

نظریه نسبیت

در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر

محمدجواد جاوید^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۶/۱۶

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۲۱

چکیده

انسان‌شناسی حقوق طبیعی بشر و روان‌شناسی آن می‌توانند همسو باشند. چرا که حقوق انسانی به دو بعد ثابت و متغیر قابل تقسیم است که هر دوی این قسم در تأسیس حقوق بشر و شهروندی شریکند؛ اما آن بخشی از حقوق آدمی که در جمع هویت یافته و صیقل می‌خورد در گذر زمان و مکان ثابت نیست و هر جامعه‌ای مبتنی بر اولویت‌های سعادت جمعی خویش می‌تواند عناصری را بر دیگری ترجیح دهد که لزوماً نه تعمیم‌پذیر است و نه تجربه‌پذیر؛ و از جامعه‌ای به دیگری ممکن است متفاوت باشد. یگانه عنصر جاودانه در این حقوق، حقوق بنیادین بشری است که این حقوق هم در شرایط جمعی فقط قابل تحدید و تضییق است. این بیان، بیان نظریه نسبیت در حقوق شهروندی در خصوص حقوق طبیعی بشر را تشکیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: حقوق بشر، حقوق شهروندی، آزادی، دولت، اسلام، جامعه مدنی

مقدمه

در عصر حاضر مشهور به فراتجدد، اندیشه‌های حقوقی و به ویژه تفکر حقوق بشری گفتمانی غالب را در منظومه فکری سیاسی، اجتماعی و اخلاقی شهروندان به وجود آورده که همگان ناچار به استنساق در این فضا شده‌اند، به طوری که موافق و مخالف در آن به اعلام نظر و اتخاذ موضع پرداخته‌اند. شاید واضح‌ترین نشانگر تعهد عصر گذشته یعنی مدرنیته به حقوق در یک روایت کلان، اعلامیه جهانی حقوق بشر باشد که در سال ۱۹۴۸ در سازمان ملل به تصویب رسید. این سند نشان‌دهنده شیوع تفکر حقوقی است که نهادی همچون سازمان ملل، به‌رغم آنکه کشورهای عضو آن هر یک حامی ایدئولوژی‌های متعارض و با فرهنگ‌های مختلف بودند، توانسته است از چنین اعلامیه‌ای رسماً حمایت کند. اعلامیه حقوق بشر در سال ۱۹۶۶ با دو میثاق دیگر همراه بود که با جزئیات بیشتری حقوق بشر را بیان می‌کرد، که یکی از آن‌ها در

1. Email: jjavid@ut.ac.ir

خصوص حقوق مدنی و سیاسی؛ و دیگری در خصوص حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بود. سازمان ملل همچنین خود را متعهد به معاهدات حقوقی خاصی در مورد مسائلی نظیر نسل‌کشی، برده‌داری، شکنجه، حقوق پناهندگان، تبعیض‌های جنسی و دینی و حقوق کودک نموده است. در عین حال، توجه بین‌المللی به حقوق بشر محدود به سازمان ملل نبوده است. مناطق مختلف جهان بیانیه‌های حقوق بشر خاص خود را ارائه و اتخاذ نموده‌اند. در سال ۱۹۵۰، بیست کشور اروپایی معاهده اروپایی حقوق بشر را امضاء نموده و دادگاه اروپایی و کمیسیون اروپایی را برای اجرا و نظارت بر آن معاهده تشکیل دادند. اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف انسان^۱ در سال ۱۹۴۸ منتشر شد و در سال ۱۹۶۹، چندین دولت آمریکای لاتین تعهد خود در پایبندی به معاهده آمریکایی حقوق بشر را اعلام نموده و دادگاه و کمیسیونی برای به اجرا گذاشتن آن معاهده به وجود آوردند. در سال ۱۹۸۱، سازمان وحدت آفریقا منشور آفریقایی حقوق انسان و مردم را به تصویب رساند. سپس اعلامیه اسلامی حقوق بشر شورای اسلامی^۲، اعلامیه عربی^۳ و بالاخره در قاهره در سال ۱۹۹۰^۴ کشورهای اسلامی پس از اجلاس تهران در سال ۱۹۸۹، اعلامیه اسلامی حقوق بشر را نهایی کردند. کشورهای اروپایی هم پس از جرح و تعدیل‌های فراوان در سال ۱۹۹۹ دستور حقوق بنیادین اتحادیه اروپا^۵ را نگاشتند.

هنوز هم خوشبختانه این مسیر مبارک توجه به حقوق انسانی در عرصه‌های ملی و بین‌المللی ادامه دارد. از سویی هر از چندی مغرورانه پیوسته‌ها، تبصره‌ها و الحاقاتی بر معاهدات حقوق بشری مشاهده می‌شود. اما از سوی دیگر، واقعاً نمی‌توان به بهبود وضع حقوق بشر در جهان خوشبین بود؛ چرا که یکی از متغیرهای مستقل این ناهنجاری در بهبود وضع حقوق بشری جوامع معاصر به تفاسیر متعارض و بعضاً متناقض از مفهوم حقوق بشر و عناصر آن باز می‌گردد. عدم فهم درست از حقوق بشر و نبود اتفاق نظر بر گستره نفوذ نهادهای ملی حقوق اساسی و حوزه اختیارات ارگان‌های ناظر بین‌المللی باعث گردیده تا علاوه بر سوءاستفاده‌های

-
1. American Declaration of the Rights and Duties of Man
 2. Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, Déclaration du Conseil islamique, 1981.
La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam (DUDHI), publiée par le Conseil islamique, à Londres le 19 septembre 1981.
 3. Projet de Charte arabe des droits de l'homme, Déclaration de la Ligue arabe, 1994.
La Charte Arabe des Droits de l'Homme (CADH), promulguée par la Ligue des Etats Arabes, le 15 septembre 1994.
 4. La Déclaration des Droits de l'Homme dans l'Islam (DDHI), ratifiée par l'Organisation de la Conférence Islamique, au Caire le 5 août 1990.
 5. La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne: <http://www.ifrance.com/adroit/chap1.html>

معمول از مباحث حقوق بشری با رویکردهای سیاسی، در عمل نیز آنان که واقعاً دغدغه انسان و حقوق او را دارند از چشم‌اندازی مطلوب محروم مانند. مقاله حاضر با مفروض تلقی کردن این چالش، به دنبال پاسخ به این پرسش است که «آیا اساساً می‌توان بین حقوق بشر و شهروندی تمایز قائل بود؟» و در صورت امکان «معیارهای تمیز این دو از یکدیگر چگونه است؟» فرضیه اصلی نگارنده در بخش دوم پرسش که ناظر به نوعی تحقیق توصیفی است، آن است که «با اعتقاد به اصل اطلاق در حقوق طبیعی بشر و نسبیت در حقوق شهروندی می‌توان ضمن تمیز قائل شدن در دو حوزه فوق‌الذکر، بر اساس منافع فردی و جمعی به تمیز این دو حق پرداخت.» طبیعتاً گام سوم این پژوهش در نوع تحلیلی خود ناظر به چرایی نسبیت در حقوق شهروندی است که در آنجا فرضیه فرعی بر محور معیار «وفاداری» شهروند به دولت و عقل جمعی رقم می‌خورد. همه گزاره‌های بالا در برابر فرضیه‌ای قرار دارند که حقوق بشر و شهروندی را در اساس و عمل یکی می‌داند. بخش کلانی از این نظریه در کتابی مفصل آمده است (جاوید، ۱۳۸۸)؛ در اینجا به نوعی بازخوانی نسبت این نظریه با حقوق بنیادین بشر مورد تأکید قرار گرفته است. حال مطالب فوق را در سه مرحله فوق‌الذکر توضیح می‌دهیم.

۱- حقوق بشر و حقوق طبیعی

حقوق بنیادین انسانی با انسان زاده شده است، لذا می‌توان گفت حقوق بشر تباری به قدمت تاریخ تکامل بشری دارد. در تحلیل این تبار بی‌تردید متون دینی سهم بزرگی در تداوم و تقویت این حقوق داشته‌اند. بررسی آثار گذشتگان نشان می‌دهد که حقوق دینی در اغلب موارد هم‌آوا با حقوق انسانی ترسیم شده است. از قوانین حمورابی^۱ و اولین منشور حقوق انسانی کوروش کبیر در ایران باستان و تأثیر دین زرتشت بر آن گرفته، تا اولین قانون اساسی شهروندان در مدینه النبی^۲ به تاسی از پیامبر خاتم (ص) و تأثیر از دین اسلام، همگی را باید میراث مغفول معاصر در ترسیم تبار حقوق بشر مدرن نامید. یکی از مهم‌ترین ارمان‌های این میراث تعریف جهانشمول حقوق بوده است. حقوقی که در استیفای آن اصلی جز انسان بودن معیار شناخته نمی‌شد. تمام تفاوت حقوق بشر از شهروندی در ذیل تحلیل همین اصل نهفته است. حقوقی انسان داراست که به خاطر انسان بودن از آن‌ها برخوردار گشته است. این حقوق را از آن روی که مبتنی بر جوهر انسانی است حقوق طبیعی می‌نامیم. اینان ارمان خدای طبیعت به آدمی هستند از آن روی که در طبیعت و دنیا گام

1. Code d'Hammourabi

2. La Constitution de Médine (622)

گذارده است. از سوی دیگر باید معترف بود که اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه^۱ مورخه ۲۶ اوت ۱۷۸۹ یکی از نمادهای پیروزی مکتب حقوق طبیعی در طول قرن‌ها رقابت آن با حقوق موضوعه بوده است. این اعلامیه به طرز نیکویی حکایت از وابستگی حقوق و قواعدی که انسان تدبیر و ترسیم می‌کند به حقوق و قوانینی است که در اندرون انسان تعبیه شده و در نتیجه تغییرناپذیر و جاودانه‌اند. بر این اساس، از این پس حقوق شهروندی دیگر چیزی بیش از نموده‌های ویژه از حقوق بشر نخواهند بود. بلکه حقوق شهروندی جلوه‌های خاص ظهور حقوق جهانشمول انسانی در درون جوامع مدنی می‌باشد. به این اعتبار ثمره درخت تنومند حقوق بشر است که ثمره‌هایی در شاخسارهای خود به نام حقوق شهروندی توزیع می‌کند.

تفکیک حقوق بشر از حقوق طبیعی انسان هر چند امروزه بدیهی به نظر می‌رسد اما سترگ‌ترین نظریه‌های حقوق بشری قدیم عموماً مبتنی بر قرائتی طبیعت‌گراانه از حقوق بشر بوده‌اند. به نحوی که اساساً سخن از حقوق انسانی برای افراد جامعه انسانی بدون ابتناء بر جوهر ذاتی ثابت قابل استناد و شمول‌بخشی نبود. نظریه‌های جدید در مقابل توانسته‌اند با گسستن از گذشته در نظر و عمل، طریقی خاص را در ترسیم حقوق انسانی در پیش بگیرند که دیگر خود را ملزم به توجه به تبار و مرکزیت واحدی نمی‌دانند. هر یک از این آراء مقدمات، نتایج و آثار متفاوتی دارند. بنابراین می‌گوییم حقوق انسانی از جهات و ابعاد مختلف قابل تقسیم و مطالعه است. یکی از این تقسیم‌بندی‌ها ناظر به منبع اعتبار حقوق است. زیرا همان‌طور که از اشیای طبیعی عالم که اساساً مصنوع بشر نیستند و دارای هویتی مستقل از اراده انسان‌ها هستند با وصف «طبیعی» یاد می‌شوند، برخی از حقوق را نیز به سبب اینکه دارای اعتبار ذاتی است و ناشی از وضع و قرارداد نیست در حقوق «طبیعی» گویند. در مقابل، حقوقی که اعتبار خود را از وضع قانونگذار یا شارع در حقوق شرعی اخذ می‌کند به «حقوق موضوعه و قراردادی» تعبیر شده است. لذا نگاه به حقوق بشر را نیز می‌توان بر دو نظریه زیر استوار کرد.

۱-۱- نظریه حقوق طبیعی

حقوق طبیعی به دنبال قوانین طبیعی به وجود آمده است به این اعتبار می‌توان گفت حقوق طبیعت، مقدم بر حقوق انسانیت است و البته حقوق طبیعی انسانی ادامه همان حقوق است. برای بسط و فهم این مسئله باید ابتدا انسان را شناخت. انسان چیست و واقعاً آیا می‌توان زمانی برای

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

انسان شدن قائل بود. فیلسوفان لیبرال مدعی هستند که جنین انسان یک انسان نیست؛ چرا که شهروند نیست و لذا تا زمانی که به دنیای شهر یا شهر دنیا نیامده است از حقوق انسانی - حقوق شهروندی در جامعه - برخوردار نشده و تضمینی برای تأمین حقوق وی وجود ندارد و لذا حمایت دولتی از او نیز به طور طبیعی مجاز نیست (Sandel, 1989: 521-538). از این رو به عنوان مثال سقط جنین در حقیقت قتل انسان نیست، چون جنین اساساً انسان نیست و انسانیت با تولد به وجود می‌آید (Pettit, 1998: 57). این نگاه ما را بر آن داشته تا از انسان به مثابه انسان فارغ از وضعیت انسانی در جامعه سؤال کنیم. با این مقدمه، نظریه حقوق طبیعی بشر در حقیقت نظریه‌ای است که در آن بشر و حقوق وی را صاحب اصالت و رسالت شناخته شده‌ای دانسته و جوهره‌ای ثابت برای آن مفروض می‌داند. بر اساس این دیدگاه حقوق بشر ریشه در حقوق طبیعی داشته و حقوق طبیعی نیز به نوبه خود سر در آستین قوانین طبیعی دارد. اما سخن اساسی در این دیدگاه کشف جوهره است به عبارت دیگر در اینجا باید پرسید که حال تکیه‌گاه قوانین طبیعی چیست و کجاست؟

بی‌تردید پایگاه بحث حقوق طبیعی بشر طبیعت بشر است. این حقوق هم تنها از طریق مکتب حقوق طبیعی که همسو با مکاتب دینی از جمله اسلام است قابل ترسیم است. در حقیقت نظریه حقوق طبیعی تنها می‌تواند از طریق «طبیعت بشری» قابل درک باشد و بر اساس همان معنا استعمال شود. از این روست که امام خمینی (ره) بر این باورند که «...همه چیز از آنجا پیدا شده است که کسی اطلاع ندارد انسان چیست» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴۴). امانوئل کانت^۱ نیز معتقد است: «همه فلسفه‌ها می‌توانند به سؤال زیر محدود شوند:

1. Emmanuel Kant

فیلسوف آلمانی که تمایز بین پدیدارها (اشیاء چنانکه آن‌ها را تجربه می‌کنیم) و ذوات معقول (noumena) (اشیاء فی‌نفسه و مستقل از ذهن ما) را مطرح نمود. نقش فعالی که ذهن در سامان بخشیدن به پدیدارها ایفا می‌کند، آن را قادر می‌سازد که حقایق ضروری را در مورد آن‌ها استنتاج نماید که مبتنی بر شواهد تجربی نیستند. کانت این حقایق را معرفت ترکیبی (پیشین) می‌نامد. نمونه‌ای از این گونه معرفت این حکم است که «هر رخداد علتی دارد». نظریات کانت در زمینه اخلاق و زیباشناسی نیز بر فلاسفه بعد از او بسیار تأثیرگذار بوده است.

^۱. این کتاب در فرانسه نگاشته شد و بدون نام نویسنده منتشر شد. دو بخش اول در مورد توانایی ادراک و احساسات در ۱۷۹۳ و بخش سوم پیرامون اخلاق، سیاست و انتقاد از ارزش شناخت در ۱۷۴۰ انتشار یافت. این کتاب یک نظام علوم است که مبتنی بر مشاهده و تجربه می‌باشد، همانند شیوه باکونین و نیوتنی. تمامی علوم در علم طبیعت بشری که شرط آن‌ها است، جای می‌گیرند. ر. ک:

BRAHAMI (Frédéric), Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume, Paris: PUF, coll. "Quadrige", 2003, p. 282.

انسان چیست؟» (Kant, 1963)؛ و بسیار قابل توجه است که کسی همانند هیوم معتقد است که تمامی علوم در علم به طبیعت بشری جای می‌گیرد (Hume, 1740). در واقع، موضوع اصلی در اندیشه متفکران متعدد در طول زمان همین است. ولی نظرات بسیار متفاوت است، فلان نویسنده بر عقل تأکید می‌کند، دیگری بر آزادی، دیگری نیز بر تجاوز از خویش، و... در پایان، یک موجود مرکب ترسیم می‌شود که گاهی هم در میان تمایلات متعارض در تب و تاب است (Lecomte, 1996: 19). همین سؤال در مورد طبیعت بشری و حقوق طبیعی مطرح است. لذا باید حقوق طبیعی را بر مبنای طبیعت خود انسان، مستقل از هر گونه عقاید پیشینی یا پسینی، توجیه و پایه‌گذاری نمود. ما انسان را آزاد می‌دانیم به خاطر توانایی او در تعیین سرنوشت و انتخاب شیوه‌های اعمالش و به خاطر عاقل بودن وی. از نظر برخی فلاسفه عقل انسان او را به طور اساسی از حیوانات که در فقدان هر گونه انتخابی، مجبورند، متمایز می‌سازد. «آگاهی و معرفت ما با ما به زبان طبیعت سخن می‌گوید و این کافی است تا برای یافتن مسیری که به آن نیاز داریم، دقت کنیم» (Kant, 1963: 4). لذا باید قبول کنیم که مادر حقوق طبیعی، خود طبیعت بشر است که ما را به معامله با هم‌نوعان خود می‌کشانند، هر چند به آن‌ها هیچ نیازی نداشته باشیم (Grotius, 1993: 82). در مکتب «حقوق طبیعی مدرن» با تأکید بر مسئله «عقل» انسانی به جای «طبیعت» آدمی بر تعریف سبکی از قانون طبیعی و حقوق انسانی گرد آمده‌اند که به واسطه آن انسان بیش از آنکه حقوق بشری خود را مدیون هم‌آوایی و ودیعت طبیعت بدانند، ناشی از خرد خاص خویش می‌دانند. این رویکرد جدید به حقوق انسانی که عمده‌تاً در اروپای غربی پس از عصر روشنگری رایج گردید، علاوه بر رد الهیات خاص مسیحی در هم‌ردیف قراردادن حقوق طبیعی با حقوق الهی، ناظر به تأیید نوعی انسان‌گرایی و اومانسیسم به مثابه مرجعی برای حقیقت وجودی و در نتیجه حقوق انسانی هم بود. در اینجا عقل انسانی به عنوان پایگاه قانون طبیعی انسان، خاستگاه حقوق انسانی اوست.

اکنون باید افزود که اساساً بر طبق مکتب حقوق طبیعی انسان نمی‌تواند فاقد طبیعت باشد. مراد از «طبیعت انسان» هم جوهره‌ای وجودی است که به مثابه گوهری در اندرون تمامی صدف‌های انسانی پنهان است و انسان‌ها با قول و فعل و رفتار و اخلاق و اعراض خود، پرده از اغراض آن مکتوم بر می‌دارند و بدین‌سان از اندرون همدیگر باخبر می‌گردند. زمینه‌های حق و تکلیف مشترک انسانی هم بدین حقیقت باز می‌گردد که در میان همه انسان‌ها وجود داشته و همگان از آن برخوردارند. اما این طبیعت یک امر واحد نیست تا آن را فطرت الهی بنامیم یا

طبیعی تا چون جسم نامی بگوییم و یا اموری همچون غرایز حیوانی بدانیم، بلکه مجموعه این‌ها ساختمان طبیعت انسانی را بنا کرده‌اند. تصویر زیر این کلیت طبیعت انسانی را نشان می‌دهد:



تصویر (۱) عناصر سازنده طبیعت انسانی

طبیعت انسان اقتضائات فرشته بودن، حیوان بودن و جسم بودن را همگی در خود نهفته دارد. اگر انسانی در این موارد نقصانی دارد شایسته نام انسان نیست. اما چگونه می‌توان از فوران عنصری بر دیگری مطمئن بود و زمینه هم‌آوایی لازم بین آنان را تضمین کرد؟

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

اما واقعیت آن است که آنچه طرفداران مکتب حقوق طبیعی مدرن در رابطه با طبیعت انسانی قائلند لزوماً در تنافی و تناقض با ادعاهای مکتب حقوق کلاسیک نیست. به عبارت

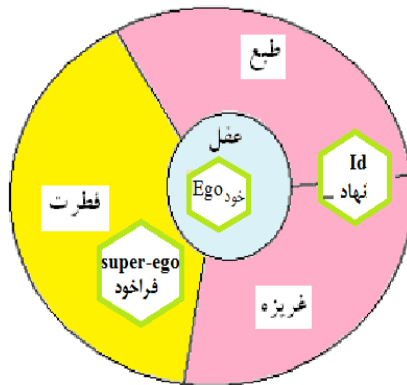
دیگر آورده‌های مدرن این مکتب ضرورتاً به نقض داده‌های مکتب کلاسیک نمی‌پردازد. هر دو بر وجود طبیعتی به مثابه مرکز ثقل قوانین طبیعی انسان تأکید داشته و همان را مبنای کشف، فهم و وصول به حقوق طبیعی انسانی هم می‌دانند. با این وجود آنگاه که سخن در تفکیک مرزها و شناسایی عناصر این طبیعت انسانی می‌باشد، ابرهای ابهام در آسمان حقوق طبیعی ظاهر می‌شوند. برای این منظور باید دقت نمود که هر چند عقل آدمی عنصر بنیادین حقوق مدرن تلقی می‌گردد، با این وجود مراد از آن، بازی کردن نقش ام‌القوانین طبیعی است و لذا تبلور نقشی مستقل از سایر اجزای طبیعت انسانی. به دیگر سخن مجموعه عناصری که در تصویر فوق نشان داده شد، اقتضانات خاصی را دارند که هر یک مبنای حق طبیعی می‌گردد. مثلاً داشتن حس نوع‌دوستی یا غریزه زیبادوستی هر یک مبنای حقی هستند همان‌گونه که دارا بودن حس یا غریزه خور و خواب هر یک مبنای حقی از این سنخ می‌باشند. در نتیجه باید گفت هر غریزه‌ای طبیعی به مثابه قانونی طبیعی مبنای یک حق طبیعی است (مطهری، ۱۳۷۱: ۷۹). هر نوع استعدادی مبنای حقی در آدمی است. این استعدادها به مثابه قوانین بر جوهره‌ای ثابت شده‌اند که خود ضمن داشتن سه جزء زیر با کمک عقل کنترل، هدایت و هماهنگ می‌گردند:



تصویر (۲) عقل در توازن بخشی به طبیعت انسان

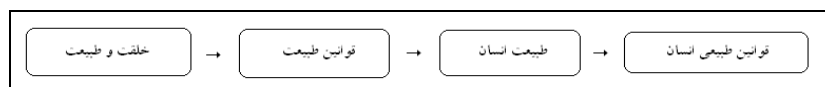
در حقیقت نقش عقل ایجاد تعادل در قوانین طبیعتی است که هر یک از پایگاه‌های متفاوتی زمینه‌گرایی‌های متفاوت را سبب می‌شوند. قوه تعدیل‌کننده‌ای چون عقل مقدور می‌سازد تا انسان از حدود متناسب رشد انسانی که حیات او را از این سه بعد تضمین و در عین حال تهدید می‌کند برخوردار گردد.

در یک نگاه همسو روانشناسانه و انسان‌شناسانه به حقوق طبیعی بشر می‌توان تصویر را تکمیل‌تر نمود. چرا که در مباحث روانشناسی موضوع نهاد (Id) و فراخود (super-ego) همان نقش طبیعت و فطرت را می‌توانند داشته باشند که بر محوری چون خود (Ego) می‌چرخند و این وضعیت است که همان عنصر تعدیل‌گر خوانده می‌شود.^۱ پیاده کردن عناصر جوهر انسانی بر شخصیت انسانی در قالب این سه رکن روانشناسی مدرن که به تأسی از فروید توسعه یافته است نشان می‌دهد که نهاد همان غریزه است که متناسب رشد انسانی از بدو تولد تداوم یافته است و خود همان عنصر واقع‌گرایانه در تلاقی غریزه و حس شخصیت برتر است که توسط فراخود باز تولید می‌شود.^۲ ایجاد تعادل در دو سوی این محور یک امر عقلانی است که همان‌گونه که شخصیت فرد بر اساس آن تثبیت می‌گردد حقوق متناسب ابعاد جسمی و روحی هم تأمین و تضمین می‌شود.



تصویر (۳) همسویی انسان‌شناسی و روان‌شناسی در موضوع جوهر انسانی

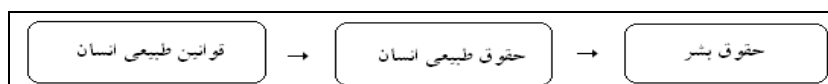
هر نوع افراط و تفریطی در پاسخگویی به این قوانین طبیعی به مثابه عملی غیرعقلانی لقب می‌گیرد. یک انسان کامل کسی است که تنها در پی اشباع طبایع نباشد، صرفاً به غرایز حیوانی نپردازد و از این دو به نفع تعالی معنوی و فطری، تماماً پوشی ننماید. این مهم را در بخش سوم بیشتر توضیح خواهیم داد.



تصویر (۴) سیر تکامل و شناخت قوانین طبیعی

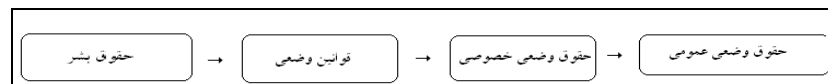
1. See "The Super-ego of Freud": "[http://journals1.scholarsportal.info.myaccess.library.utoronto.ca/tmp/1616109293319725532.pdf](http://journals1.scholarsportal.info/myaccess.library.utoronto.ca/tmp/1616109293319725532.pdf)
2. See. Sigmund Freud, Au-delà du principe de plaisir, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", 2010

بر این اساس است که باید گفت در مکتب حقوق طبیعی اصالت با قانون است نه با حقوق. به عبارت دیگر تمامی حقوق انسانی باید مبتنی بر قوانین انسانی باشد که همگی آن‌ها نیز ریشه در حقوق و در نتیجه در قوانین طبیعی خلقت انسان دارند. به این موازات حقوق بشر با ریشه‌ای سترگ از روز نخست خلقت با بشر بوده و همت دانشمندان در طول قرون و اعصار تنها مصروف کشف آن شده است و نه خلق آن. بدین ترتیب به هر میزان که بر دانش بشر افزون می‌گردد، انتظار فهم دقیق‌تری نیز از مجموعه حقوق انسان بیشتر می‌رود و طبیعی است که در این مسیر گذار و گذر امکان آزمون و خطا بسیار وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۵).



تصویر (۵) تقدم قانون طبیعی بر حقوق طبیعی و حقوق بشر

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



تصویر (۶) از حقوق بشر تا حقوق شهروندی

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

از «مشروع و نامشروع بودن» است و نه «قانونی و قانونی نبودن»، مسئله‌ای که ما در بخش بعد در بحث از حقوق شهروندی از آن سخن خواهیم گفت.

۱-۲- نظریه حقوق قراردادی بشر

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

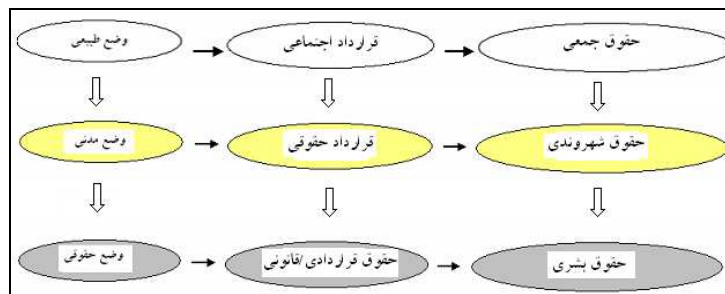
این نوع برداشت از حقوق بشر بیشتر مدیون نوع نگاه فلسفی غرب در طول قرن‌های هفدهم و هجدهم بوده است که در آن انتقاد و تجدیدنظر درباره اصول و قواعد کلی هستی که از دوران‌های کهن مانده ممدوح و مطلوب دانسته و تبعیت از ساختارهای سنتی تحلیل فلسفی را جایز نمی‌دانند؛ و لذا جز در برخی مکتب‌های فلسفی متأخر در مغرب زمین، عموماً بر تفکیک انسان و جهان «آن چنانکه هست» از انسان و جهان «آن چنانکه باید باشد» شدیداً اصرار می‌ورزند. برعکس مکتب‌های فلسفی شرقی ضمن نزدیک بودن به مکتب حقوق طبیعی بر این باور تأکید دارند که اساساً کمال بشری در انسجام و هماهنگی این دو قلمروست (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۳-۲۹). مختصر آنکه نوع نگاه فلسفی که نظریه حقوق قراردادی بشر از آن آیشخور سیراب می‌گردد با تسامح‌هایی عملاً یک تئوری تباربریده است. به این معنا که در آن انسان فارغ از رگه‌ها و ریشه‌های مابعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی در نظر قرار گرفته می‌شود. به دیگر سخن حقوق بشر در موقعیت قراردادی ناظر به حقوقی است که انسان‌ها در ضمن تفاهم و

قرارداد با یکدیگر بدان دست می‌یابند. همان‌گونه که قرارداد اجتماعی مبنایی برای ورود به جامعه مدنی می‌گردد تا از این طریق منطق حکمرانی نظم و نسق خاص خود را گیرد، در حق‌مداری هم کسی ذاتاً دارای حقوق نیست بلکه در جامعه است که افراد صاحب حق و تکلیف متقابل می‌گردند. حقوق بشر با این رویکرد یک «حقوق سکولار» است و چون تابع قرارداد شهروندان است در نتیجه نسبی‌پذیر می‌باشد. نسبییت از آن روی که انسان‌ها امکان تغییرات در آن را حق خود می‌دانند و البته منشاء این حق‌مداری هم باز انسان بودن آن‌هاست. اما اینکه انسان بودن به چیست، البته در این تئوری جواب شفافی نمی‌یابد. انسان به حکم هیکل و هست خویش و بسته به اینکه در کدامین جامعه است و تابع چه قرارداد و تفاهمی می‌باشد، برخوردار از حقوقی می‌گردد. حال اگر این حقوق مکتوب گردیده و یا به طریقی مورد اجماع عامه مردم قرار گیرد و یا حتی به تأیید نخبگان و نمایندگان آنان از دولت‌ها برسد، طبعاً می‌تواند متصف به جهانی بودن گردد.

در نظریه حقوق طبیعی بشر، حقوق انسانی تابع آرمان‌های عالی انسانی است به همین جهت از این نظریه اغلب به نوعی دیدگاه ایده‌آلیستی یاد می‌شود. چرا که ضمن قائل بودن به سرشتی انسانی معتقد به امکان مطلوبیت ساختن جهان از مسیر تعقیب حقوق انسانی را دارد. در حالی که طبق اندیشه حقوق قراردادی بشر، انسان‌ها در وضع کنونی فارغ از دغدغه‌های گذشته و آینده باید در پی بهینه‌سازی وضع حقوقی موجود باشند و این تنها از مسیر واقع‌گرایی و اصالت دادن به منافع در راستای جلب بیشترین فایده و دفع بالاترین سختی‌ها امکان‌پذیر است. عموم تئوری‌های روابط بین‌الملل و حقوق بین‌الملل در سده اخیر بر این اساس شکل گرفته‌اند. در نتیجه حقوق بشر قراردادی است که امکان تغییر در آن مثل هر امر دنیایی دیگری ممکن است. در اینجا و بر اساس نظریه قرارداد، هر چند شاید در نظر تکوین حقوق انسان مقدم بر قانون باشد؛ اما در عمل این دولت و قانون جمعی است که حقوق شما را ایجاد می‌کند و تا این ظهور بالفعل نباشد قائل شدن به آن بالقوه بودن حقوق، عملاً اصالت و کارایی ندارد.

در مجموع بر اساس این برداشت از حقوق بشر، مسیر رسیدن به حقوق بشر از گذرگاه حقوق بومی و شهروندی است. تعمیم این حقوق با توافق سایر افراد جامعه در سطح جهانی می‌تواند منجر به عقد تفاهمی بر عناصر تشکیل‌دهنده حقوق بشر و در نتیجه راهکارهای اجرایی آن باشد. لذا حقوق بشر سیری از «جمع به جمع» و از «جمع به فرد» دارد؛ چرا که حقوق فردی هم در جمع تعریف می‌گردد، گویی که فرد خارج از اجتماع اساساً موضوع حقوق نمی‌تواند باشد و

اگر چنانچه حقوقی هم بیرون از قرارداد اجتماعی و قبل از آن وجود داشته باشد، چون ذیل قراردادی تعریف نشده است عملاً وجود ندارد. بنابراین قبل از انعقاد قرارداد و یا نوعی تفاهم هر چند شفاهی - اما دارای ضمانت اجرایی - نمی‌توان از وضع حقوقی سخن گفت که خود باید زمینه‌ساز حقوق بشر باشد. حال آنکه در مکتب حقوق طبیعی، سیر تکاملی حقوق بشر مبتنی بر یک منطقی و روش قیاسی است و نه استقرایی. به این معنا که مجموعه حقوق بشر به صورت یک کلیت اصیل پذیرفته شده و حال دولت‌ها نیز در قانونگذاری‌ها و حکومت‌ها در سیاست‌گذاری‌ها در عرصه بین‌المللی باید معطوف بدان باشند. در حقوق قراردادی بشری بالعکس، این حقوق خاص جمعی است که می‌تواند توسعه‌یافته مبنای گسترده‌تر جمعی در سطح بین‌المللی نیز فراهم آورد. بنابراین بر طبق این نظریه حقوق بشر لزوماً حقوق بومی یا شهروندی نیست که در جامعه یا جوامعی خاص بنا شده باشد، بلکه مراد از آن مجموعه‌ای از حقوق قراردادی و قانونی افراد در سطحی وسیع‌تر چون بین دولت - ملت‌هاست که توسط اعضاء بر آن اتفاق حاصل شده باشد. تصاویر زیر مسیر تکاملی این نظریه را نمایان می‌کند:



تصویر (۷) سیر تکامل حقوق بشر مبتنی بر قرارداد

۲- تعامل عناصر حقوق شهروندی و بشری

از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسان در جامعه حفظ حقوق اولیه انسانی در سایه امنیت و سعادت همگانی است. اما این بدین معنا نیست که فرد ناگزیر است از حقوق اساسی خود از جمله حقوق بشر دست بکشد؛ چرا که حقوق نمی‌تواند ناظر به اصول انسانی نباشد و در رأس این اصول، آرمان عدالت نهفته است. به باور برخی انسان با ورود به جامعه عملاً عدالتی متفاوت از عدالت طبیعی را باید دنبال کند عدالتی که سابقاً از آن تحت عنوان عدالت وضعی سخن گفتیم. در حقیقت حقوق شهروندی اقامتگاه جمعی انسانی را نشان می‌دهد که سابق بر این اساس خود و فردیت خود تصمیم می‌گرفته و از حقوقی سخن می‌گفته که با آن‌ها زاده شده

است، حال آنکه در حقوق شهروندی انسان به مثابه شهروند باید از حقوقی سخن بگوید که ناظر به این زاییده شدن در جامعه و در نتیجه منافع، مصالح، اخلاق و سیاست‌ها و در یک کلام عقل جمعی و عمومی است. البته در اینجا از شخصیت محوری دیگری باید سخن گفت که امور اساسی و مصالح کلان شهروندان را بر اساس توافق آنان تضمین و تأمین می‌کند. این دولت به مثابه شخصیتی حقوقی اکنون محور ترسیم حقوق شهروندان و متعهد به محدودیت‌ها و مسئولیت‌هاست. بنابراین مسئله کلیدی در حقوق شهروندی فهم مثلث: جامعه، دولت و شهروند است (تصویر ۹) که از پی وضعیتی متفاوت با تأکید بر فرد، طبیعت و جمعیت (تصویر ۸) ظاهر شده است. تمام مشکل حقوق شهروندی در فهم این مسیر گذر و گذار از وضعیت طبیعی در حقوق انسانی به وضعیت مدنی در حقوق شهروندی است. بر اساس نظریه نسبیت در حقوق شهروندی نگارنده، طبیعی است که؛ ۱- حقوق بشر در هر جامعه‌ای ضروری و از اولین تعهدات انسان‌ها نسبت به یکدیگر است؛ ۲- میزان رعایت این حقوق نشان میزان رشد هر مجموعه بشری است؛ ۳- از وظایف اولیه دولت در جامعه مدنی رعایت حقوق بشری شهروندان است؛ ۴- حقوق بشر، حقوق حداقلی انسان‌ها در جامعه است که هیچ دولت، مرام، مسلک، دین، آئین، ایدئولوژی، ... نمی‌تواند آن را تعطیل نماید؛ ۵- معیار مشروعیت هر مکتب و نظام حکومتی و دینی به میزان پایبندی آنان به قوانین حقوق بشری است.

به دیگر سخن، همان‌گونه که در بخش اول گذشت، حقوق بشر ناظر به آن دسته از حقوقی است که هر انسان به حکم انسان بودن خود از آن‌ها برخوردار می‌گردد. این دسته از حقوق انسانی می‌تواند فردی، جمعی، نسلی و جهانی باشد. به این معنا که لزوماً ناظر به وضعیت فرد و زمان و مکان خاص او نباشد، بلکه ممکن است این حقوق همراه با توسعه جوامع بشری توسعه یابد از مرحله اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مدنی عبور کرده یک سلسله حقوق دیگری را که معطوف به هستی مجموعه انسان‌هاست در قالب حقوق همبستگی، جهانی، محیط زیست و امثال آن را هم شامل شود که دیگر لزوماً در انحصار نسل خاصی از بشر نیستند و حقوقی برای نسل‌های آتی از انسان‌ها و هم‌نوعان را نیز در بر می‌گیرد. حقوق بشر امروزی (رسمی) که در قالب منشور و میثاق‌ها ظهور کرده، فارغ از دغدغه‌های ملی دولت‌ها در واقع قصد داشته تا به ترسیم چنین حقوقی از افراد بپردازد. عنایت به اقتضائات درونی هر دولت - ملت می‌تواند تضییقاتی در گستره این حقوق هم از نظر کمی و هم از منظر کیفی فراهم آورد. اما هیچ‌گاه نمی‌تواند آن‌ها را ممنوع یا تعطیل کند، بلکه تنها می‌تواند آن‌ها را موقتاً تحدید و تعویق کند.



تصویر (۸) عناصر دخیل در تاسیس، ترسیم و شناخت حقوق بشر



تصویر (۹) عناصر دخیل در تاسیس، ترسیم و شناخت حقوق شهروندی

بنابراین حقوق شهروندی در جایی مطرح می‌گردد که حقوق بشر قرار است در درون یک جامعه مدنی با در نظر گرفتن اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی، ذیل یک حکومت خاص و در سرزمینی خاص در مورد مردمی خاص، شکل قانونی و اجرایی به خود گیرد.^۱ در اینجا عموماً دولت مشروع مؤلفه‌های اصلی حقوق بشری را در ضمن مجموعه حقوق اساسی شهروندان درج می‌کند و رنگ ملی داده از الزامات و ضمانت‌های قانونی برخوردار می‌گردد. حقوق شهروندی در واقع در درون یک کشور حقوق بشری است که به واسطه به رسمیت شناخته شدن از سوی قانونگذار قانونی تلقی می‌شود. لذا در یک رویکرد کلان می‌توان حقوق شهروندی را بخشی از همان حقوق اساسی قانونی در کنار حقوق بشری و حقوق اخلاقی دانست که برخلاف این دو ضمن برخورداری از ضمانت اجرا، رنگ ملی یا

1. Déclaration universelle des droits de l'homme 1948 :Article 29.
1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible.
2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.
3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.

تعلق منطقه‌ای یافته‌اند. طبیعتاً کنترل این بخش از حقوق انسانی شهروندان بر اساس معیارهای بیرونی و جهانی صورت می‌گیرد و دولت متخلف در حق شهروندان می‌تواند وصف غیرحقوق بشری به خود بگیرد؛ چرا که هیچ دولتی هر چند بر اساس قانون اساسی خویش نمی‌تواند شهروندان خود را از حقوقی انسانی نظیر حق حیات، حق خوراک، حق پوشاک، حق مسکن، حق کار، حق بهداشت، حق تشکیل خانواده، حق ازدواج، حق بیان، حق نگاشتن، حق تشکیل گروه، حق دوستی و دوست داشتن، حق پرستش و پرستیدن، حق خواندن و نوشتن، حق استراحت و خوابیدن، حق بیداری و کوشیدن، حق تعلیم و تربیت و امثال آن‌ها مادامی که در راستای قوانین طبیعی انسان است محروم سازد. اما می‌تواند آن‌ها را به دلیل اولویت‌های زندگی اجتماعی از جمله اخلاق عمومی، مصالح عمومی، بهداشت عمومی، امنیت عمومی، منافع عمومی، محدود سازد و یا حتی در مواردی تبعیض مثبت روا دارد و یا به همان دلایل فوق برای برخی شهروندان حقوق و امتیازاتی فزون‌تر از عموم شهروندان در نظر گیرد. مراد از این فزونی آن است که اگر به حداقلی از حقوق بشری صد امتیاز دهیم، شهروند یا شهروندان مد نظر دولت و جامعه از امتیازی مثلاً ۱۰۱ به بالا برخوردار گردند و این امتیازات که می‌تواند موقتاً سبب تخصیص حقوقی وضعی نیز گردد، بسته به اهمیت خدمت فرد یا افراد منتخب جامعه می‌تواند در مکان یا زمانی خاص نیز متفاوت باشد. به عنوان مثال در شرایط جنگی طبعاً مهندسين نظامی از ارج و قرب بالایی برای دولت برخوردار می‌گردند، اما همین امتیاز می‌تواند در مناطق مختلف نظامی، خط مقدم جبهه و مناطق غیرنظامی... یا در زمان‌های مختلف مثلاً زمستان و تابستان متفاوت باشد. در تمامی این موارد تا مادامی که؛ ۱- ضمن رعایت حداقل حقوق شهروندان که همان حقوق انسانی، بشری، اولیه و بنیادین آن‌هاست؛ ۲- این تفاوت‌ها توسط یک دولت مشروع و مورد اکثریت رضایت شهروندان؛ ۳- در راستای منافع و مصالح عموم شهروندان؛ ۴- به صورت موقت و نه دائمی انجام گیرد، همگی مشروع و مطلوب و بلکه در مواردی ضروری و واجب خواهند بود و دولت سهل‌انگار در رعایت این اولویت‌ها مستحق مؤاخذه می‌باشد. این مصالح و منافع طبعاً از جامعه‌ای به دیگری می‌تواند متفاوت باشد. مثلاً اولویت‌های جامعه لاتیک و مشروع شهروندان لزوماً نمی‌تواند مطابق اولویت‌های جامعه دینی باشد و چه بسا که در مواردی مغایر هم باشند، اما هیچ‌یک قابل محکومیت به وسیله دیدبانان حقوق بشر نیستند و اساساً این نوع کنترل و قضاوت در صلاحیت آنان نخواهد بود. تفصیل این مسیر را می‌توان از طریق تفسیر برخی تعارض‌ها و نسبیتهای جاری معاصر در سه اصل عدالت اجتماعی، دولت مردمی و شهروند قانونی نیز تبیین کرد که ما در اینجا از تفصیل آن‌ها خودداری می‌کنیم.

۳- جوهر نسبیت در حقوق شهروندی

در بحث از 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؛ چرا که بدون این محدودیت و غربال قابلیت‌های تام در آزادی‌های فردی امکان وصول به وضع مدنی و حصول سعادت جمعی میسر نخواهد بود. در اینجاست که از جمله این حقوق اگر 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 این حقوق حتماً به سود همگان، توسط دولت، لگام زده می‌شود. لذا در این خصوص حتماً دو مسئله حق بر و آزادی در را باید از هم به نیکی تفکیک کرد. در تمامی حقوق فوق‌الذکر این تشبیه کاراست زمانی حق و زمانی آزادی نام دارد. به عنوان مثال افراد حق بر مسکن دارند، همان‌گونه که آزادی در انتخاب، در ساخت یا در استفاده از مسکن را نیز دارند. اما این قسم 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. چون چه بسا شهروندی مبتنی بر 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 دارد، اما هیچ‌کدام در درجه خود ابدی و مطلق نیستند و تحول از صد تا صفر بر اساس مصلحت همگانی از سوی دولت مشروع و قانونی که نماینده منافع عمومی و عقل جمعی دانسته شده، میسر و مقدور است.

۳-۱- اندیشه دولت دمکرات و حقوق شهروندی

حقوق شهروندی بدون در نظر گرفتن نقش دولت بی‌معناست. دولت هم نقطه قوت و هم نقطه ضعف حقوق شهروندی است. از این رو شاید پاشنه آشیل اجرایی نظریه نسبیت در حقوق شهروندی نبود دولت مردمی و صاحب مشروعیت و مقبولیت است. در این رابطه پس توضیحی ضروری است. اصل در این نظریه وجود دولت عقلی است که نماینده اراده عمومی تلقی می‌گردد. اما این پرسش که دمکراسی به عنوان نماد و نظریه‌ای در تأمین حقوق انسانی و

شهروندی مردم در یک جامعه آیا بهترین تئوری ممکن است یا خیر، سال‌ها و بلکه قرن‌هاست که ذهن اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. عمدتاً مراد از دموکراسی^۱ رژیم جمهوری است که در آن مردم صاحب حکومت و اساس مشروعیت آن تلقی می‌شوند. البته این بدان معنا نیست که همیشه حق با مردم است و آنان در هر حال حقیقت را می‌گویند، بلکه منظور آن است که مردم مبنای حکمرانی هستند، حال چه حکومت صریحاً بدان اقرار کند، چه در عمل پوشیده ماند. به عبارت دیگر دموکراسی یک نظریه است که بر مبنای آن مردم بنا بر حقوق اولیه خویش در حکومت سهیم هستند و شکل‌هایی از حکومت‌ها که بر مبنای این حق به رسمیت شناخته شده مردمی بنا می‌گردند می‌توانند دمکراتیک خوانده شوند. حال این شکل می‌تواند فردی، گروهی یا جمهوری باشد. در هر صورت از آن روی که مردم خود خواهان آن شکل یا اشکال هستند و بدان رضایت داده و حقوق و تکالیفی را برای همدیگر از حاکم و رعیت در جامعه مدنی به رسمیت شناخته‌اند، دمکراتیک خوانده می‌شوند. با این وصف حتی یک حکومت پادشاهی، اریستوکراسی، نخبگی و... هم می‌تواند حکومتی دمکراتیک تلقی گردد، مادامی که برخاسته از اراده عمومی باشد که مبنای بحث‌های حقوق عمومی و به تبع آن حقوق شهروندی می‌باشد. اما نظریه‌های رقیب بر این باورند که نه تنها لزوماً دموکراسی و اشکال معطوف و مبعوث از آن به صرف مردمی بودن نمی‌توانند مشروع (در معنای حقیقی)^۲ تلقی گردند، بلکه حتی اگر مشروع مفهوم قانونی بودن^۳ هم لحاظ گردند؛^۴ از آن روی که عموماً مطابق خواسته‌های حقیقی مردم نیستند، معایر حقوق شهروندی تلقی می‌گردند. چرا که در شهر و مدینه افراد مجاز نیستند از حقوق هر چند انسانی خود به دلخواه خود دست بکشند یا آن را بدون فلسفه‌ای اجتماعی رها کرده یا واگذار نمایند. پس علاوه بر قانونی بودن^۵، مطابق رضایت عمومی به قدرت رسیدن،

1. Démocratie

2. Légitimité

3. Légalité

۴. «مشروعیت» در متون سیاسی ترجمه‌ای از واژه انگلیسی «legitimacy» است. این واژه از ریشه لاتینی «lex»

یا «lay» به معنای قانون (law) مأخوذ می‌باشد و با واژه‌هایی نظیر «قانونی» (legal)، «تقنین» (legislation)

«مشروع» (legitimate) هم خانواده است؛ اما لزوماً هم‌معنی نیست.

۵. نباید «مشروعیت» را با «قانونی بودن» یکی پنداشت، به عنوان مثال بردگی می‌تواند قانونی باشد، اما لزوماً بر اساس قوانین طبیعی مشروع نیست. آنچه که در این فرآیند باعث تمیز می‌گردد، علاوه بر عنصر طبیعت و فطرت اولیه انسانی، عنصر «زمان» نیز سهیم است؛ به این معنا که حاکم ممکن است با عادت‌دادن مردم به وضع وجود، به حضور خود جلوه قانونی داده و مشروعیت یابد. امری که به این حضور مدد رسانده و سعی در جبران مشروعیت دارد، میزان کارایی و قاطعیت دولت است.

تعقیب خواسته‌های حقیقی مردم به عنوان نماینده عقل جمعی از شروط دیگر حکومت مشروع می‌باشد. هم در حدوث و هم در بقا باید حکمرانان بر اساس نیازهای حقیقی و عالی مردم فعالیت کنند و نه خواهش‌های نفسانی و آنی آنان. اینجاست که تعقیب حقوق انسانی و شهروندی جزء تعهدات اولیه حاکمان خواهد بود تا خود را نه تنها نماینده مردم خود بدانند بلکه نسبت به آینده آنان و سایر انسان‌ها و محیط زیست حتی در قبال نسل‌های آتی هم مسئول بدانند. لذا هر منتخب مردمی تعهدی دوگانه می‌یابد اول تعهدی ملی و شهروندی؛ دیگر تعهدی بشری و بین‌المللی.

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

رعایت حقوق دیگران و آزادی‌های عمومی؛^۲ - حفظ نظم، امنیت و رفاه عمومی؛^۳ - حفظ سلامت اخلاقی جامعه؛^۴ - بهداشت عمومی.

1. Déclaration Universelle des Droits de l'Homme

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

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

۳-۲- اسلام، حقوق شهروندی و اصل وفاداری

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

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

خضوع در برابر حاکمیت آن می‌باشد.^۱ این دسته از شهروندان دولت اسلامی در ازای خدمات دولت اسلامی تنها هر نفر سالانه موظف به پرداخت دوازده تا چهل و هشت درهم بوده است با مستثنیات زیر: این مالیات تنها از مرد سالم (غیربیمار، مجنون، معلول، سالخورده، نابینا...)، بالغ، آزاد، غیرروحانی (اهل صومعه، کلیسا، کنیسه...)، شاغل، دارای درآمد (از مرد ثروتمند ۴۸؛ سرمایه‌دار متوسط ۲۴؛ و روستایی صاحب سرمایه ۱۲ درهم اخذ می‌شد)؛ بنابراین اگر فرد غیرمسلمان خدمت عمومی خوبی کرده در امور کلان عام‌المنفعه یا دولتی همچون سربازان افتخاری، مهندسان خبره، معماران و امثال آنان نیز که به نوعی خدمت عام می‌نموده یا خدمت کلان شایسته‌ای انجام داده بودند نیز از مالیات شهروندی معاف بودند. همچون حفر ترعه‌ای از قاهره به دریای سرخ در عصر خلیفه دوم که بانیان از پرداخت مالیات (جزیه) معاف می‌شدند. آنان مجاز بودند تا حتی با تجارت با بهره بالا در جامعه اسلامی آزادانه امرار معاش کنند به طوری که در بسیاری از موارد موازنه ثروت جامعه عملاً به نفع غیرمسلمانان می‌چرخید و در این شرایط بعضاً دولت اسلامی به ناچار بر واردات اهل کتاب عوارض گمرکی خاص مقرر می‌نمودند. با این همه به اعتقاد حمیدالله که به تفصیل این مسائل را تشریح نموده شکی باقی نمی‌ماند که همواره در درازمدت این غیرمسلمانان بودند که از وضع مطلوب‌تری برخوردار بودند (حمیدالله، ۱۳۸۰: ۱۳۱)؛ چرا که مسلمانان از شهروندان دولت اسلامی علاوه بر هزینه‌های جاری شهروندی مکلف بودند بدون تفاوت مرد و زن یا کوچک و بزرگ به پرداخت تعهدات شرعی چون خمس، زکات، ممنوعیت ربا، ممنوعیت خرید و فروش اموال و اجناس محرمه و تعهدات شهروندی چون نظام وظیفه بودند، به طوری که مالیات سرانه یک مسلمان در همان دوره به ۲۰۰ درهم در سال می‌رسید. در عین حال شهروندان غیرمسلمان از تمامی حقوق تأمین اجتماعی و بازنشستگی به مفهوم امروزی برخوردار بودند. نمونه این تأمین هزینه از کارافتادگان از شهروندان غیرمسلمان دولت اسلامی را می‌توان در واقعه توصیه امام علی (ع) در تأمین هزینه مرد سالخورده اهل کتاب از بیت المال مسلمین مشاهده کرد.^۲

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

۲. روزی امام علی (ع) پیرمرد نابینای نصرانی را دید که تکدی می‌کند از حاضران پرسید، او کیست؟ گفتند: نصرانی است. حضرت فرمود: او را به کار گرفته‌اید تا آنجا که پیر و ناتوان گردیده و رهایش نموده‌اید؟ سپس دستور داد تا از بیت‌المال خرجی‌اش را بدهند. نک. الحر العاملی، شیخ محمد ابن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، ج ۱۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ص ۴۹.

شهروندان غیرمسلمان همچنین حق برخورداری از قبرستان خاص، مکان‌های عبادت، مناصب سیاسی را در چارچوب قوانین شهروندی دارا بوده‌اند. نمونه‌های زیادی از آن را می‌توان در سیرالکبیر شیبانی و تفسیر سرخسی بر آن ملاحظه نمود (همان، ۱۳۲-۱۳۸). بنابراین در اسلام هر چند اعتقاد بر این است که در مسیر واقعی برای سعادت بشر نباید پنداشت که عقیده یک انسان ولو آن عقیده بر مبنای تفکر نیز نباشد آزاد است، با این وجود هر شهروندی هر چند غیرمسلمان غیراهل کتاب در سایه دولت اسلامی برخوردار از تمام حقوق انسانی خواهد بود و دولت اسلامی نسبت به او متعهد است، مادامی که قواعد بازی حقوق شهروندی را به نیکی همچون مسلمانان رعایت می‌کند. اما طبیعی است که این قسم از شهروندان به دلیل فقدان اماره لازم برای ثبوت وفاداری به حاکمیت یا حداقل فراهم نبودن اسباب جلب اعتماد کامل، نباید انتظار مشاغل کلان و تصدی امور کلیدی در دولت اسلامی یا هر دولت دیگر مغایر با آرمان‌های خویش باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۲۰). در هر حال نکته مهم در حقوق شهروندی مسئله وفاداری به نفع مصالح عامه است. در این میان همان‌گونه که گفته شد، تفاوتی عملاً بین غیرمسلمان از اهل کتاب و غیراهل کتاب وجود ندارد. چه بسا در برهه‌ای از زمان یا گستره‌ای از مکان یک غیرمسلمان اجر و قرب بیشتری باید تنها از آن رو که بیشتر به سود مصالح عمومی که مصلحت مسلمانان نیز در آن است، نقشی بر عهده دارد؛ و البته این سبک امتیاز همچنان که گفته شد، برای مسلمان و غیرمسلمان موقتی است. در سنت پیامبر (ص) و خلفای راشدین، چنانکه حمیدالله به نقل از *المبسوط سرخسی و الاصل شیبانی* آورده است، این سبک رفتار شهروندی به مثابه اتباع با همه غیرمسلمانان در دولت اسلامی وجود داشته است^۱. همان‌جا از ابوحنیفه هم نقل شده که، «اهل الشریک کلهم مله واحده»؛ شیبانی هم با تفاوتی اظهار داشته که، «الکفر مله واحده کلهم»؛ در یک جمع‌بندی در بهره‌مندی همه شهروندان از این حقوق، شمس‌الدین سرخسی مطلب را بدین صورت توضیح داده: «از این امر روشن می‌شود که ذکر اهل کتاب در قرآن برای محدود کردن دایره شمول این قاعده نیست، بلکه مشعر بر این است که می‌توان از آن‌ها جزیه گرفت» (سرخسی، *المبسوط*: ۱۱۹/۱۰). در نتیجه به جز مرتدین آن هم به دلیل ستیزه با

۱. حمیدالله، همان، صص ۱۳۶-۱۳۷؛ به نقل از سرخسی شمس‌الدین، *المبسوط*، ج ۱۰، صص ۱۱۹؛ ابویوسف، خراج، ص ۷۴؛ ابن ماجه، سنن، ۱۷:۴۱؛ ترمذی، سنن، ۱۹:۳۱؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۹۶.

منافع عمومی، سایر غیرمسلمانان تبعه نیز مشمول قواعد و حقوق شهروندی دولت اسلامی قرار می‌گیرند.^۱

نتیجه‌گیری

در دهه‌های اخیر حقوق بشر به دغدغه بسیار مهم‌تری در سیاست‌گذاری داخلی و سیاست خارجی تبدیل شده است. دولت‌های متعددی خواسته یا ناخواسته، مسحور یا محصور این سنخ از قوانین شده و در نتیجه ناچارند به حقوق بشر احترام بگذارند. دولت‌های دیگری هستند که امروزه احترام به حقوق بشر را پیش شرط برقراری هر نوع رابطه مطلوب کرده‌اند. هر چند باید معترف بود که به سختی می‌توان نسبت به بعضی کارکردها و کاربردها که از نظریه حقوق بشر در سیاست خارجی معاصر می‌شود، بدبین نبود. دولت‌ها باید متضمن حقوقی اولیه برای شهروندان خویش باشند^۲ و در حد توان از حقوقی اساسی حمایت کنند^۳؛ تا از مشروعیتی درخور بهره‌مند شوند. اما واقعیت آن است که در دنیای معاصر توسل دولت‌های خرد و کلان به حقوق بشر اغلب سهل‌انگارانه و گزینشی‌تر از آن است، تا بتوان واقعاً باور کرد که جهان قرن بیست و یکم در عصر هزاره سوم میلادی، حقوق بشر را بهتر از گذشته فهمیده و رعایت می‌کند. با این وجود شاید نتوان به مفهومی اندیشید که توانسته باشد به چنین مکان منبع و جایگاه سترگی در جامعه بین‌الملل دست یافته باشد. از این رو کمتر دولتی توانسته است به صراحت با اندیشه حقوق بشر و ثمره آن در اعلامیه‌ها و میثاق‌ها مقابله کرده، خود را فراتر یا فروتر از غلطیدن در کج و تاب قوانین ناظر به وضعیت حقوق بشر شهروندان خود ببیند. همگان در این دریای زیبای حقوق بشر در کشتی گفتمان‌هایی می‌مانند که ناخدای آن موج‌های پرتلاطمند و کسی را یارای سکان داری آن نیست. برخی با تکیه بر اصول بنیادین حقوقی متهم به تحجر و جزم‌اندیشی شده‌اند و برخی با شناوری در نسبیت قوانین و قواعد زمانه با پسامدرن‌های حقوقی هم‌آوا شده‌اند. غافل از اینکه حقوق بشر و

۱. از برخی از آیات قرآن کریم نیز می‌توان چنین استنباط‌هایی نمود از جمله: الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (الحج: ۴۰)؛ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (الممتحنة: ۸)؛ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (المؤمنون: ۵۲)؛ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (الأنبياء: ۹۲). استخدام واژگانی چون امه به جای مله، صوامع...، لاینهاکم... ان تبروهم، در موارد فوق قابل تحلیل هستند.

2. Le "droit à" (droit-créance)

3. Le "droit de" (droit formel)

شهروندی نه یکسانند و نه متضاد. آن دو در حقیقت دو روی یک سکه‌اند که هر دولت یا اندیشمند معاصری بنا به کیاست، مصلحت یا سیاست تنها به نیم بخشی از آن نظر افکنده است.

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

لذا تمام سخن این نوشتار بر این محور شکل گرفته است که نشان دهد چگونه حقوق بر جوهره‌ای ثابت، مشترک و جهانشمول بنا شده و چگونه می‌توان دو بعد از وجود آدمی را در دو چهره از حقوق وی در وضعیت فردی و اجتماعی تبیین و ترسیم نمود، بدون آنکه لزوماً الزام و اعتقاد به یکی منجر به طرد دیگری گردد. در این مسیر بخش اول به ترسیم همین جوهره طبیعی یا قدسی از حقوق بشر پرداخت. اما طبعاً آنگاه که پای سخن از حقوق شهروندی به میان می‌آید ابزارها و اسباب‌های توجیه عملکرد دولت‌ها هم جدی می‌گردد. به دیگر سخن باید پیش از سخن از اصالت حقوق شهروندی از مشروعیت دولت حاکم بر شهروندان مطمئن گردید. دولتی که ضمن برخورداری از مقبولیت عام مشروعیت خود را در پیگیری منافع و مصالح حقیقی شهروندان دنبال کند و نه در عوام‌فریبی و عوام‌زدگی آنان. برای این منظور بود که بخش سوم

به سراغ پاشنه آشیل تئوری نسبیت در حقوق شهروندی رفته است تا خوانندگان، نگارنده را از تیرهای زهرآگین مستبد پروری به جای شهروند محوری به دور دانند. بر این اساس است که قائلیم در حقوق شهروندی به همان‌گونه که دولت در تغییر است، شهروند نیز چه در حقوق و چه در منزلت اجتماعی در تلاطم بوده و میزان اعتبار شهروند برای دولت و دولت برای شهروندان به میزان بی‌جوبی منافع عمومی، مصالح عمومی، اخلاق عمومی و بهداشت عمومی افراد جامعه است و نه صرف منافع ازلی و ابدی طبقه حاکم یا قشری خاص از شهروندان. در همین راستا بوده است که در بخش سوم ضمن تلاش برای توضیح نظام‌های حقوقی دینی و سخن از حقوق الهی اسلامی در کنار حقوق طبیعی، روشن گردید که هر چند شهروندان فی‌نفسه به حکم اولی انسان بودن از حقوق ثابتی برخوردارند که به باور دین‌مداران ریشه در حقوق الهی (طبیعی) دارد، با این وجود هیچ شهروندی هر چند مؤمن، انسان‌تر از منکر یا مخالف خود در برخورداری از حقوق انسانی تلقی نمی‌گردد و بالعکس هیچ بی‌دینی در جامعه دینی برای همیشه از منظر حقوق و امتیازات شهروندی در رده پایین نمی‌گنجد؛ چرا که اساساً همان‌گونه که گفته شد میزان در این نوسانات حقوقی نه انسانیت، بلکه میزان وفاداری در حفظ هویت جمعی و مصالح و منافع عمومی جامعه است.

بنابراین تفسیر است که در خصوص مبانی حقوق شهروندی در اسلام در گفتار پایانی خاطرنشان ساختیم که منزلت شهروندی به مثابه بخشی از منزلت اجتماعی افراد جامعه نیز، برخلاف کرامت و منزلت بشر در مرحله حقوق بشری، نه ذاتی است و نه دائمی. بلکه کاملاً متغیر، سیال و نسبیت‌پذیر است؛ چرا که این مقام و شأن به جمع و در شکل امروزی به حاکمیت دولت - ملت وابسته است و نه تک افراد به صورت مجزا. داشتن این منزلت، امتیاز و حقوق در جامعه‌ای به معنای لزوم رعایت دائمی آن در جامعه دیگر یا حتی در موقعیتی نسبت به موقعیت دیگر در همان جامعه نیست، مگر آنکه بر اساس قراردادی ملی یا بین‌المللی لزوم پابندی به آن، تعهد متقابل را ایجاد کند، که حتی در صورت اخیر نیز هر چند امری شهروندی، جهانشمول گردد، از نسبیت این حقوق نمی‌کاهد، چرا که همگی مبتنی بر وضع مدنی هستند و نه طبیعی.

منابع

الف - فارسی

۱. جاوید محمدجواد؛ نظریه نسبیت در حقوق شهروندی (تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی)، تهران، نشر گرایش، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.

۲. جعفری تبریزی، محمد تقی؛ **سرگذشت اندیشه‌ها**، مقدمه بر کتاب: آلفرد نورث وایتهد، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
۳. جوادی آملی عبد الله؛ **نسبت دین و دنیا**، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۴. حمیدالله محمد؛ **سلوک بین‌المللی دولت اسلامی**، ترجمه و تحقیق دکتر سید مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵. خمینی روح الله؛ **صحیفه امام**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، جلد ۹، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹.
۶. مطهری مرتضی؛ **عدل الهی**، تهران، صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۲.
۷. _____؛ **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.
۸. مهرپور حسین، **نظام بین‌المللی حقوق بشر**، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

ب- لاتین

9. BRAHAMI, Frédéric; 2003, *Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume*, Paris: PUF, coll. "Quadrige".
10. DURKHEIM, Emile; 1986, *De la division du travail social*, PUF, 11ème éd. , Quadrige 84, Paris.
11. GROTIUS; 1993, *Discours préliminaire*, 17. cité par SERIAUX (Alain), *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, Paris.
12. HUME, David; 1740, *Traité de la nature humaine*, Londres, Imprimé pour C. Borbet.
13. KANT, Emmanuel; 1963, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Hatier, éd. Hatier, Paris.
14. KELSEN, Hans; *Théorie pure du droit*, Trad. Thevenez, La Baconnière, Neuchâtel 1953, 2ème éd. 1988, Trad. Eisenmann, Dalloz, Paris 1962, réimp. 1989
15. LECOMTE, Jacques; 1996, *Regards multiples sur l'être humain*, Sciences humaines n° 64, Aout-septembre.
16. PETTIT, Philip; 1998, *Reworking sandel's republicanism*, Jurnal of philosophy.
17. RAWLS, John; 1971, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
18. SANDEL, Michael J; 1989, *Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality*, California Law Review, vol. 77.
19. VILLEY, Michel; 2006, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: PUF.
20. WEBER, Max; 1996, *Economie et Société*, Traduction française, Plon, Paris.