

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با تأکید بر نظام حقوقی ایران

امیر مقامی*

الهه کریمی**

DOI: 10.22096/HR.2023.1986040.1546

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹]

چکیده

اقلیت دینی، آن دسته از شهروندان دولت اسلامی هستند که معتقد به دین اسلام نیستند و در چهارچوبی قراردادی از تابعیت برخوردار می‌شوند. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی در تلاش برای تبیین تمایز این اقلیت در حقوق سیاسی است و با مینا قراردادن نظریه حقوق شهروندی که مقتضی ملازمه شهروندی و حق مشارکت سیاسی است، فرضیه رقیب را که مبتنی بر تمایز میان اقسام کرامت انسانی، ملاحظات مربوط به قاعده «نفی سبیل» و عقد ذمه است، رد می‌کند و فرضیه خود را بدین شرح به اثبات می‌رساند که تفاوت در حقوق شهروندی، جز در جایی که ملاحظات دموکراتیک اقتضا می‌کند اراده عمومی اکثریت در شیوه اداره جامعه رعایت شود یا در وفاداری اقلیت تردید موجهی وجود داشته باشد؛ موجد تمایز در حقوق سیاسی شهروندی نیست. بنابراین، اقلیت‌ها در جایگاه شهروند از حق تابعیت و حق رأی برخوردارند، در سمت‌های انتخابی که تحت ضابطه کنترل قانون اساسی است می‌توانند برای انتخاب شدن رقابت کنند و برای هر دو حق مزبور، می‌توانند سازمان‌دهی سیاسی نیز داشته باشند. در نتیجه تحلیل مزبور پیشنهاد می‌شود برخی مفاد قوانین انتخاباتی و احزاب مورد اصلاح قرار گیرد.

واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ حقوق شهروندی؛ اقلیت دینی؛ قانون اساسی؛ حقوق سیاسی.

* استادیار، دانشکده علوم اداری و اقتصاد، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.maghami@ase.ui.ac.ir

** کارشناس ارشد حقوق بین‌الملل، دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی، اصفهان، ایران.

Email: elahe.ky2017@gmail.com



۱. مقدمه

حمایت از اقلیت‌های دینی، از اوایل قرن بیستم با چالش‌های مربوط به اقلیت مسیحی در غرب آسیا و به‌ویژه تحت لوای امپراتوری عثمانی در نظام بین‌المللی مطرح شد.^۱ فارغ از زمینه شکل‌گیری مفهومی با عنوان حقوق اقلیت‌ها به‌ویژه در چهارچوب اصل عدم تبعیض و نیز قاعده آمره منع نسل‌زدایی در حقوق بین‌الملل مدرن، رهگیری چنین مفهومی در نظام‌های حقوقی برآمده از ادیان نیز قابل تأمل است. باید در نظر داشت که در ادبیات سنتی فقه اسلامی، مفاهیم کلان حقوق سیاسی مدرن غایب است و به همین جهت اندیشورانی تلاش نموده‌اند این مفاهیم را در فقه ردیابی کنند.

^۲ از این جهت، تحقیق حاضر می‌تواند استمرار چنین رویکردی باشد و به دنبال آن است که به‌رغم فقدان چنین مفاهیمی در متون سنتی و اصیل اسلامی، ماهیت و محتوای آنها را از جهت امکان پابندی به این حق‌ها مورد ارزیابی قرار دهد. حق‌های سیاسی نقش مهمی در مشارکت اقلیت‌ها در اداره امور اجتماعی، تحقق انسجام و وحدت اجتماعی (ازجمله در سطح ملت) دارند. در حقوق بشر معاصر این حق‌ها را در چهار دسته حق تابعیت، حق رأی، حق انتخاب‌شدن و حق تحزب می‌توان مطالعه نمود.

فرضیه اساسی این تحقیق، شناسایی حق‌های سیاسی در اسلام است و به امکان مشارکت و انتخاب مردم قائل است^۳ و نه امتناع آن؛ چنانکه برخی فقها رأی و مشارکت مردم را صرفاً از باب پینه^۴ یا اقرار و انشای تعهد^۵ به حساب آورده‌اند یا انتخابات را فاقد اصالت دست‌کم برخی نظریات، هم‌نشینی اسلام و مفاهیم مردم‌سالارانه را پذیرفته‌اند.^۶

محور استدلال‌های مقاله حاضر، فقهی است؛ بنابراین اگرچه در منظرگاه حقوق بین‌الملل بشر، محدودیت‌ها نباید بر مبنایی تبعیض‌آمیز - ازجمله دین - استوار باشد و تزامن میان اصل

1. Ulrike Barten, *Minorities, Minority Rights and Internal Self-Determination* (London, Springer, 2014), 137.

۲. داود فیرحی، فقه و حکمرانی حزبی (تهران: نی، ۱۳۹۶).

۳. علی ملکی، «امکان یا امتناع انتخابات در اندیشه دینی»، *سیاست‌نامه مفید* ۲، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۹۹.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، *نظریه سیاسی اسلام*، جلد ۲ (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸)، ۲۵.

۵. محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن* (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷)، ۳۱۳.

۶. سید کاظم حائری، «سیاست و حکومت»، *فصلنامه علوم سیاسی* ۱، شماره ۱ (۱۳۷۷): ۱۵.

۷. داود فیرحی، «شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۶۷ (۱۳۸۴): ۱۵۳.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۰۹

عدم تبعیض و محدودیت‌پذیری حقوق سیاسی را نیز باید به نفع اصل عدم تبعیض که اصلی بنیادین است رفع نمود، چهارچوب نظری پژوهش حاضر، مبتنی بر نقاط اشتراک موازین و دیدگاه‌های اسلامی و نظام بین‌المللی حقوق بشر است. با در نظر گرفتن تمامی ملاحظات فوق، تحقیق حاضر با روشی تحلیلی ابتدا به بیان جایگاه شهروندی اقلیت‌های دینی در اسلام می‌پردازد. سپس فرضیه رقیب تحقیق، تبیین می‌شود که حقوق سیاسی اقلیت‌های دینی را در اسلام ممتنع می‌شمارد و در آخر، فرضیه اصلی تحقیق در چهارچوب ترمینولوژی فقهی، امکان مشارکت سیاسی اقلیت‌های دینی را که در نظام بین‌المللی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده، جست‌وجو می‌کند.

۲. شهروندی اقلیت‌های دینی و حقوق سیاسی

اگر تشکیل و استقرار یک جامعه مبتنی بر ایدئولوژی یا دین خاصی باشد، شهروندی دیگران در آن چگونه حاصل خواهد شد؟ این پرسش، پاسخی درون‌دینی نیز دارد. بند اول مبحث حاضر به همین تشریح پرداخته تا در ادامه به تبیین انواع حق‌های سیاسی بپردازیم. با روشن شدن این دو موضوع می‌توان امتناع و امکان اعمال حقوق سیاسی توسط شهروندان غیرمسلمان را در جامعه مسلمانان ارزیابی نمود.

۲-۱. شهروندی اقلیت‌های دینی

در فقه سنتی که از اقتضانات دولت مدرن فاصله دارد، هر شخص مسلمان مقیم دارالاسلام،^۸ از شهروندی دولت اسلامی بهره‌مند می‌شود و هر شخص دیگری که قرارداد ذمه را با دولت اسلامی منعقد کند، به‌عنوان ذمی^۹ از تابعیت قراردادی بهره‌مند خواهد شد.^{۱۰} یهودیان، مسیحیان و مجوسان می‌توانستند در چنین قراردادی شرکت نمایند و در سراسر قلمرو حکومت اسلامی از آزادی، امنیت و حقوق مندرج در قرارداد ذمه برخوردار گردند و همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان مختلف در داخل قلمرو حکومت اسلامی تأمین شود. غیرمسلمانان پس از امضای قرارداد مزبور جزئی از جامعه اسلامی به حساب می‌آمدند. بنابراین، شهروندی غیرمسلمانان در جامعه مسلمانان، نوعی شهروندی یا تابعیت قراردادی است^{۱۱} و ایمان و

۸. «قدر مسلم از دارالاسلام، قلمرو دولت اسلامی به‌خصوص بخش‌های مسلمان‌نشین آن است.» رک: مصطفی دانش‌پژوه، *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی (تابعیت و وضعیت بیگانگان)* (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۳۹۲)، ۱۳۴.

۹. مصطفی عمید زنجانی، *فقه سیاسی: حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام* (تهران: سمت، ۱۳۷۹)، ۱۲۰.

۱۰. دانش‌پژوه، *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی*، ۱۲۹.

۱۱. دانش‌پژوه، *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی*، ۱۳۵.

پیمان به موازات یکدیگر، منبع تابعیت دولت اسلامی محسوب می‌شوند.^{۱۲} در روزگار کنونی، قانون اساسی «حکم همان قرارداد ذمه را دارد و قهراً اقلیت‌های دینی نیز همان حقوق شهروندی را دارا می‌باشند».^{۱۳}

روایاتی صریح از پیامبر اکرم (ص)^{۱۴} و حضرت علی (ع)^{۱۵} در خصوص احترام به شأن انسانی و حق مالکیت اهل ذمه نقل شده است. در سنت اسلامی، میزان جزیه نیز نسبت به مالیات‌های خمس و زکات مسلمانان، رقمی بسیار اندک بوده که شامل زنان و کودکان نمی‌شده و ایشان علاوه بر مالیات‌های اسلامی از خدمت نظامی نیز معاف بودند.^{۱۶}

همچنین پیامبر در قرارداد با مسیحیان نجران، احترام به حقوق مذهبی مسیحیان را به رسمیت شناخت.^{۱۷} در قانون‌نامه مدینه نیز یهودیان بنی‌عوف، امتی هستند که در کنار مسلمانان دین خود را دارند^{۱۸} و این سند نشانه همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان و یهودیان در پرتو قانون است.^{۱۹}

شریعت اسلام، حیات و امنیت و رشد غیرمسلمانانی که در کنار مسلمانان و در جامعه آنها زندگی می‌کنند را محترم شمرده و طبیعتاً انتظار می‌رود در تحلیل حق‌های بشری، غیرمسلمانان نیز به سبب برخورداری از مقام انسانی، از این حق‌ها بهره‌مند شوند.

۲-۲. محدودیت‌پذیری حق‌های سیاسی از منظر حقوق بشر

«حقوق و آزادی‌های سیاسی حق‌هایی هستند که موضوع آن، قدرت سیاسی و دولت است و شهروندان از راه آنها می‌توانند با دولت رابطه برقرار نمایند، به قدرت برسند و در اعمال و اداره آن مشارکت کنند».^{۲۰} در چهارچوب رابطه شخص با دولت متبوع خود چهار حق سیاسی قابل

۱۲. احمد عرب عامری و محمد رضا پارسامنش، «تابعیت در اسلام»، حقوق اسلامی ۱۱، شماره ۴۱ (۱۳۹۴): ۱۱۶.

۱۳. حسینعلی منتظری، رساله حقوق (تهران: سرایی، ۱۳۹۴)، ۱۴۳.

۱۴. حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، جلد ۷ (تهران: سرایی، ۱۳۸۷)، ۲۲۹.

۱۵. نهج‌البلاغه، نامه ۵۱.

۱۶. محمد حمیدالله، سلوک بین‌المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد (تهران: مرکز نشر علوم

اسلامی، ۱۳۸۰)، ۱۳۱.

۱۷. منتظری، مبانی فقهی، ۲۳۱.

۱۸. اکبر آگوتو، «قانون‌نامه مدینه»، ترجمه شهلا بختیاری، کیهان‌اندیشه، شماره ۷۵ (۱۳۷۶): ۱۰۱.

۱۹. خیرالدین سبب و حامد فقیهی، «تسامح دینی (بازخوانی پیمان مدینه منوره)»، میقات حج ۲۲، شماره ۸۷ (۱۳۹۳):

۲۲۰.

۲۰. بیژن عباسی، حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین (سه نسل حقوق بشر در اسلام، ایران و اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای)

(تهران: دادگستر، ۱۳۹۰)، ۱۷۷.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۱۱

شناسایی است که عبارت‌اند از حق تابعیت، حق رأی، حق شرکت در قدرت سیاسی یا انتخاب‌شدن و نهایتاً حق سازمان‌دهی سیاسی (ت حزب). مستندات و مدلول هر یک از این حق‌ها شرحی می‌طلبد که اکنون فرصت و مقال آن نیست؛ اما اساس آنها مبتنی بر سامان‌دادن به جامعه سیاسی و سپس پذیرش این اصل است که اعضای هر جامعه از طریق این حق‌ها، حاکمیت ملی را در چهارچوبی مردم‌سالارانه اعمال می‌کنند؛ خواه به شیوه مستقیم و خواه غیرمستقیم.

این دسته از حق‌ها گرچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر (مواد ۱۵ و ۲۱) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (ماده ۲۵) به‌عنوان «حقوق بشر» مورد تصریح واقع شده‌اند؛ تمایز اساسی آنجاست که اعمال این حق‌ها منحصر به «شهروندان» است. ماده ۱۵ اعلامیه جهانی بر حق تابعیت تصریح دارد و از منظر حقوق بین‌الملل دارای اعتبار عرفی است. بهره‌مندی از این حق در حفظ صلح و امنیت بین‌المللی^{۲۱} و امکان‌پذیر ساختن بهره‌مندی از دیگر حق‌ها حائز اهمیت است تا جایی که آن را «حق داشتن» نامیده‌اند.^{۲۲} بنابراین، گرچه اعطای تابعیت یک امر سیاسی است، اما باید بدون تبعیض به همه اعضای یک جامعه تعلق گیرد و نژاد، دین و امثال آن مانع بهره‌مندی از این حق نیست.^{۲۳} ماده ۲۵ میثاق نیز که حق‌های سیاسی در معنای خاص کلمه را شناسایی نموده، بیگانگان را از این حق‌ها محروم دانسته، قائل به آن است که اعمال این حق‌ها باید برای همه شهروندان «بدون محدودیت‌های غیرمعقول» باشد. مفهوم مخالف این سخن آن است که محدودیت‌های معقول که «به موجب قانون و منحصرأً برای تأمین شناسایی و احترام به حقوق و آزادی‌های دیگران و مقتضیات اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه مردم‌سالار» (ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر) وضع شده باشد، خللی به التزام جامعه به حقوق بشر پدید نخواهد آورد.

۳. امتناع حقوق سیاسی اقلیت‌های دینی

نظر مشهور این است که اسلام، حقوق سیاسی غیرمسلمانان را محترم نمی‌شمارد و بین آنان و مسلمانان تبعیض قائل است؛ زیرا سلطه غیرمسلمانان بر مسلمان ممتنع و نامشروع است.

۲۱. امیر مقامی، «سلب تابعیت شیخ عبسی قاسم از منظر حقوق بین‌الملل و حقوق بحرین»، *مطالعات حقوق عمومی*

۴۷، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۳۶۱. <https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.63102>

۲۲. مهناز بیات کیمتکی و مهدی بالوی، «حق بر تابعیت: از حقوق بین‌الملل خصوصی تا حقوق بشر»، *حقوق خصوصی*

۱۲، شماره ۱ (۱۳۹۴): ۱۴۶. <https://doi.org/10.22059/jolt.2015.55637>

۲۳. در حقوق اسلامی، تابعیت ناشی از یکی از دو عامل ایمان یا پیمان است. پیمان ذمه، تابعیت دولت اسلامی را برای غیرمسلمانان تضمین می‌کند.

برای تبیین این دیدگاه باید به بنیان‌های این فرضیه پرداخت که عبارت‌اند از تمایز میان کرامت ذاتی و اکتسابی انسان، منع ولایت غیرمسلمانان بر مسلمانان و نیز ماهیت عقد ذمه. فارغ از تمایز در حقوق فردی که عمدتاً جنبه مدنی و جزایی دارد^{۲۴} و مستلزم توجه به عناصر اجتهاد و مصلحت جامعه است، اعطای حقوق سیاسی چون موجب سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان شود، خلاف آموزه‌های دینی قلمداد شده است.^{۲۵} فرضیه مختار نیز بر مبنای تمایز حقوق بنیادین و حقوق شهروندی، در ادامه تشریح می‌شود.

۱-۳. تمایز اقسام کرامت انسانی

کرامت^{۲۶} یا حیثیت ذاتی انسان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر به منزله مبنای اصلی برای تدوین حقوق بشر مورد نظر بوده عبارت است از ملاحظه انسان از آن حیث که انسان است و صرفاً به همین سبب شریف و ارجمند است. اموری از قبیل نژاد، رنگ، ملیت، زبان، دین، جغرافیا... ذاتی انسان نیستند و نمی‌توانند ملاک ارجح‌گذاری انسان‌ها باشند؛ پس کرامت ذاتی انسان امری برون‌دینی است.^{۲۷}

در جهان‌بینی اسلام، کرامت ذاتی موهبتی الهی است، اما کرامت ارزشی (تقوا)، شأن هر انسان را در پیشگاه خداوند تعیین می‌کند.^{۲۸} بنابراین، کرامت ذاتی بدون هیچ‌گونه تمایز و استثنایی همه انسان‌ها را در برمی‌گیرد، اما کرامت ارزشی، به دنبال معنایی برای حیات انسان است که بتواند برای حیات انسان، امتیازی فوق طبیعی به رسمیت بشناسد و این تقرب به خداوند است که کمال مطلوب انسان به شمار می‌آید.^{۲۹} به اعتقاد علامه جعفری، جهل یا

۲۴. محمدحسن موحدی ساوجی، «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر»، حقوق بشر ۹، شماره ۱ و ۲ (۱۳۹۳): ۱۵۱.

۲۵. نساء، آیه ۱۴۱.

۲۶. هر چند در متون حقوقی اسلام و نیز متون حقوقی بین‌المللی تعریفی از کرامت به منزله مبنای حق یا فراحق، ارائه نشده است، اما در باب تعریف و ماهیت آن می‌توان گفت: کرامت عبارت است از حق رعایت عزت نفس آدمی، به تعبیر دقیق‌تر: کرامت حقی است بنیادین، مطلق و آمیخته با تکلیف که موضوع آن نفس و ذات آدمی بوده و قابل توقیف، نقل و انتقال و اسقاط نمی‌باشد از آن حیث که با سلب کرامت، وجود، حیات و هستی آدمی نیز لغو و بی‌معنا خواهد بود، نمی‌توان آن را از خود سلب و اسقاط کرد و به دیگری انتقال داد و با آن معامله و دادوستد کرد و نه کسی را برای آن است که این حق را توقیف نموده یا مورد تعدی و تجاوز قرار دهد؛ به عبارت دیگر، حق کرامت از مصادیق حقوق شخصیت محسوب می‌گردد که از ویژگی‌های مهم آن این است که همواره ملازم و همراه صاحب حق بوده و قابل انفکاک نمی‌باشد.

۲۷. محمد بسته‌نگار، حقوق بشر از منظر اندیشمندان (تهران: سهامی انتشار، ۱۳۸۵)، ۳۲۶.

۲۸. محمدتقی جعفری، حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام اسلام و غرب (تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۵)، ۲۲۵.

۲۹. احسان ترکاشوند، «مصدق کمال انسان از دیدگاه استاد مصباح با نگاهی بر قرآن و روایات»، معرفت ۲۰، شماره ۱۶۴ (۱۳۹۰): ۱۴.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۱۳

ردایل اخلاقی ممکن است انسان را از این مقام دور سازد.^{۳۰} البته فقد کرامت ارزشی، توجیهی برای سلب حق حیات و دیگر حقوق بشری فرد نیست، بلکه عاملی است در جهت محرومیت خودبه‌خودی از رشد و تعالی.^{۳۱}

مستندات اسلامی در خصوص کرامت ذاتی انسان^{۳۲} بیانگر آن است که انسان‌ها در مبدأ و حق‌هایی که ناشی از حقوق طبیعی است تفاوتی با یکدیگر ندارند و کسانی که واجد چنین کرامتی هستند نیز اجازه ندارند، حقوق طبیعی بشر را در قبال اقلیت تضییع نمایند.^{۳۳} وانگهی اساساً سنجش این نوع کرامت، امری قدسی و الهی است و نه امری اجتماعی، انسانی و عرفی. با این رویکرد، خوانش مشهور اسلام از حقوق سیاسی اقلیت‌ها براساس ضرورت احترام به کرامت ارزشی، قابل توجیه نیست. حقوق سیاسی، از جمله حقوق شهروندی است و کرامت ارزشی که زمینه‌ساز رشد انسان است، فی‌نفسه نه می‌تواند مبنایی برای مدعای این حق‌ها باشد و نه مبنایی برای نفی آن.

۲-۳. نفی سبیل

مبنای دیگر در فرضیه امتناع، آن است که غیرمسلمانان نمی‌توانند و نباید بر مسلمانان سلطه داشته باشند. به رغم نظرات مخالف، این نظر مشهور بر آیه ۱۴۱ سوره نساء استوار است.^{۳۴} برخی تعبیر آیه را توصیفی تکوینی دانسته‌اند که از این حیث، مفهوم آیه چنین است که غیرمسلمانان نمی‌توانند بر مسلمانان سلطه یابند.^{۳۵} تعبیر دیگر، تفسیری تشریحی است به این مقصود که غیرمسلمانان مجاز به استیلا بر مسلمانان نیستند و به طریق اولی در جامعه شهروندی مسلمانان، این استیلا غیرمجاز است. از این رو، هرگونه ریاست غیرمسلم بر جامعه مسلمانان، ولو با رضایت مسلمانان حادث شود، نامشروع و بی‌اعتبار است. در خصوص این قاعده، آنچه بیشتر حائز اهمیت است، شناخت مصداق ریاست و سلطه غیرمسلمانان است. به نظر می‌رسد آنجا که اداره امری به شخص (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) واگذار می‌شود

۳۰. جعفری، حقوق جهانی بشر، ۲۳۵.

۳۱. جعفری، حقوق جهانی بشر، ۲۴۵.

۳۲. از جمله اسراء، آیه ۷۰، حجر، آیه ۲۹، ممتحنه، آیه ۸ و نیز نامه ۵۳ نهج البلاغه.

۳۳. محمدجواد جاوید و مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی، «فطرت یا طبیعت بشر مناطی برای سدّ نسبت در حقوق بشر»، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۵۲ (۱۳۹۵): ۸۰. <https://doi.org/10.22054/qjpl.2016.6791>

۳۴. مصطفی محقق داماد، قواعد فقه بخش عمومی (تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۹)، ۱۶۵.

۳۵. سید یوسف علوی وثوقی، «بررسی تطبیقی آیه شریفه نفی سبیل در تفاسیر فریقین»، مطالعات تفسیری ۸، شماره ۳۱ (۱۳۹۶): ۱۵۲.

که همان‌گونه که میرزای نائینی می‌گوید،^{۳۶} با وجود نهادهای کنترل و نظارت، در چهارچوب قانون اساسی، امکان تخطی از اصول و موازین شرعی برای او وجود ندارد، اساساً سلطه و ریاست مصداق ندارد.

۳-۳. عقد ذمه

از منظر فقه اسلامی، همه افرادی که درون دایره حکومت اسلامی زندگی می‌کنند: اعم از مسلمان و غیرمسلمان، شهروند تلقی شده و از مواهب شهروندی بهره‌مند می‌گردند. با این تفاوت که مسلمانان بالاصاله از تابعیت دارالاسلام برخوردار بودند، ولی غیرمسلمانان به‌عنوان متحد و با عقد قرارداد، از حقوق آن بهره‌مند می‌شوند.

اهل کتاب برای انعقاد قرارداد ذمه لازم است دو شرط اساسی را بپذیرند که یکی پرداخت جزیه و دیگری التزام به مقررات اسلامی است. در انعقاد عقد ذمه محدودیتی از حیث دین طرف دیگر این قرارداد وجود ندارد، زیرا ظاهر آیه ۸ سوره ممتحنه عام است و رویه خلفا نیز مؤید همین دیدگاه است.^{۳۷} بنابراین، وجوب جنگ و کشتار همه کسانی که غیرمسلمان هستند، عقلایی به نظر نمی‌رسد.^{۳۸} از این رو باید با آنها که «درصد براندازی نظام اسلامی نیستند، بلکه حاضرند با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند، با مسالمت رفتار کنند».^{۳۹}

به مقتضای قرارداد ذمه، در مقابل وظایفی که برای ذمیان مقرر می‌شد، مسئولیت‌ها و تعهداتی نیز متوجه جامعه اسلامی بود که دولت اسلامی باید با تمام امکاناتی که در اختیار دارد در انجام و اجرای آن تلاش نماید که از جمله تعهد به حفظ امنیت اهل ذمه و اعطای آزادی دینی و استقلال قضایی به ایشان است.^{۴۰}

فلسفه ذمه نمی‌تواند استخفاف غیرمسلمانان باشد؛ زیرا وجود آنها را به رسمیت شناخته و پیمان با آنها مشمول وفای به عهد است. از این رو، چه بسا هدف از ذمه، قبول اتحاد در یک جامعه سیاسی میان پیروان ادیان گوناگون است. در این تقریر، جزیه نیز مجازات عدم اسلام محسوب نمی‌شود؛ بلکه خود سبب معافیت از سایر الزامات مالی اجتماعی است.^{۴۱} در

۳۶. میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله، تصحیح: سید جواد ورعی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳)، ۱۲۷.

۳۷. حمیدالله، سلوک بین‌المللی، ۱۳۷.

۳۸. منظری، مبانی فقهی، ۱۱۸.

۳۹. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی (تهران: اسراء، ۱۳۸۱)، ۱۹۹.

۴۰. علی ناظمیان فرد، «اهل ذمه در اسلام»، تاریخ اسلام، ۲، شماره ۲ (۱۳۸۰): ۴۹.

۴۱. عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۱۵.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۱۵

چهارچوب فقه اسلامی اقلیت‌های دینی نیز به رسمیت شناخته می‌شوند، مثل مسلمانان مصونیت دارند و از آزادی‌های اجتماعی و آزادی در تبلیغ خود بهره‌مند می‌شود.

چنانکه اشاره شد امروزه قانون اساسی که متضمن حقوق بنیادین و شهروندی برای همه اعضای جامعه باشد، کارکردی شبیه عقد ذمه یافته است؛ اقلیت مذهبی را در جامعه اکثریت مورد پذیرش قرار می‌دهد، اما ممکن است گونه‌هایی از حقوق شهروندی را نسبت به ایشان محدود نماید و در عین حال ممکن است سازکارهای مشارکت اقلیت را نیز تأمین نماید. مجموعه ادبیاتی که فرضیه رقیب را شکل می‌دهد و اقلیت‌های دینی را شهروند غیرعالی می‌شمارد^{۴۲} ممکن است صریحاً یا ضمناً، کلاً یا جزئاً بهره‌مندی اهل ذمه به‌عنوان اقلیت دینی از حقوق سیاسی را ممنوع بشمارد؛ اما اگر قانون اساسی این حقوق را برای ایشان منع نکرده باشد، دلیلی بر محرومیت آنها وجود نخواهد داشت، زیرا این محرومیت‌ها ذاتی نیست و چنانکه اشاره خواهد شد، با تحقق شهروندی، اصل بر بهره‌مندی از همه حق‌های شهروندی است.

۴. حقوق شهروندی به‌مثابه چهارچوب اعمال حقوق سیاسی

مبنای نظری فرضیه اصلی این تحقیق، نظریه حقوق شهروندی است. برابر این نظریه، میان حقوق بشر و حقوق شهروندی تفاوت وجود دارد و گرچه حقوق بشر، غیرقابل سلب و اسقاط هستند؛ اعمال حق‌های شهروندی ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد.

۴-۱. بنیان‌های نظریه حقوق شهروندی

حق‌های بشری، فارغ از مبنای تشریح و حیانی یا انسان‌مدار غیر و حیانی، به دلیل عقلانی بودن جهان‌شمول هستند. با وجود این، جای این پرسش است که کدام حق‌ها در هسته بنیادین حق‌ها قرار می‌گیرند و ضروری ذات و طبیعت انسان هستند؟ هر دو دسته حقوق بشر و حقوق شهروندی از نوع حق هستند؛ اما حق‌های نخستین ذاتی، بنیادین و جهان‌شمول هستند در حالی که حق‌های دسته دوم غیرذاتی، غیر بنیادین و در نتیجه صرفاً قابل اجرا در چهارچوب ظرفیت‌ها، فهم و ادراک جامعه از مواهب هستند. اندیشمندان سیاسی سنتی از ارسطو تا رالز بر این نظرند که دولت، قلمرو، مکان یا حوزه معین برای حقوق برابر است. در این منظر همه شهروندان برابرند، چنانکه ارسطو، شهروندی را با اختیار مشارکت در حکومت مترادف

۴۲. عرب‌عامری و پارسامنش، «تابعیت در اسلام»؛ مصباح یزدی، نظریه سیاسی/اسلام؛ داوود فیرحی، «مبانی تحزب در مذهب شیعه»، یاد، شماره ۵۳ (۱۳۷۸).

می‌داند.^{۴۳} هابز، لاک و مونتسکیو دولت را شکلی از حمایت و امنیت اعطایی به شهروندان از طریق شهروندی تعریف می‌کنند و هر سه نیز شهروندان را دارای حقوق و تکالیف برابر می‌دانند. پس عضویت کامل در جامعه، مبنای هنجاری ادعای حقوق شهروندی است. در میان لیبرال‌ها، رالز حقوق بشر را متمایز از حقوق اساسی یا حقوق شهروندی لیبرال دموکراتیک می‌شناسد و حقوق بشر را معیار ضروری آبرومندی نهادهای سیاسی و اجتماعی داخلی معرفی می‌کند.^{۴۴} در میان جامعه‌گرایان نیز رالز بیان می‌کند که هر ارزش یا هنجار اخلاقی دارای مفاهیمی بیشینه (فربه) و کمینه (نحیف) است و از آنجا که هر جامعه حامل فرهنگ و ارزش‌های خاصی است، این ارزش‌های جهانی را در چهارچوب خاصی ادراک می‌کند و قبض و بسط ارزش‌هایی نظیر عدالت (مثلاً، عدالت در امر سیاسی و مواهب قدرت) که در هر جامعه به نحو خاصی ادراک می‌شود؛ تضييع و نقض آن ارزش نیست؛ به عبارت دیگر، وی نیز ضمن تأکید بر جنبه حقانی ارزش‌ها و جهان‌شمولی اساس آنها، ادراک متفاوت جوامع از هر ارزش را به رسمیت می‌شناسند.^{۴۵}

بر این اساس، چنانکه اعلامیه حقوق افراد متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، مذهبی و زبانی نیز تصریح کرده است اصل حق مشارکت برای اقلیت‌ها محفوظ است و سلب حق شهروندی مشارکت نمی‌تواند بر اساس تعلق به یک دین خاص باشد؛ اما با در نظر گرفتن ماده ۲۵ میثاق ح.م.س و بند ۳ ماده ۸ اعلامیه مزبور، مانعی وجود ندارد که مبنای «معقول» دیگری در قانون داخلی، اساس تحدید حق مشارکت قرار گیرد.

در چهارچوب رویه نهادهای قضایی بین‌المللی نیز می‌توان به دکتترین «حاشیه صلاحدید» اشاره کرد که بر اساس آن دولت‌ها در اجرای حقوق بشر از اختیاراتی برخوردارند و به‌ویژه در مورد حق‌هایی که مطلق نیستند و به موجب اسناد بین‌المللی ممکن است تحت شرایطی محدود و مقید شوند؛^{۴۶} مصادیق این محدودیت‌ها ممکن است از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد؛ زیرا اقتضائات نظم عمومی، اخلاق و عدالت در هر جامعه متفاوت است. برای مثال، حق شرکت در انتخابات در یک کشور ممکن است از ۲۵ سالگی به افراد

43 Donald Morrison, "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions," *History of Philosophy Quarterly* 16, no. 2 (Apr 1999).

۴۴. جان راولز، *قانون مردمان*، ترجمه جعفر محسنی (تهران: ققنوس، ۱۳۹۰)، ۱۱۶.

۴۵. مایکل والزر، *فربه و نحیف خاستگاه هنجارهای اخلاقی*، ترجمه سید صادق حقیقت و مرتضی بحرانی (تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹)، ۱۵.

46. Yuval Shany, "Toward a General Margin of Appreciation Doctrine in International Law?" *EJIL* 16, no. 5 (2005): 920.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۱۷

اعطا شود و در کشور دیگری از ۲۰ سالگی و الزاماً هیچ یک از دو کشور را نمی‌توان به محدودسازی غیرمشروع یا غیرقانونی حق مشارکت در امور سیاسی محکوم نمود.

همه حق‌هایی که در نظام بین‌المللی حقوق بشر به‌مثابه حق بشری قلمداد شده‌اند، ضرورتاً منبعث از «حقوق طبیعی» (Natural Law) نیستند. مکتب حقوق طبیعی، از این سخن می‌گوید که «انسان» به سبب انسان‌بودن از حق‌هایی بهره‌مند می‌شود،^{۴۷} اما پس از ورود انسان به زندگی اجتماعی، ممکن است بنا بر مصالحی، حقوق و امتیازات دیگری نیز از طریق یک قرارداد اجتماعی لازم آید؛ بنابراین آنچه می‌تواند موضوع قرارداد بشری باشد، حقوق بشر نیست.

۲-۴. معیارهای تمایز در حقوق شهروندی

انسان به سبب وجود انسانی خود از حقوقی بهره‌مند است که اگر مکتوب شود و به تأیید نخبگان یا نمایندگان دولت‌ها برسد نیز متصف به جهانی شدن قانونی می‌شود؛ اما رسیدن به این حق‌ها از گذرگاه حقوق شهروندی است. با ورود فرد به عرصه جامعه، وی از عدالت طبیعی و آرمانی به عدالت وضعی هبوط می‌کند. از این رو، حقوق بشر در هر جامعه‌ای ضروری و از اولین تعهدات انسان‌ها نسبت به یکدیگر است و هیچ دولت، مسلک، دین و ایدئولوژی قادر به تعطیل کردن آن نیست، اما حقوق شهروندی در جایی مطرح می‌شود که حقوق بشر قرار است درون یک جامعه مدنی با در نظر گرفتن اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی، ذیل یک حکومت خاص و در سرزمینی خاص در مورد مردمی خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود گیرد و این همان مفهومی است که در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بدان تصریح شده است.

مفهوم حقوق شهروندی مجوزی برای نفی و نقض حقوق بشر نیست و حداقلی از هر حق بشری بایسته رعایت است و فراتر رفتن از آن برای بخشی از شهروندان بنا به اسباب موجهه فوق (نظم عمومی و...)، می‌تواند مجاز تلقی شود؛ منوط به آنکه این تمایز توسط دولتی مشروع^{۴۸} برخواسته از اراده جمعی و رضایت اکثریت، در راستای منافع عمومی و

۴۷. محمدجواد جاوید، «بازخوانی بنیان‌های فلسفی نظریه نسبیت در حقوق شهروندی»، *حقوق اسلامی*، ۱۱، شماره ۴۲ (۱۳۹۳): ۷۱.

۴۸. محمدجواد جاوید، «نظریه نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر»، *حقوق بشر*، ۸، شماره ۱ و ۲، (۱۳۹۲): ۷۴.

به صورت موقت انجام شود. از این رو، همان گونه که اولویت‌های جامعه لائیک با جامعه دینی متفاوت یا متغایر است؛ مبنای قرارداد این تفاوت برای وضع حقوق شهروندی، نقض حقوق بشر تلقی نمی‌شود. بر همین اساس می‌توان دو معیار رأی اکثریت و وفاداری را برای استحقاق بهره‌مندی از حقوق شهروندی لحاظ نمود.

معیار نخست مبین این دیدگاه است که یک دولت مشروع و برآمده از اراده اکثریت می‌تواند حقوق شهروندی را وضع نماید. گفته شده است که خواست اکثریت حتی می‌تواند به اراده فردی نیز رضایت دهد.^{۴۹} با وجود این، رضایت مزبور نیز نمی‌تواند دائمی و غیرقابل عدول باشد و حق ذاتی فردی را نفی کند، بلکه جامعه می‌تواند نسبت به تبدیل نظام سیاسی در هر زمان تصمیم بگیرد. به علاوه تعقیب خواست حقیقی مردم - که باید به طریق عادلانه و اثبات‌پذیری ابراز شود - شرط مشروعیت هر حکومتی است.

معیار دوم، وفاداری به منافع عمومی است. شهروندان غیرمسلمان در جامعه اسلامی، تکالیف کمتری دارند که عمده آن در پرداخت نوع خاصی از مالیات جلوه می‌کند؛ هرچند این مالیات در حقوق مدرن کشورهای اسلامی اخذ نمی‌شود و شهروندان تابع اصل برابری مالیاتی هستند. به علاوه در حقوق اقتصادی نظیر کار، تجارت، تأمین اجتماعی و... در بعضی موارد غیرمسلمانان از امتیاز معافیت از تکالیف اسلامی نیز برخوردار بوده‌اند.

در نتیجه در وهله نخست، التزام به منافع ملی در چهارچوبی مردمسالارانه و در وهله بعدی، معیار وفاداری است که بهره‌مندی از حق‌های شهروندی را توجیه می‌کند و نه صرف اقلیت‌بودن. عدم وفاداری به کشور نیز با دین یا عضویت شخص در گروه اقلیت ارتباطی ندارد، بلکه اعضای گروه اکثریت نیز ممکن است مرتکب خیانت شوند. بنابراین، با در نظرگرفتن هویت ملی به‌مثابه اساس ایده دولت ملی، محدودسازی حقوق سیاسی بر اساس مبانی عینی معقول مورد توافق اکثریت می‌تواند مشروعیت داشته باشد و محدودیت‌هایی که نوعی، غیرمعقول یا غیرمردمسالارانه باشند، در چهارچوب نظریه حقوق شهروندی نیز مشروع نیستند.

در چهارچوب معیار نخست، از آنجا که حکومت، مقید به پیروی از دغدغه‌های اعضای جامعه است؛ به‌طور طبیعی ریاست بر جامعه نیز به عهده شهروندان اکثریت قرار خواهد گرفت. بدیهی است سایر عناوین و روش‌های مشارکت سیاسی در چهارچوب نظم قانون

۴۹. جاوید، «بازخوانی بنیان‌های فلسفی»، ۸۴.

اساسی، می‌تواند در زمره حقوق شهروندی اقلیت نیز قرار گیرد.

درباره معیار دوم، برخی بیان می‌کنند که به سبب عدم اعتماد به وفاداری غیرمسلمانان به منافع و احکام شرعی مسلمانان در اداره امور جاری کشور، تصدی مشاغل کلان و کلیدی قابل واگذاری به ایشان نیست.^{۵۰} اما اگر اداره امور جاری از جنس وکالت باشد و نه ریاست و قابلیت نظارت کنترل و قضایی و اداری از حیث انطباق با قانون اساسی بر آن وجود داشته باشد؛ همین مقدار محدودیت نیز ضرورت نخواهد داشت، مثل عضویت در پارلمان‌های ملی و محلی بنا بر اراده و رأی اکثریت که با نظارت‌های شورای نگهبان، دیوان عدالت اداری و... مواجه است و امکان تخطی از اصول و موازین اسلامی در آن حتی برای اکثریت مسلمان نیز در مقام نمایندگی ممکن نیست؛ بنابراین آنچه بنا بر تصریحات شرعی از حقوق اقلیت‌های مذهبی قلمداد نمی‌شود در درجه نخست، آن حق‌های مدنی مرتبط با احوال شخصیه است که در جمله احکام دینی خودشان نباشد و در درجه دوم حق‌های شهروندی است که به موجب دو معیار پیش‌گفته به برخی از شهروندان تعلق می‌گیرد یا از برخی دیگر سلب می‌شود و آن عبارت است از حقی که به سبب ریاست بر جامعه مسلمان، از غیرمسلمانان دریغ می‌شود. پس منعی برای توکیل/نمایندگی در حقی که منجر به سلطه وکیل بر موکل نمی‌شود از سوی مسلمان به غیرمسلمان وجود ندارد. هرچند عرفاً موکل بخواهد وکیل مسلمان بگیرد؛ این غلبه مانع حق توکیل به غیرمسلمان نیست.^{۵۱}

۳-۴. حقوق سیاسی به‌مثابه حق شهروندی و نتایج آن

بر این اساس اگر حق‌های سیاسی را در چهار عنوان حق تابعیت، حق رأی، حق انتخاب‌شدن و حق سازمان‌دهی سیاسی خلاصه کنیم این صورت‌بندی حاصل خواهد شد:

حق تابعیت در اسلام به واسطه قرارداد به غیرمسلمانان تعلق می‌گیرد و منعی در بهره‌مندی ایشان از این حق نیست؛ مگر اراده آزاد خودشان.^{۵۲}

۵۰. جوادی آملی، دین‌شناسی، ۱۲۰.

۵۱. مطابق نظر مشهور، ولایت و وصایت غیرمسلم بر مسلم جایز نیست (احمدعلی قانع و اسماعیل محمدپور، «اوصاف اختصاصی وصی از دیدگاه مذاهب خمسسه و حقوق»، مبانی فقهی حقوق/اسلامی، ۱۲، شماره ۲۳ (۱۳۹۸): ۱۲۱) اما چنین منعی در خصوص وکالت غیرمسلم برای مسلم وجود ندارد. تشخیص این موضوع که ولایت، ریاست و وکالت در مسائل مستحدثه کدام‌اند جنبه عرفی دارد. در این مقاله از معیار کنترل برای این تشخیص بهره خواهیم گرفت.

۵۲. در حقوق بین‌الملل مدرن نیز تعلق فرد به دولت مدرن کاملاً جنبه انتزاعی دارد و با مفهوم قرارداد اجتماعی توجیه می‌شود و از این‌رو تفاوت بنیادینی وجود ندارد؛ اما خروج از تابعیت به‌صورت یک‌جانبه اصولاً میسر نیست.

حق رأی و شرکت در انتخابات به نحوی که مخفی، همگانی، برابر و آزاد باشد^{۵۳} بر اساس هیچ‌یک از دو معیار فوق، محدودیت‌پذیر نیست؛ گرچه ممکن است با معیارهای معقول دیگر (نظیر سن رشد) نسبت به شهروندان محدود شود. از حیث معیار دموکراتیک، مشارکت اقلیت در انتخابات، مشروعیت فاعلی دولت اسلامی^{۵۴} را تقویت کرده؛ طی فرایند جلب نظر و رأی آنان، توجه به نیازها و حقوق بشری ایشان را نیز به انتخاب‌شوندگان یادآوری می‌کند. در خصوص معیار وفاداری نیز محدودیت اقلیت در تعیین نتیجه رأی، نشان از آن دارد که مانعی وجود نخواهد داشت؛ گرچه چنددستگی میان اکثریت مسلمان ممکن است رأی اقلیت را تعیین‌کننده سازد، اما تهدید مزبور از جانب اقلیت پدید نیامده است.

در خصوص حق انتخاب‌شدن، با توجه به عضویت اقلیت‌ها در جامعه ملی، اصل وفاداری ایشان است^{۵۵} و آنچه اهمیت دارد این است که منتخبان، از چه اختیاراتی برخوردارند و آیا ریاست بی‌ضابطه می‌یابند (نفی سبیل) یا نه؟ اگر مقام انتخاب‌شونده در موقعیتی باشد که بتواند رأی خود را برخلاف اراده فوق، تحمیل نماید؛ چنین حقی به‌مثابه حق شهروندی برای هیچ اقلیت سیاسی نیز شکل نخواهد گرفت؛ اما حتی منتخبان مسلمان (اکثریت) نیز اجازه تخطی از این اراده جمعی و دستوری (Constitutional) را ندارند. در این خصوص و اگر بر اساس مفاهیم حقوق مدرن سخن بگوییم، جز در مورد رئیس جامعه اسلامی که در بعضی متون منصوب از طرف خداوند معرفی شده - یا به نحوی باید انتخاب وی کاشف از اراده خداوند باشد^{۵۶} - و نیز اختیاراتی هم‌طراز پیامبر (ص) دارد،^{۵۷} سایر مقامات که مستقیم یا غیرمستقیم تحت نظارت وی هستند و انطباق تصمیمات و اقداماتشان با موازین شرعی از طریق سازکارهای مختلف تعبیه‌شده در قانون اساسی، ارزیابی می‌شود و اختیاراتشان را در چهارچوب کنترل قانونی و شرعی اعمال می‌کنند؛ ممکن است از میان اقلیت دینی نیز انتخاب شوند،^{۵۸} زیرا آنچه در «نفی سبیل»، منع شده سلطه کافر است و نه همکاری یا بهره‌مندی از خدمات غیرمسلمانان برای جامعه اسلامی و تکریم شخصیت و توانمندی

۵۳. عباسی، حقوق بشر، ۱۸۷.

۵۴. داوود فیرحی، «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۷ (۱۳۸۱): ۲۳۹.

۵۵. نایینی، تنبیه/لامه، ۲۶.

۵۶. محمدتقی مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶).

۵۷. سید محمد حسینی و زینب محمودی، «بررسی آرای امام خمینی و خوبی پیرامون حدود اختیارات ولی فقیه»، متین ۱۶، شماره ۶۵ (۱۳۹۳): ۸۱.

۵۸. نایینی، تنبیه/لامه، ۱۲۶.

ایشان.^{۵۹} در این میان، آنچه اهمیت دارد اولاً کسب اعتماد کافی عامه در رأی‌گیری‌های عمومی و ثانیاً اولویت عرفی اکثریت در انتخاب از میان هم‌کیشان خود است؛ اما اگر قانون اساسی مبنایی برای توکیل در قانون‌گذاری برای غیرمسلمانان نیز فراهم کرده باشد، این توکیل نمی‌تواند به نادیده‌گرفتن حقوق بنیادین اکثریت به‌ویژه حق دین‌ورزی ایشان منجر شود؛ که شامل خواست ایشان مبنی بر ابتنای قوانین جامعه بر دین اکثریت است، مگر آنکه اکثریت خود خلاف آن را خواسته باشد. بنابراین، اقلیت به فرض کسب اقتدار سیاسی نیز نمی‌تواند حق اکثریت بر مذهب را ملغی نماید.

شناسایی حق انتخاب‌شدن است که حق رأی اقلیت‌های دینی را در بعد سیاسی خود، معنادارتر می‌سازد و همین حق است که حق سوم را که سازمان‌دهی مشارکت سیاسی است، توجیه می‌نماید. اگر اقلیت‌های دینی حق رأی دارند و نیز ممکن است به هم‌کیشان خود رأی بدهند هم می‌توانند انجمن‌ها و احزابی با اهداف سیاسی در چهارچوب عقد ذمه یا سند در حکم آن تأسیس نمایند و هم می‌توانند در کنار شهروندان مسلمان و در احزابی که اکثریت مسلمان دارند، فعالیت سیاسی نمایند.^{۶۰} حق مزبور در چهارچوب قانون اساسی جامعه مسلمانان اجرا می‌شود و به اقلیت دینی اجازه نمی‌دهد مبانی اعتقادی ضداسلامی را ترویج کنند و باید به «نظام ارزش، اخلاق، شریعت، قضا و حکومت اسلامی» ملتزم باشند،^{۶۱} اما آنها نیز می‌توانند برنامه‌های مرتبط با اقتصاد، محیط‌زیست، سیاست داخلی، علوم و... را تا جایی که مغایر احکام شرعی نباشد (ازجمله در مسائل مستحدثه و امور مستقر در منطقه الفراع)، در فرایندهای سیاسی انتخاباتی تبلیغ و ترویج کنند.

۴-۴. ارزیابی نظام حقوقی ایران

با تحلیل مزبور و با در نظر گرفتن این نکته که از منظر نظام بین‌المللی حقوق بشر نیز تبعیض یا تمایز بر اساس مذهب، جایز نیست و بر این اساس، لازم است ادراک حقوق شهروندی حتی‌الامکان با اصل مزبور هماهنگ باشد؛ جا دارد که نقدهایی به نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مطرح شود.

اول. اصل چهل‌ویکم قانون اساسی که حق تابعیت را برای همه افراد به رسمیت شناخته،

۵۹. مجید رضایی و سید محمدعلی هاشمی، «بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی»، متین ۱۴، شماره ۵۷ (۱۳۹۱): ۶۴.

۶۰. فیرحی، «مبانی تحزب»، ۳۱۲.

۶۱. داوود فیرحی، «مشارکت سیاسی در دولت اسلامی»، نامه مفید ۷، شماره ۲۵ (۱۳۸۰): ۲۳.

خلاً پیمان همبستگی را برای غیرمسلمانان رفع می‌کند.

دوم. درباره انتخابات ریاست جمهوری به تصریح قانون اساسی، حق انتخاب‌شدن اقلیت‌ها محدود شده است؛ اما این قانون در خصوص انتخابات مجلس شورای اسلامی - که اعتبار مصوباتش منوط به تأیید فقهای شورای نگهبان است - شرایط نمایندگان مجلس را جز در مورد کرسی‌های اختصاصی اقلیت‌ها، به قانون عادی واگذار کرده و سهمیه خاصی را برای اقلیت‌های دینی شناخته‌شده در نظر گرفته است.^{۶۲} بنابر تحلیل فوق، اقلیت‌های دینی نیز باید بتوانند در کنار مسلمانان برای شرکت در انتخابات، فعالیت سیاسی نموده و در صورت وجود شرایط قانونی - از جمله عدم ارتکاب جرائم عمومی که مانع تصدی این سمت‌هاست - در وضعیت حقوقی برابر به رقابت بپردازند؛ از این رو برقراری تبعیض مثبت، منافاتی با آزادی فعالیت سیاسی اقلیت‌های مذهبی ندارد.^{۶۳}

احتمال تبدیل اقلیت دینی به اکثریت (سیاسی) پارلمان گرچه فرضی ممکن خواهد بود، تحقق آن جز در صورت اعتماد گسترده عمومی اکثریت به اقلیت مزبور یا عدم حضور اکثریت در انتخابات میسر نمی‌شود. در این صورت اولاً، معیار دموکراتیک همچنان کنترل بر اساس قانون اساسی را از طریق شورای نگهبان اعمال خواهد نمود، ثانیاً، تبدیل اقلیت دینی به اکثریت سیاسی ناشی از قصور اکثریت بوده و بنا بر قاعده اقدام، نباید باعث منعی برای اقلیت شود.

بنا به تفسیر شورای نگهبان، اقلیت‌های دینی از انتخاب‌شدن در جایگاه عضو شوراهای شهر و روستا، در مناطقی که اکثریت محلی ندارند؛ منع شدند.^{۶۴} این تفسیر در مغایر روح قانون اساسی است. تصمیمات شوراهای نیز تابع کنترل حقوقی و شرعی است و از طریق دیوان عدالت اداری به سبب مغایرت با موازین شرعی قابل ابطال است. اصلاحیه مصوب مجمع

۶۲. محمدجواد جاوید، «تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی»، حکومت اسلامی ۱۸، شماره ۶۷ (۱۳۹۲): ۱۵۱.

۶۳. اینکه آیا اساساً در این فقره تبعیض مثبتی برقرار شده یا خیر محل تردید است، تبعیض مثبت زمانی معنا دارد که علاوه بر سهمیه مقرر، امکان رقابت برای سایر کرسی‌های مجلس نیز وجود داشته باشد. معمولاً تبعیض مثبت در جایی توصیه می‌شود که سابقه‌ای از بدرفتاری سیستماتیک یا عقب‌نگه‌داشتن عامدانه بخشی از جمعیت از مواهب سیاسی و اجتماعی پدیدار شده یا قابل پیش‌بینی باشد.

۶۴. شورای نگهبان در نامه شماره ۹۶/۱۰۰/۲۴۰ مورخ ۱۳۹۶/۱/۲۶، قلمرو مضیق اختیارات شوراهای و نظارت فرمانداران و دیوان عدالت اداری بر مصوبات آنها را که نشان از انضباط حقوقی و نظارت‌پذیری دارد، نادیده گرفت. نظارت دیوان عدالت اداری بر غیرشرعی بودن مصوبات، نظارتی انفعالی است که از طریق تقاضای اعلام نظر از شورای نگهبان انجام می‌شود و نظر شورا برای دیوان مطاع است. (مواد ۱۲ و ۸۷ ق.د.ع. مصوب ۱۳۹۲)

تشخیص مصلحت نظام، این چالش را برطرف نمود.

سوم. نظام حقوقی ایران، حق رأی اقلیت‌ها را در قوانین مختلف انتخاباتی به رسمیت شناخته است. قانون انتخابات مجلس نیز حق رأی آنها را به کرسی اختصاصی مذهب خود محدود نکرده و منعی برای رأی اقلیت‌های غیررسمی نیز ایجاد نکرده؛ اقلیت‌های دارای کرسی اختصاصی نیز مختارند در رأی‌دهی عمومی (حوزه انتخابیه شهری) شرکت کنند یا به داوطلبان کرسی اختصاصی اقلیت خود رأی دهند.^{۶۵} به زبان فقهی، اقلیت‌های مذهبی می‌توانند موکلینی از میان مسلمانان انتخاب کنند. با این وصف، براساس این قاعده که وکیل در آن چیزی می‌تواند وکالت داشته باشد که موکل خود قادر به انجام آن باشد، نمی‌توان تصور کرد که یک فرد اقلیت مذهبی بتواند موکل بگیرد، اما نتواند خود موضوع وکالت (نماینده‌گی سیاسی) را به جا آورد. از این رو، حق رأی، خود تقویت‌کننده حق انتخاب‌شدن نیز هست.

چهارم. در ارتباط با حق سازمان‌دهی سیاسی، محدودیت ناشی از اراده اکثریت و وفاداری، مطابق اصل ۲۶ قانون اساسی برای احزاب مسلمانان نیز وجود دارد. مطابق سیاق اصل مزبور، فعالیت احزاب نباید اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض کند و اصل مزبور دلالت بر آن ندارد که اعضای حزب باید از نظر شکلی، مسلمان باشند. همچنین تصریح قانون اساسی به اجازه تأسیس انجمن‌های اقلیت‌های دینی، منافاتی با آزادی اقلیت‌ها در همکاری برای سازمان‌دهی فعالیت سیاسی در کنار هم‌وطنان مسلمان ندارد. با وجود این، تبصره ماده ۱ قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی (مصوب ۱۳۹۵)، تشکیل‌های اقلیت‌های دینی را به هدف «حل مشکلات و بررسی مسائل دینی، فرهنگی، اجتماعی و رفاهی ویژه آن اقلیت» محدود نموده است و ماده ۴ نیز عضویت در هر حزب را منوط به «التزام عملی به اسلام» نموده است. بر این اساس اقلیت‌ها از مشارکت و سازمان‌دهی فعالیت سیاسی محروم شده و از مشارکت سازمان‌یافته در اداره امور عمومی و مسائل مبتلا به کل جامعه (نظیر وضعیت اقتصادی، روابط خارجی و...) که به وظایف نهادهایی برمی‌گردد که با رأی همین اقلیت‌ها انتخاب شده‌اند منع شده‌اند و باید این اقدامات را به صورت انفرادی به عمل آورند؛ درحالی‌که چنین محدودیتی ضروری قانون اساسی نیست.

۶۵. در ماده ۲۷ قانون انتخابات مجلس، دین اسلام در انتخاب‌کنندگان شرط نیست.

۵. نتیجه‌گیری

حق‌های سیاسی از زمره حق‌هایی هستند که اولاً، فقط به شهروندان عضو جامعه تعلق دارند و ثانیاً، به موجب قانون و به صورت معقول و برای اهداف مشروعی نظیر نظم عمومی، ممکن است محدود شوند. در یک جامعه اسلامی نیز مسلمانان و غیرمسلمانان به اقتضای برابری در شهروندی؛ اصولاً همه از حقوق شهروندی برخوردارند و بدون حق مشارکت سیاسی، شهروندی معنایی ندارد. اقتضای حق شهروندی آن است که دو معیار مردم‌سالاری و وفاداری در تنظیم بهره‌مندی شهروندان از حق‌های سیاسی لحاظ شود. بر این اساس فرضیه پژوهش حاضر در خصوص امکان بهره‌مندی اقلیت‌های مذهبی از حقوق سیاسی در چهارچوب نظریه حقوق شهروندی اثبات گردید؛ زیرا موازین شرعی اجازه می‌دهد غیرمسلمانان در چهارچوب قرارداد ذمه یا سند در حکم آن - که همان قانون اساسی است - از شهروندی دولت اسلامی بهره‌مند شوند و خللی در حق تابعیت و حق رأی ایشان نیز نخواهد بود؛ اما معیارهای فوق مستلزم آن است که در آن‌دسته از سمت‌های عمومی که مستلزم ریاست و خالی از نظارت دستوری است یا حق انتخاب‌شدن در قانون اساسی صراحتاً محدود شده، این حق برای اقلیت دینی محدود شود، اما در سمت‌هایی که جنبه نمایندگی دارد و تصدی آن مستلزم پذیرش کنترل قانون اساسی در تصمیمات تقنینی و اجرایی است (نظیر عضویت در پارلمان)، چنین محدودیتی وجود ندارد و می‌توان آزادی اقلیت‌ها را در کنار تبعیض مثبت (حسب لزوم) به رسمیت شناخت. همچنین اقلیت‌ها برای اعمال صحیح دو حق اخیر می‌توانند سازمان‌دهی سیاسی داشته و مستقلاً یا در کنار اکثریت مسلمان و در چهارچوب قرارداد ذمه، فعالیت سیاسی سازمان‌یافته انجام دهند. مفاد قوانین انتخاباتی و قانون احزاب که به‌نحوی مغایر استنتاجات فوق است می‌تواند مورد بازنگری قرار گیرد.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۲۵

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

بسته‌نگار، محمد. *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*. تهران: سهامی انتشار، ۱۳۸۵.

بیات کمیتکی، مهناز، و مهدی بالوی. «حق بر تابعیت: از حقوق بین‌الملل خصوصی تا حقوق بشر»، *حقوق خصوصی* ۱۲، شماره ۱ (۱۳۹۴): ۱۲۹-۱۵۰.

<https://doi.org/10.22059/jolt.2015.55637>

ترکاشوند، احسان. «مصدق کمال انسان از دیدگاه استاد مصباح با نگاهی بر قرآن و روایات»، *معرفت* ۲۰، شماره ۱۶۴ (۱۳۹۰): ۵-۱۸.

جاوید، محمدجواد. «نظریه نسبت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر»، *حقوق بشر* ۸، شماره ۱ و ۲ (۱۳۹۲): ۵۹-۸۴.

جاوید، محمدجواد. «تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی»، *حکومت اسلامی* ۱۸، شماره ۶۷ (۱۳۹۲): ۱۳۷-۱۶۲.

جاوید، محمدجواد. «بازخوانی بنیان‌های فلسفی نظریه نسبت در حقوق شهروندی»، *حقوق اسلامی* ۱۱، شماره ۴۲ (۱۳۹۳): ۶۵-۹۵.

جاوید، محمدجواد، و مصطفی شفیع‌زاده خولنجانی. «فطرت یا طبیعت بشر مناطی برای سدّ نسبت در حقوق بشر»، *پژوهش حقوق عمومی* ۱۸، شماره ۵۲ (۱۳۹۵): ۵۹-۸۵.

<https://doi.org/10.22054/qjpl.2016.6791>

جعفری، محمدتقی. *حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۵.

حائری، سید کاظم. «سیاست و حکومت»، *فصلنامه علوم سیاسی* ۱، شماره ۱ (۱۳۷۷): ۶-۳۷.

حسینی، سید محمد، و زینب محمودی. «بررسی آرای امام خمینی و خویی پیرامون حدود اختیارات ولی فقیه»، *متین* ۱۶، شماره ۶۵ (۱۳۹۳): ۸۷-۱۰۴.

حمیدالله، محمد. *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*. ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله. *دین‌شناسی*. تهران: اسراء، ۱۳۸۱.

دانش‌پژوه، مصطفی. *اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی (تابعیت و وضعیت بیگانگان)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.

راولز، جان. *قانون مردمان*. ترجمه جعفر محسنی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۰.

- رضایی، مجید، و سید محمدعلی هاشمی. «بازخوانی قاعده نفی سبیل با رویکردی به اندیشه‌های امام خمینی»، متین ۱۴، شماره ۵۷ (۱۳۹۱): ۶۱-۸۶.
- سیب، خیرالدین، و حامد فقیهی. «تسامح دینی (بازخوانی پیمان مدینه منوره)»، میقات حج ۲۲، شماره ۸۷ (۱۳۹۳): ۲۰۳-۲۲۳.
- عباسی، بیژن. حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین (سه نسل حقوق بشر در اسلام، ایران و اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای). تهران: دادگستر، ۱۳۹۰.
- عرب عامری، احمد، و محمدرضا پارسامنش. «تابعیت در اسلام»، حقوق اسلامی ۱۱، شماره ۴۱، (۱۳۹۴): ۱۰۷-۱۳۰.
- علوی وثوقی، سید یوسف. «بررسی تطبیقی آیه شریفه نفی سبیل در تفاسیر فریقین»، مطالعات تفسیری ۸، شماره ۳۱ (۱۳۹۶): ۱۵۱-۱۶۴.
- عمید زنجانی، مصطفی. فقه سیاسی: حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام. تهران: سمت، ۱۳۷۹.
- فیرحی، داوود. «مبانی تحزب در مذهب شیعه»، یاد، شماره ۵۳ (۱۳۷۸): ۲۹۷-۳۱۴.
- فیرحی، داوود. «مشارکت سیاسی در دولت اسلامی»، نامه مفید ۷، شماره ۲۵ (۱۳۸۰): ۱۹-۴۸.
- فیرحی، داوود. «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۷ (۱۳۸۱): ۲۱۷-۲۴۶.
- فیرحی، داوود. «شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۷ (۱۳۸۴): ۱۳۷-۱۵۸.
- فیرحی، داوود. فقه و حکمرانی حزبی. تهران: نی، ۱۳۹۶.
- فانعی، احمدعلی، و اسماعیل محمدپور. «اوصاف اختصاصی وصی از دیدگاه مذاهب خمس و حقوق»، مبانی فقهی حقوق اسلامی ۱۲، شماره ۲۳ (۱۳۹۸): ۱۱۹-۱۶۱.
- گوتو، اکیرا. «قانون‌نامه مدینه»، ترجمه شهلا بختیاری. کیهان‌اندیشه، شماره ۷۵ (۱۳۷۶): ۱۰۱-۱۱۵.
- محقق داماد، مصطفی. قواعد فقه بخش عمومی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی. حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی. نظریه سیاسی اسلام. ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.

امکان‌سنجی بهره‌مندی اقلیت‌های دینی از حقوق سیاسی؛ با... / مقامی و کریمی ۲۲۷

مصباح یزدی، محمدتقی. نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.

مقامی، امیر. «سلب تابعیت شیخ عیسی قاسم از منظر حقوق بین‌الملل و حقوق بحرین»، *مطالعات حقوق عمومی* ۴۷، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۳۵۷-۳۷۵.

<https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.63102>

ملکی، علی. «امکان یا امتناع انتخابات در اندیشه دینی»، *سیاست‌نامه مفید* ۲، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۹۳-۱۱۶.

منتظری، حسینعلی. *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. جلد ۷، ترجمه محمود صلواتی. تهران: سرایی، ۱۳۸۷.

منتظری، حسینعلی. *رساله حقوق*. تهران، سرایی، ۱۳۹۴.

موحدی ساوجی، محمدحسن. «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر»، *حقوق بشر* ۹، شماره ۱ و ۲ (۱۳۹۳): ۱۳۱-۱۵۸.

ناظمیان‌فرد، علی. «اهل ذمه در اسلام»، *تاریخ اسلام* ۲، شماره ۲ (۱۳۸۰): ۴۵-۵۶.

نائینی، میرزا محمدحسین. *تسبیه‌الامه و تنزیه‌الملله*. تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.

والزر، مایکل. *فریه و نحیف خاستگاه هنجارهای اخلاقی*. ترجمه سید صادق حقیقت و مرتضی بحرانی. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.

ب- منابع لاتین:

Barten, Ulrike. *Minorities, Minority Rights and Internal Self-Determination*. London: Springer: 2014.

Morrison, Donald. "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions." *History of Philosophy Quarterly* 16, no. 2 (April 1999): 143-165.

Shany, Yuval. "Toward a General Margin of Appreciation Doctrine in International Law." *EJIL* 16, no. 5, (2005): 907-940.