت و ضرورت قطعی امر مصلحتی با منافع و مصالح عامه در طول زمان و مکان خاص خود و به تبع عدم تبعیت از منافع و مصالح شخصی باشد.

مصلحت بیش از آنکه بنیانی برای وضعیت حقوقی فرد در دامن مباحث حقوق بشر باشد، اصلی مهم در تمهید، تمديد و توسعه حقوق شهروندی در وضعیت مدنی تلقی می‌شود؛ چرا که مصلحت تأمین‌کننده منافعی برای جامعه مدنی است که ممکن است به طور طبیعی با پیمودن مسیر عادی و وضع قانونی برای دستیابی به آن فراهم نشود و از سوی دیگر رعایت این حق نیز ممکن است صدمات جدی به سایر حقوق بنیادین فردی یا جمعی وارد آورد.

از این منظر می‌توان چنین فرض کرد که حق بر مصلحت حقی ثانوی است که جنس حمایتی از حقوق اولیه را در وضعیت فردی و اجتماعی داراست. از این‌رو آنگاه که مصلحت وصف عمومی به خود می‌گیرد و با عنوان مصلحت عمومی به کار می‌رود، می‌توان افقی بلند برای سعادت جمعی جامعه در نظر گرفت که در آن مصلحت به مثابه ابزار، توان ضمانت آن را دارد. در این معنا مصلحت همواره به عنوان امری موقتی، ضروری و اضطراری به حمایت از فرایند تضمین حقوق جمعی می‌پردازد که از طرق معمول قانونی امکان تأمین آن وجود ندارد.

گستره مصلحت نسبت به جامعه بشری از منظر حقوق عمومی و سیاسی، حقی است که جنبه شهروندی آن بر جنبه بشری آن غلبه دارد. در واقع حقوق شهروندی، ادامه جمعی حقوق بشر است که ناظر بر «شرایط زمانی و مکانی» مخصوص هر جامعه است و گسترده اعمال آن محدودتر از حقوق بشر است؛ به نحوی که وقتی مصالح و منافع عموم در میان است، سخن از عقل جمعی و عمومی مطرح می‌شود که اقتضای چنین عملکردی نیز ضروری می‌نماید. در نتیجه این حق به عنوان حقی ثانوی، موقت، متغیر و در نهایت سیال و نسبی پذیر است. هدف آن نیز مانع شدن از تهدید و تعطیلی حقوق بشری عامه شهروندان در یک جامعه است. طبیعی است که وضع و اعمال چنین حقی مبتنی بر مصلحت، در وضع جمعی بر وضعیت حقوق بشری فردی محدودیت‌زا باشد.

به این معنا مصلحت بخشی از حقوق شهروندی است که در مرحله دوم یا سطح ثانویه حقوق بروز و نمود می‌کند، زمانی که عدم رعایت و مداخله جدی و موقت منجر به از بین رفتن بخش مهمی از حقوق جمعی شهروندان می‌گردد. در بسیاری از نظام‌های حقوقی وجود مصلحت عمومی پیش‌بینی شده و در ضمن قوانین گنجانده شده است، اما ننگ‌نجانیدن آن در ضمن قانون هم به دلیل مبنای عقلانی داشتن آن، از اعتبار عملی آن نمی‌کاهد.

## منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه (۱۴۱۴). قم، مؤسسه نهج البلاغه.
۲. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۸۶). «اقتراح و چستی و چرایی حقوق شهروندی؛ از نظریه تا قانون»، مجله حقوقی دادگستری.
۳. افتخاری، اصغر (۱۳۸۴ الف). «مقام مصلحت در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی»، دانش سیاسی، ش ۱.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ ب). مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۵. آفنداک، خلیل (۱۳۸۵). «حقوق شهروندی و قضایی»، مجموعه مقالات حقوق شهروندی، ماکو، دانشگاه آزاد اسلامی.
۶. امیرارجمند، اردشیر (۱۳۸۵). «مبانی حقوق شهروندی و حقوق بشر»، اعتماد ملی، ش ۱۸۸.
۷. باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۴). «اندیشه جهان‌شمولی حقوق بشر (دیدگاه مقایسه‌ای میان اعلامیه جهانی و اسلام)»، کتاب نقد، ش ۳۶.
۸. البوطی، محمد سعید رمضان (۱۴۰۶). ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، بیروت، مؤسسه الرسالیة.
۹. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۷). نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، تهران، نشر گرایش، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). «مصلحت عمومی و حقوق عمومی با تأکید بر مفهوم اطلاق ولایت در حکومت اسلامی»، حقوق و مصلحت، سال دوم، ش ۵.
۱۱. جاوید، محمدجواد، مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی و مجتبی شفیع‌زاده خولنجانی (۱۳۹۱). «جوهر حقوق بشر در نظریه‌های «حقوق طبیعی» و «حقوق اسلامی»»، پژوهش‌نامه اندیشه‌های حقوقی، سال اول، ش ۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). وحی و رهبری، تهران، نشر الزهراء.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). ولایت فقیه: ولایت، قفاهت و عدالت، قم، اسراء.
۱۵. حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). حکمت و حکومت، بی‌جا، بی‌نا.
۱۶. حسن‌پور، شهرام (۱۳۷۷). «مفهوم مصلحت و جایگاه آن در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی ایران»، تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۷. داوری، محسن (۱۳۸۹). حقوق فرهنگی شهروندان (رویکردی اسلامی)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۲، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۹. دوپاکیه، کلود (۱۳۳۲). *تنوری کلی و فلسفه حقوق*، تهران، چاپخانه بوذرجمهری.
۲۰. رحمانی، محمد (۱۳۸۰). «حکم حکومتی در فقه علوی»، *مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)*، ش ۲۸.
۲۱. ریسونی، احمد (۱۳۷۶). *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. زمانی، الشیخ محمود (۱۳۸۵). «دور الزمان و المكان فی الاجتهاد لدى الشهيد الصدر»، *مجله فقه أهل البيت علیهم السلام (بالعربیة)*، ج ۴۶.
۲۳. السان، مصطفی (۱۳۸۵). «حقوق شهروندی و توسعه پایدار»، *مجموعه مقالات حقوق شهروندی*، ماکو، دانشگاه آزاد اسلامی.
۲۴. سلطانی، سیدناصر (۱۳۸۵). «حقوق اجتماعی یا حقوق شهروندی؟ نمونه‌ای از آشفتگی مفاهیم در نظام حقوقی ایران»، *مجلس و پژوهش*، ش ۵۱.
۲۵. صالح پور، جهانگیر (۱۳۷۴). «فرایند عرفی شدن فقه شیعه»، *مجله کیان*، ش ۲۴.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۴۱). *بחי درباره مرجعیت و روحانیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. طریحی، فخرالدین (۴۱۶ هـ.ق). *مجمع البحرین*، ج ۲، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۲۹. عمید زنجانی، عباس علی (۱۴۲۱). *فقه سیاسی*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
۳۰. غزالی طوسی، محمدبن محمد (۱۴۱۷). *المستصفی من علم الأصول*. الاشقر، ج ۱، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۳۱. غمامی، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۰). *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۲. فالکس، کیث (۱۳۸۱). *شهروندی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
۳۳. فرج الصده، عبدالمنجم (بی تا). *اصول القانون*، بیروت، دارالنهضة.
۳۴. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۴۱۲). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. فلسفی، هدایت الله (۱۳۷۵). *تدوین و اعتلای حقوق بشر در جامعه بین المللی، تحقیقات حقوقی*، ش ۱۶ و ۱۷.
۳۶. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۵). *بایسته های حقوق اساسی*، تهران، نشر دادگستر.
۳۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). *فلسفه حقوق*، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۸. کخ، هاید ماری (۱۳۸۵). *از زبان داریوش*، ترجمه پرویز رجبی، چ ۱۱، تهران، کارنگک.
۳۹. کریمی نیا، محمد مهدی (۱۳۸۲). «حقوق، حق و اقسام حق»، *مجله معرفت*، ش ۷۰.
۴۰. گرانوسکی، آریدوویچ و دیگران (۱۳۸۶). *تاریخ ایران باستان تا امروز*، تهران، مروارید.



۴۱. گرجی، ابوالقاسم (۱۴۲۱). *تاریخ فقه و فقها*، تهران، مؤسسه سمت.
۴۲. گوریچ، ژرژ (۱۳۵۸). *مسائل جامعه‌شناسی حقوقی؛ در حقوق و جامعه‌شناسی*، تهران، امیر کبیر.
۴۳. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۱۱، بیروت، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۴۴. محسنی، فرید (۱۳۸۶). «گفتمان سیاست جنایی قانونگذار در قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳»، *مقالات برگزیده همایش حقوق شهروندی*، تهران، قوه قضائیه مرکز مطبوعات و انتشارات.
۴۵. محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۳). *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۶. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *اسلام و نیازهای زمان*، ج ۲، تهران، صدرا.
۴۸. معین، محمد (۱۳۸۰). *فرهنگ معین*، تهران، چاپخانه سپهر.
۴۹. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۷۸). «پارادوکس‌های نظریه مصلحت عمومی»، *نامه فلسفه، سال سوم*، ش ۲.
۵۰. مفری فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ج ۲، قم، منشورات دار الرضی.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷). *دایرة المعارف فقه مقارن*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام).
۵۲. مهدی‌پور، امیر (۱۳۸۵). «شهروندان و نافرمانی مدنی»، *مجموعه مقالات حقوق شهروندی*، ماکو، دانشگاه آزاد اسلامی.
۵۳. موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی (۱۴۲۲). *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۴. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۶). *صحیفه امام*، ج ۲۱، تهران.
۵۵. مؤومن، محمد (۱۳۷۵). «تزامن کارهای حکومت اسلامی و حقوق اشخاص»، *مجله فقه اهل بیت (فارسی)*، ش ۵ و ۶.
۵۶. نصیری، محمد (۱۳۸۲). *حقوق بین‌الملل خصوصی*، تهران، آگاه.
۵۷. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳). *موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم*، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه.

59. Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen (1789).
60. Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948).
61. Douglass, Bruce (1980). *Common Good, Publicinterest*, Political Theory.
62. Durkheim, Emile (1986). *De la Division du Travail Social*, paris: PUF, 1 lème éd., Quadriga 84.
63. Hobbes, Thomas (2000). *Léviathan ou Matière, forme et Puissance de L'Etat Chrétien et Civil*, Paris, Traduction et Notes par Mairet (Gérard).
64. Kant, Emmanuel (1964). *Ldée d'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique*, Trade. St. Piobetta (Gonthier): Dans la Philosophie de L'histoire.

