

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۵ - ۱۴۷

الگوی حقوق شهروندی از دیدگاه فقه

آرش علی‌ین^۱

محمود قیوم زاده خرائقی^۲

سمیرا گل خندان^۳

چکیده

مفهوم حقوق شهروندی در جوامع اسلامی، افزون بر مبانی عرفی و حقوقی، ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های فقهی دارد. این پژوهش با هدف ارائه‌ی الگوی حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی، ابتدا به تحلیل مفاهیم بنیادین شهروندی، کرامت انسان، عدالت و تکالیف متقابل حکومت و مردم در منابع فقهی می‌پردازد. سپس با بررسی ادله‌ی شرعی - including قرآن، سنت، قواعد فقهی و سیره‌ی حکومتی معصومان - شاخص‌ها و اصولی همچون حق حیات، امنیت، آزادی، مشارکت اجتماعی و سیاسی، مالکیت، دادرسی عادلانه و برابری در برابر قانون استخراج می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فقه اسلامی با تأکید بر ارزش ذاتی انسان و قاعده نفی سیبیل، می‌تواند چارچوبی منسجم برای حقوق شهروندی ارائه دهد که از یک سو با معیارهای معاصر حقوق بشر قابل تطبیق است و از سوی دیگر، هویت اسلامی نظام حقوقی را حفظ می‌کند. در پایان، پژوهش الگوی پیشنهادی حقوق شهروندی مبتنی بر فقه را ارائه می‌کند که ترکیبی از اصول هنجاری، سازوکارهای اجرایی و الزامات حکمرانی عادلانه است. در این تحقیق از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است. یافته‌های تحقیق نشان داده است که به رغم نوظهور بودن اصطلاح شهروندی، ابعاد مفهومی و ضرورت پاسداشت آن، در آموزه‌های اسلامی مورد توجه و تأکید شارع قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

حقوق شهروندی، کرامت انسانی، عدالت اجتماعی، حقوق اساسی، فقه اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

Email: Aliyon.arash@gmail.com

۲. استاد، گروه معارف اسلامی و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maaref@iau.saveh.ac.ir

۳. دانشیار، گروه حقوق، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

Email: s.golkhandan@iau.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۹

طرح مسأله

مسئله حقوق شهروندی در دهه‌های اخیر به یکی از محورهای بنیادین مباحث حقوق عمومی و اندیشه سیاسی تبدیل شده است. در جهان معاصر، دولت‌ها و نهادهای اجتماعی ناگزیرند الگوهایی برای تضمین حقوق بنیادین افراد ارائه کنند؛ الگوهایی که هم توان پاسخ‌گویی به نیازهای پیچیده جوامع جدید را داشته باشد و هم با هویت فرهنگی و مبانی ارزشی آن جامعه سازگار باشد. در ایران، به‌عنوان جامعه‌ای با پیشینه عمیق دینی و حقوقی، بررسی حقوق شهروندی بدون اتکا به مبانی فقه اسلامی، تصویری ناقص و گاه ناهماهنگ ارائه خواهد داد. از این رو، فقه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع نظام حقوقی و معرفتی در جهان اسلام، ظرفیت گسترده‌ای برای تبیین اصول و ساختارهای حقوق شهروندی دارد.

فقه اسلامی نه تنها به بیان احکام فردی و عبادی می‌پردازد، بلکه حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی را نیز در بر می‌گیرد. مفاهیمی چون عدالت، کرامت انسان، آزادی، مسئولیت اجتماعی، مصالح عمومی، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت و ولایت، درون‌مایه‌هایی هستند که می‌توانند مبانی نظری حقوق شهروندی در نگاه اسلامی را شکل دهند. با این حال، تبیین این ظرفیت و استخراج یک الگوی منسجم برای حقوق شهروندی از دل منابع فقهی، نیازمند پژوهشی روشمند و جامع است.

این مقاله تلاش دارد با بررسی اصول و مبانی فقه اسلامی، چارچوبی نظری برای الگوی حقوق شهروندی ارائه دهد؛ الگویی که ضمن وفاداری به متون و منابع معتبر فقهی، بتواند پاسخ‌گوی نیازهای جامعه امروز نیز باشد. هدف اصلی، نشان دادن این نکته است که فقه اسلامی - برخلاف برخی تصورها - توانایی ارائه ساختاری پیشرو و انسان‌محور برای حقوق شهروندی را دارد؛ ساختاری که می‌تواند مبنایی برای تعامل میان سنت و مدرنیته در حوزه حقوق عمومی باشد.

از مهمترین نوآوری مقاله:

- ارائه طبقه‌بندی جدید از دیدگاه‌های فقهی درباره شهروندی
- پیوند دادن کرامت ذاتی انسان با حقوق شهروندی
- نقد دیدگاه شهروندی درجه بندی شده
- کاربرد اصل ((تبعیض احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری))

جنبه‌های اخلاقی الگوی حقوق شهروندی در فقه اسلامی

مقدمه اخلاقی

بررسی حقوق شهروندی در فقه اسلامی بدون توجه به مبانی اخلاقی آن، تصویری ناقص از جایگاه انسان در نظام حقوقی اسلام ارائه می‌دهد. انسان‌شناسی دینی، مباحث فطرت، کرامت ذاتی و عدالت الهی، شالوده اخلاقی احکام اجتماعی و سیاسی اسلام را تشکیل می‌دهند (طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۳۸۴؛ جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۹). بنابراین، اخلاق نه در حاشیه، بلکه در متن استنباط حقوق شهروندی در فقه قرار دارد.

کرامت انسانی به عنوان زیربنای اخلاقی حقوق شهروندی

آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) آشکارترین بیان قرآنی درباره حرمت ذاتی انسان است. مفسران شیعه و سنی این کرامت را «ارزش تکوینی مشترک میان همه انسان‌ها» دانسته‌اند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۳۷۴؛ طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۵۰۳). از منظر اخلاقی، این آیه بنیاد یک اصل کلیدی است: هیچ انسانی را نمی‌توان به سبب باور، مذهب، جنسیت یا قومیت، از حقوق بنیادین محروم کرد.

بر اساس همین مبنا، بسیاری از اندیشمندان معاصر همچون آیت‌الله منتظری (۱۳۹۰، دیدگاه‌ها) و سید محمدحسین فضل‌الله (الاء/الرحمن)، کرامت ذاتی را منشأ «حقوق برابر» در جامعه اسلامی دانسته‌اند.

اخلاق عدالت به عنوان محور تنظیم روابط شهروندی

عدالت در قرآن و روایات، اصلی فراتر از قاعده حقوقی است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰).

فقیهان بزرگی مانند علامه طباطبایی (ج ۴، ص ۱۴۶) و شهید صدر (اقتصادنا، الاسلام یقود الحیة) عدالت را «اصل حاکم بر تمام احکام اجتماعی» می‌دانند؛ یعنی حقوق شهروندی بدون عدالت فاقد معناست.

اخلاق احترام و همزیستی در بستر تنوع انسانی

قرآن تنوع اقوام و ملل را اراده الهی و زمینه شناخت متقابل معرفی می‌کند:

«وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳).

این آیه مبنای اخلاقی «همزیستی مسالمت‌آمیز» در فقه سیاسی است. زنجانی (اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز) و خلیلیان (حقوق بین‌الملل اسلامی) این اصل را پایه همگرایی اجتماعی

و منع خشونت علیه غیرمسلمانان دانسته‌اند.

تفکیک اخلاقی میان ایمان و حقوق اجتماعی

از دیدگاه اخلاقی فقه کرامت‌محور، امتیاز ایمانی و تفاوت عقیدتی نمی‌تواند موجب نابرابری حقوقی شود. آیت‌الله منتظری (ص ۱۴۵-۱۴۷) تصریح می‌کند:

«نابرابری در ایمان، موجب نابرابری در حقوق اجتماعی نیست.»

این اصل اخلاقی از آیه «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مائده: ۸) نیز حمایت می‌شود.

بنابراین، فقه اخلاقی شهروندی، انسان‌بودگی را معیار حقوق می‌داند نه عقیده.

اخلاق مسئولیت‌پذیری حکومت

فقه اسلامی حاکمیت را به‌عنوان «امین مردم» تعریف می‌کند. امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه، نامه ۵۳، حکومت را امانتی الهی و اجتماعی می‌نامد.

در این چارچوب:

حکومت موظف است جان، مال، آزادی‌های مشروع و کرامت همه انسان‌ها را حفظ کند. حتی فقهای سنت‌گرا مانند جوادی آملی (۱۳۸۹) نیز بر رعایت قسط و عدل نسبت به غیرمسلمانان تأکید دارند.

اخلاق آزادی همراه با مسئولیت

فطرت انسان از منظر قرآن با اختیار و آزادی گره خورده است:

«إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳).

آزادی عقیده و انتخاب، ریشه در کرامت انسان دارد؛ اما اخلاق اسلامی آزادی را از مسئولیت جدا نمی‌بیند. آزادی بدون سوءاستفاده و بدون نقض حقوق دیگران، منطبق‌ترین حالت با اخلاق اجتماعی اسلام است (سروش محلاتی، ۱۳۷۵).

کثرت نوعی و انسانهای متباین

دلیل عقلی آن را این‌گونه تقریر نموده است اگر ما می‌گوییم همه انسانها دارای حقوق و امتیازات مشترک است باید بر مبنای انسان‌شناختی اثبات کنیم که همه انسانها دارای حقیقت مشترک هستند در حالی که از نگاه انسان‌شناختی اسلامی، حقیقت و جوهر مشترک برای انسانها قابل اثبات نیست. در حقیقت این دلیل عقلی مبتنی بر یک استدلال فلسفی مبتنی بر حکمت متعالیه است و آن این که انسان نوع واحد نیست تا گفته شود همه انسان‌ها دارای یک حقیقت نوعیه و افراد یک نوع و در آن حقیقت واحد با هم مشترک هستند. انسان دارای انواع

مختلفی است. در برخی از آنها حقیقت انسانیت و گوهر انسانی تحقق پیدا میکند. در برخی دیگر خیر؛ بنابراین احراز وحدت جامع و قدر مشترک بین افراد انسان، ناممکن است. دلیل این امر هم آن است که انسان در حرکت جوهری خود انواع مختلفی دارد و برای آن چهار نوع مختلف را در نظر گرفته اند. پس انسانیت یک گوهر حقیقی واحد در میان همه آنها نیست، بلکه انسانیت با آن فصل اخیرش تعیین می یابد و در یکی از چهار گروه قرار میگیرد. بر این اساس چه گونه میتوان ادعا کرد همه انسانها مساوی هستند یا همه شهروندان از حقوق یکسان برخوردارند در حالی تساوی در حقوق تساوی در قانون و تساوی در برابر قانون متفرع و مترتب بر تساوی مستحقان است و با فرض جهانهای متفاوتی که انسانهای مختلف در آن زیست می کنند. نمی توان از تساوی حقوق اجتماعی انسانها و تساوی آنها در برابر قانون سخن گفت.

نفی کرامت ذاتی مشترک

اما مؤلفه دیگری نیز از نظر انسان شناختی برای این مسئله وجود دارد و آن کرامت ذاتی انسان است که می تواند ملاک شهروندی و در نتیجه زمینه برای آثار سیاسی اجتماعی و حقوق مشترک باشد ولی سؤال این است آیا انسانهایی که کفر میورزند و با ملحد هستند از کرامت ذاتی برخوردار هستند یا این که خداوند بالقوه کرامت را در انسان قرار داده است. برخی انسانها (مؤمنان) این استعداد را با ایمان خود به فعلیت می رسانند و برخی دیگر جلو فعلیت این استعداد را می گیرند. اگر کرامت به فعلیت برسد لوازم و آثار آن نیز به فعلیت می رسد و اگر کرامت بالقوه باقی بماند، آثار آن نیز بالقوه باقی می ماند و قهراً تفاوتی بین حقوق پیدا میشود. پس انسانهایی که کفر ورزیده اند و ملحد هستند، نه تنها آن کرامت ذاتی بالقوه خودشان را فعلیت نبخشیده اند بلکه آن را فروکاسته اند؛ بنابراین زمینه نیز برای حقوق نخواهند داشت. آیت الله مصباح یزدی با این که کرامت ذاتی انسان را می پذیرد اما این کرامت را زیر بنای شکل گیری مسائل فقهی و حقوقی نمی داند. ایشان تصریح می کند

از دیدگاه اسلام انسان دارای کرامت تکوینی است که آن عبارت است از نعمتهایی که خدای متعال به انسان داده است. یکی از بزرگترین این نعمتها عقل و شعور است ولی این که خرد و وجدان انسان منشا حقوقی برای وی گردد ... قابل قبول نیست. ظاهر آیه «لقد کرمتنا» این است که در مقام بیان برتری قوا و استعدادهای وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است نه این که بخواهد حقی را برای انسانیت اثبات نماید (محمد تقی مصباح یزدی نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، ص ۲۸۸).

در این رویکرد آیاتی که بیانگر کرامت ذاتی انسان بما هو انسان میباشد بر خصوص مؤمنان محدود و منحصر می شود. بنابر این مقصود از کرامت بنی آدم خصوص مؤمنان هستند: «هذا

اللفظ للعوام، والمراد منه الخصوص» زیرا بنا به بیان قرآن، غیر مؤمن، کرامت ندارد: «وَمَنْ يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مَكْرَمٍ وَ إِنْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاصْبِرُوا لَهَا إِنَّهَا عَلَى الْكَافِرِينَ لَكَلْبَةٌ» (سوره بقره، آیه ۲۱۷). کرامت در آیه کرامت واژه مؤمنون به کار نرفته و واژه بنی آدم به کار رفته است بدان سبب است که این تکریم منبعث از استحقاق و طلبکاری نیست حقیقت آن است که تکریم انسانها در برابر عمل یا مسبوق به علت و یا ناشی از استحقاقی نیست که موجب کرامت آنان شود، بلکه این کرامت ذاتی و عطیه الهی است این رهیافت برای تأیید دیدگاه شان به شواهد نقلی استناد می کنند و تأکید می کنند که این مطلب را روایات نیز تأیید میکند چنان که از امام باقر (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَكْرُمُ رُوحَ كَافِرٍ وَ لَكِنْ يَكْرُمُ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنَّمَا كَرَامَةُ النَّفْسِ وَ الدَّمِ بِالرُّوحِ هَمَانَا خَدَاوَنَد رُوحَ كَافِرٍ رَا كَرَامِي نَمِي دَارِدَا مَ رُوحَ مُؤْمِنٍ رَا كَرَامِي مِي دَارِدَا وَ كَرَامِي بُوَدِن جَان وَ خُون وَ ابِسْتَه بَه كَرَامِي بُوَدِن رُوحِ اسْتِ وَ شَخْصِ كَافِرٍ اَز اَيْنِ كَرَامَتِ طَرَفِي نَيْسْتَه اسْت. دَر عَصْر حَاضِر اَز نَخْسْتِيْن كَسَانِي كَه بَحْث شَهْرُوْنَدِي دَرَجَه يَك وَ دَرَجَه دُو رَا مَطْرَح كَرْد اَيْتِ اللّٰهُ مِصْبَاحِ يَزْدِي بُوَد. ايشان در یکی از خطبه های نماز جمعه تهران تصریح کرد که طبق مبانی اسلامی در جمهوری اسلامی دو گونه شهروندی درجه یک و درجه دو داریم. در طرح اولیه و ایده آل اسلام یکی از شرایط تابعیت اسلام است و مسلمان دارای تابعیت درجه یک و غیر مسلمان تابع درجه دو محسوب می گردد. اما در شرایط خاصی مرزهای جغرافیایی معتبر شناخته میشود و بر اساس قانون و شرایط ویژه ای برای تابعیت در نظر گرفته می شود که بر اساس نظریه ولایت فقیه وقتی آن شرایط و مبانی قانونی آن به امضای ولی فقیه رسید، به مانند سایر احکام اسلامی واجب الاطاعه خودهد بود. از نظر ایشان گوهر انسانیت در همه ی انسانها یکسان است و انسان درجه یک و دو نداریم، ولی این بدان معنا نیست که همه انسانها در همه چیز حتی در شهروندی نسبت به یک کشور و استفاده از مزایای حقوقی یک شهروند مساوی باشند. بنابراین مغالطه است که بگوییم چون همه انسانها در انسانیت شریک هستند، پس ما تابع درجه یک و دو نداریم! انسان درجه یک و دو نداریم ولی شهروند درجه یک و دو می توانیم داشته باشیم (محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، به نقل از غلامرضا بهروز تک جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، ص ۴۸۰).

تشکیک در فطرت مشترک انسان

عنصر سومی که از دیدگاه انسان شناختی می تواند معیار و مبنای مشترک شهروندی برابر انسانهای ساکن یک قلمرو واحد قرار گیرد مسئله فطرت مشترک انسانی است. فطرتی که فصل مشترک بین همه انسان ها است. آیا می توان از این فصل مشترک استفاده کرد و به ایده شهروندی مشترک و حقوق مشترکی بین همه انسانها رسید؟ دیدگاه مشهور، اصل وجود فطرت مشترک در همه انسانها را میپذیرند و بر این عقیده اند که آنچه که میتواند به عنوان اصل

مشترک میان همه انسانها پذیرفته گردد، فطرت الهی است. اما استدلال میکند، فطرت نیز یک نیرو و استعداد است، در برخی انسان ها به فعلیت نمی رسد. پس یک عنصر مشترک بالفعل که بتواند منشأ مشترک شهروندی در نتیجه حقوق مشترک باشد در این جا قابل اثبات نیست و باز مشکل همچنان به قوت خود باقی است.

مشکل دوم از نظر معرفت شناختی در باره مبنا قرار دادن فطرت به عنوان معیار مشترک این است که ما بالاتر و ارزشمندتر از فطرت را نیز داریم که میتواند شهروندی و حقوق انسانها را مشخص کند و آن وحی است. اگر فطرت مشترک است و میتواند بالقوه ما را به یکسانی انسانها و در نتیجه حقوق یکسان برساند اما وقتی وحی الهی که از نظر معرفت شناختی اصیل ترین منبع حقوق است به صراحت حقوق را از یک سری از انسانها که دارای تقوا نیستند نفی می کند. ما باید تابع وحی باشیم نه تابع فطرت زیرا فطرت چیزی جز استعداد نیست.

بنابراین از این منظر شهروندی به مفهوم امروزی آن که نتیجه سکونت مشترک مجموعه انسانی در سرزمین واحد بر مبنای انسانیت مشترک می باشد با روح نظام فقهت نمی سازد و فقیه نمیتواند به آن راضی باشد. شهروندی بر مبنای سرزمین مشترک و جوهر مشترک انسانی علاوه بر این که از نظر عقلی قابل اثبات نیست اموری اعتباری اند که در ذات خود به هیچ کمالی از کمالات ذاتی یا اکتسابی ارجاع نمی شود و نمی تواند ملاک هماهنگ با کمال انسانی باشد، برای فقیه عقیده و ایمان (اسلام) معیار اساسی است و ماهیت اسلام نیز همان اقرار به توحید ایمان به رسالت و اعتقاد به معاد است. چنان که امام صادق (ع) در رابطه با این ملاک و عامل پیوند انسانها می فرماید: «الإسلام یخفّن به الدّم و تؤدّی به الأمانة و تستخّل به الفروج والتّواب علی الإیمان» بنابراین در دستگاه فقه اسلامی معیار شهروندی و تعریف بسیاری از حقوق و تکالیف عنوان «مسلمان» است و همین عنوان برای بهره مندی و محترم شمردن این حقوق کفایت میکند. به تعبیر دیگر در حد نظام حقوقی هویت اسلامی مسلمان اعتقاد به دو امر است: «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله»؛ چنان که از امام صادق (ع) آمده است: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله و التّصدیق برسول الله به حقّ الدماء وعلیه جزّ المناکح و المّوارث و علی ظاهره جماعة الناس» این اعتقاد ملاک حداقلی برای عضویت در امت اسلامی و هویت حقوقی است که معیار رفتار با شخص است و با فرد به عنوان مسلمان رفتار میشود و از امتیازات شهروندی بهره مند میگردد در برابر مسئولیت های بسیاری نیز تابع اسلام است. جهاد تنها بر مسلمانان واجب است. بسیاری از تکالیف عبادی و اجتماعی و سیاسی تنها برای مسلمانان تعریف میشود. از منظر این رویکرد تنها بر معیار این رابطه است که وحدت اجتماعی حفظ می شود و ضامن بقای وحدت در سطح کلان اجتماعی است. قرآن نیز این مبنا را تأیید کرده است. آنجا که می فرماید: «انما المؤمنون إخوة» در واقع در این آیه نسبت برادری میان مؤمنان اعتبار

شده است و نسبت‌های دیگر تبعیض آمیز مانند نژاد و هم میهنی و هم زبانی را که جوامع سیاسی اعتبار عرفی یا رسمی داده در اسلام در برابر این نسبت کنار گذاشته می‌شود. در شریعت اسلام برای این برادری اعتباری که از برادری حقیقی نشأت می‌گیرد حقوق و تکالیفی قرار داده شده است و روایات فراوانی این حقوق و تکالیف را تبیین می‌کند این حقوق و تکالیف گرچه در روایات در روابط فردی تعریف شده اند، اما روشن است که حاکم نیز به عنوان فرد مسلمان از همان شخصیت حقوقی حاکمیت نیز مکلف به رعایت این حقوق و سامان بخشی آن است؛ بنابراین به راحتی این حقوق برای حیات سیاسی و اجتماعی نیز تعریف می‌شوند و همین معیار و حقوق در روابط شهروندان در حوزه سیاست و اجتماع خواهند بود. بر اساس مبانی معرفت شناختی فقیه این عامل پیوند در شهروندی و در نتیجه نظام حقوقی میان مؤمنان را از منابع معرفت فقهی می‌گیرد و معیار پذیرش آن به استناد پذیری این نظام به مقام ربوبیت الهی است.

بنابراین در این رویکرد به شهروندی و مفهوم امت میتوان گفت «اسلام و کفر محور اصلی تعیین شهروندی و عضویت در امت اسلامی و در نتیجه حقوق و تکالیف است. هر چند می‌پذیریم که برابری و وحدت در حقوق مستند به برابری در وحدت در انسانیت است. اما انسان نوع واحد نیست بلکه انواع است و انواع نابرابر و متکثرند و در نتیجه موقعیت و حقوق متفاوتی دارند و در نهایت تابعیت و شهروندی نیز دارای مراتب زیر است. (محمد سروش محلاتی حق و حقوق در فقه» در پایگاه اینترنتی مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۹۵/۵/۲ش)

تابعیت عالی با درجه یک در نظام فقهی و اندیشه سیاسی اسلام این تابعیت فقط به کسانی اعطا می‌شود که دین مقدس اسلام را آخرین دین الهی و پیامبر اکرم (ص) را آخرین فرستاده خداوند بدانند. این تابعیت همان تابعیت ایمانی و اصیل است.

تابعیت عادی یا درجه دو این تابعیت در فقه اسلامی به کفار اهل کتابی اعطا میشود که با امام مسلمانان یا نایب او قرارداد دمه منعقد نمایند. این تابعیت را تابعیت پیمانی نیز می‌نامند.

تابعیت درجه سه این نوع شهروندی مبتنی بر احد قل اشتراکات که همان انسانیت است، تلقی می‌شود که در آن انسانها به صرف انسان بودن از برخی حقوق محدود بهره مند هستند.

اما اگر به مبانی و استدلالهای انسان شناختی که در این رویکرد مطرح گردید شهروندان درجه دو و سه در بهره مندی از حقوق شهروندی با شهروندان مسلمان متفاوت است. پس نتیجه این مبنای فلسفی ما را به یک شهروندی و حق مشترک در زندگی نمی‌رساند و فاصله بین این مبنا با حقوق شهروندی به وجود می‌آید. پس برای داشتن حقوق شهروندی یک چیز دیگری را باید به آن مبنا اضافه کرد؛ زیرا بر اساس این استدلال حقوق مشترک را نمیتوان پذیرفت و آن این که مادامی که ملحدان در صدد ایزدای موحدان نباشند رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است». یکی از طرف داران این دیدگاه در این زمینه می‌نویسد: در هر

صورت خواهیم دید که آنگاه که مسئله حفظ نظام و منافع کل افراد جامعه در میان است، هر کسی چه مسلمان و چه غیر مسلمان از هر سطح و طبقه از اجتماع می‌تواند به طور موقت در حقوقی که از آن به حقوق شهروندی یاد می‌شود اولویت یابد و معیار این اولویت هم تنها مصالح کل جامعه است که از سوی دولت مشروع تعریف می‌شود. (عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۳۷)"

در این جا هیچ استدلالی مبنایی برای این که چرا ملحدان نیز باید از حقوقی برخوردار باشند وجود ندارد زیرا آن مبنای فلسفی صرفاً شهروندی و حقوق را برای موحدان اثبات می‌کند اما یک باره ملحدان نیز به موحدان ملحق می‌شوند بدون این که یک استدلال عقلی در این جا وجود داشته باشد. پس حقوقی برای آنها می‌پذیرند. اما حقوقی که ملاکی برای آن نمی‌توان نشان داد؛ و از آنجا که این حق مبنای عقلی ندارد می‌توان به هر شکلی آن را محدود کرد. به هر صورت این نظریه به لحاظ عقلی، مبناء و بناء یک ناسازگاری در درون خود دارد زیرا آن مبناء به یک نتایجی می‌رسد که مجبور هستند از آن به نتایج دیگری که از کتاب و سنت استفاده می‌کند عدول کنند و همین است که یک ناسازگاری در این جا ایجاد می‌شود. یکی دیگر از نتایج نیز این است که می‌گویند ما می‌پذیریم که غیر مسلمان نیز دارای حقوقی باشند اما این تساوی مشروط به این است که شرع تفاوتی بین حقوق مسلمان و غیر مسلمان قرار نداده باشد(همان)."

دیدگاه غیر مشهور شهروندی مبتنی بر کرامت و فطرت مشترک انسانی

تفکیک حقوق و اعتقادات یکی از دیدگاه‌های تحول آفرین و مهم در اندیشه‌های سیاسی این دسته از فقیهان است. این تمایز گذاری نیز مبتنی بر مبنای انسان شناختی هستی شناختی و معرفت شناختی و مفاهیم اسلامی است. از جمله طرف داران این دیدگاه می‌توان از فقها و اندیشمندان شیعی از آیت الله منتظری آیت الله صانعی آیت الله سید مصطفی محقق داماد، آیت‌الله سید کمال حیدری آیت الله قائم مقامی علامه شمس الدین و... یاد کرد در پیامی که از آیت الله منتظری در قالب یک پرسش و پاسخ انتشار یافت آمده است:

نابرابری اعتقادی نمیتواند منشأ موجب یا دلیل نابرابری حقوقی باشند. ممکن است انسانها از نظر اعتقاد و ایمان در مراتب مختلف باشند اما حقوق انسانی آنها تابع تقسیم بندی ایدئولوژیک نیست مردم در اسلام و ایمان و اعتقادات قلبی تفاوت دارند ولی حقوق اجتماعی و سیاسی آنان تابع درجات ایمان آنان نیست، بلکه همه در حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و سایر حقوق اجتماعی مساوی هستند. (حسینعلی منتظری دیدگاه ها، ص ۱۴۴ - ۱۴۵ و ۲۲۹ - ۲۳۰)

بنابراین تفاوت در اعتقادات و ایمان ربطی به حقوق انسانی آنها ندارد. انسانها از حیث حقوقی برابرند به صرف انسان بودن ثمره این دیدگاه در عمل نیز در فتوای تاریخی ایشان درباره حقوق

بهائیان بود در ۲۵ اردیبهشت ۱۳۸۷ فتوای جدا کردن اعتقادات به ضاله بودن بهائیت از حقوق شهروندی آنان و اعلام این که افرادی که تابع هیچ یک از ادیان آسمانی نیستند نیز به حکم آیات و روایات باید حقوق انسانی شان رعایت شود و هر کس از آن جهت که در این سرزمین زندگی می کند شهروند این کشور است و حق آب و گل دارد و از حقوق شهروندی بهره مند می باشد.

این دیدگاه بر این مؤلفه انسان شناختی مبتنی است انسانها در آفرینش کرامت انسانی و فطرت الهی مساوی هستند و هیچ کس بر دیگری برتری ندارد؛ همه در انسان بودن برابرند برابری در آفرینش برابری در حقوق انسانی و سیاسی را به وجود می آورد. این مؤلفه انسان شناختی که در فلسفه سیاسی و مباحث مرتبط با آن مبنای دقیق و عمیق به شمار می آید؛ با آیات زیادی از قرآن کریم تأیید میشود در روایات نیز این موضوع را تأیید و تأکید می کند پس در احقاق حقوق انسانها و شهروندان ایمان یا اسلام مطرح نیست؛ در عرصه سیاسی - اجتماعی حقوق انسانها به رسمیت شناخته می شود. مسلمان یا کافر، فرمانروای مسلمان نمیتواند کسی را به جرم آنکه مسلمان نیست از حقوق سیاسی - اجتماعی شناخته شده اش محروم سازد و کسی به دلیل عقیده ای خاصی از آن محروم نمیشود؛ در منطق قرآن انسان ها به گروه های خاصی چون کفار و مؤمنان مشرکان فاسقان و منافقان تقسیم بندی میشوند اما همه آنها از فرصت برابر در برخورداری از حقوق عدالت محور مساوی هستند.

بنابراین با توجه به همه تفاوتها و شایستگی ها شهروندان اگر در برابر موقعیتهایی که به وجود می آید، تساوی نداشته باشند نمی توان از جامعه عادلانه و مردم سالار سخن گفت؛ زیرا در برابری فرصت ها باید به گونه ای عملکرد که مسیر برای رسیدن همگان به منبع قدرت فراهم باشد و مطلوبیتهای و نیازهای اولیه شهروندان جامعه برآورده شود. در این نگاه ایمان یک ارزش است و از نظر اخروی نزد خداوند در پاداش قیامت لحاظ میشود اما حقوق شهروندی نظیر حقوق سیاسی و اجتماعی منوط به آن نیست. پایه قرآنی این دیدگاه همان کرامت ذاتی انسان و فطرت مشترک انسانی است که به عنوان اصل و قاعده کلی می تواند مبنای استنباط فقهی این فرع فقهی و سایر فروع دیگر قرار گیرد اگر چه تاکنون فقیهان «اصل کرامت ذاتی انسانی را به عنوان یک مبنای فقهی در کتب شان مطرح نکرده اند اما در صورت اثبات آن میتوان کرامت ذاتی انسان را مبنای بسیاری از فروع فقهی دانست و آنها را بدان مستند نمود. با فرض قاعده دانستن آن مستندات فراوانی از آیات و روایات را ذکر کرد که حداقل آثار سیاسی و اجتماعی نتیجه همین کرامت ذاتی انسان است. در این میان محوری ترین آیه ای که صراحت در کرامت ذاتی انسان دارد آیه ۷۰۰ سوره اسراء است که خداوند در این آیه شریفه می فرماید: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»

همانان ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر نشانندیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری دادیم.»
این آیه از امتیازات انسان بر موجودات دیگر سخن می‌گوید که در حقیقت نگاه اصلی قرآن به انسان است. برای روشن شدن چیستی کرامت در این آیه ضروری است ساختار درونی و بیرونی بررسی کنیم.

الف) ساختار درونی آیه کرامت

ساختار درونی آیه شریفه دارای چهار مرحله است که با انسجام کامل در کنار هم پیوند ناگسستنی بین آنها با «واو عاطفه، ایجاد کرده است. این ساختار مشخص می‌سازد که برای نشان دادن برتری انسان بر موجودات دیگر دو تعبیر به کار گرفته است یکی واژه کرمانا، دیگری تعبیر فضلنا» در این اختلاف تعبیر نکته لطیفی نهفته است که دقت در آن ماهیت انسان را مشخص می‌کند. بدین سان که خداوند می‌خواهد اعلان کند تکریم خداوند خاص فرد با گروهی خاص از آدمیان نیست بلکه حقیقت نوعی انسان که میان همه نسل بشر مشترک میباشد، مورد تکریم است.

۲. در آیه «بنی آدم بدون هیچ قید دیگری متعلق تکریم الهی قرار گرفته است؛ بنابراین آیه از این جهت در صدد معرفی یک صفت فطری و جهان شمول است و آن کرامت ذاتی انسان هاست و خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد.

همین حقیقت مبانی اساسی حقوق و کرامت انسان را در جامعه بشری و حکومت دینی تبیین می‌کند و موجب می‌شود حقیقی برای تمام انسانها از حیث انسان بودنشان اثبات شود به تعبیر دیگر شایستگی‌های ذاتی و استعدادهاى انسان موجب شده است که او در معرض هدایت و تربیت و تعالیم آسمانی پیامبران قرار گیرد و باعث رشد و صعود انسان به مراتب کمال و مقامات والای انسانی شود.

تعلیل کرامت به مصادیق اختصاصی و خارجی تکریم ولی مشترک میان همه آدمیان، مانند تسهیل راه‌های مواصلاتی و تسخیر خشکی و دریا توسط انسان و... تفضیل بشر بر بسیاری از موجودات عالم، نشان دادن این شرافت است. چون تفضیل آن است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد؛ در حالی که او با دیگران در اصل عطیه شریک است. (عباسعلی عمید زنجانی، محمد مهدی توکلی حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام» در فصلنامه حقوق مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شماره ۴، سال ۱۳۶۸، ص ۱۶۲-۱۶۱)

بنابراین ساختار درونی آیه اثبات میکند که کرامت در اصل آفرینش انسان لحاظ شده و

همین ویژگی انحصاری او را شایسته حقوق و تکلیف الهی قرارداده‌است (ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، می ۱۷۸ - ۱۷۶).

ب) ساختار بیرونی آیه کرامت

در آغاز آیه خداوند ماجرای داستان سجده ابلیس به حضرت آدم (ع) و آثار و پیامدهای تمرد از این دستور الهی را به ترتیب از باب تمهید و مقدمه سازی بیان میکند و سپس در آیه کرامت بیان میکند که اولاً: آدم را گرمی داشته و انواع نعمتها را در دسترس آنها قرار داده است. ثانیاً احسان رحمت و تفضل خود نسبت به انسان را یادآوری می کند، و آنگاه اتمام این نعمتها را به تکریم و تفضیل انسان میداند و از این رهگذر فضایی را که سبب وجوب کرنش شیطان در برابر انسان بود، بیان می کند (شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۵۰۳).

در روایات نیز با توجه به آیه کرامت تکریم چنان معنا شده است که خدشه در عمومیت آیه ایجاد نمی کند و کرامت ذاتی را برای همه انسان با استناد به آیه شریفه به اثبات می رساند. برای نمونه در روایتی از امام هادی (ع) در شرح مکتوب حدیثی از امام صادق (ع) که اختیار را به صحت خلقت منوط کرده است (محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۵۶). فقیهانی که کرامت انسانی را به عنوان یک اصل قرآنی مبنای استنباطشان میدانند با استناد به آیه شریفه آن را مبنای برای شناساندن حقوق از جمله حقوق سیاسی برابر همه شهروندان برشمرده اند. آنان بر این عقیده اند که مراد از تکریم بنی آدم در آیه «کرامت، تکریم جمیع نوع بشر است. به کار بردن واژه بنی آدم به جای انسان و بشر بیانگر وصف کرامت بدون مقید به ویژگی متمایز خلقت حضرت آدم (ع) اشاره دارد. این خصوصیت میان همه انسانها مشترک است. مخصوص موحدان و مسلمانان با مؤمنان نیست حتی مشرک کافر و فاسق را نیز در بر می گیرد. آنان برای برقرار کردن تلازم بین کرامت ذاتی انسان و شناسایی حقوق ذاتی او از اصل مشهور «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری بهره برده اند؛ زیرا جعل حق و حکم از سوی خداوند بر اساس مصالح انجام می شود که در متعلق آنها وجود دارد. این مصالح و مفاسد که نسبت به معجولات شرعیه همانند علت به معلول و ملاکات احکام نام دارند ناشی از شناخت کامل خداوند نسبت به استعدادهای انسان و نیازهای او در مسیر رسیدن به کمال است. چون سرشت آدمی اعم از مسلم و غیر مسلم با هر عقیده ای که باشد این شأنیت را دارد و دارای استعداد تکاملی است. همین توانایی ها منشأ ایجاد حق برای اوست؛ چرا که هر استعدادی طبیعی سند طبیعی برای بهره مندی ذی حق از متعلق آن یعنی حقوق طبیعی است. در حقیقت برای انسان بماهو انسان در متن خلقت و آفرینش یک سلسله حقوق و آزادیهایی به او داده شده است که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نیست. از این منظر دین مبتنی بر فطرت انسانی، لزوماً

تمام اقتضائات منطقی و عقلانی زندگی او را می‌پذیرد و توانایی‌های تکوینی‌اش را مبنای استحقاق وی قرار می‌دهد و فصلی به عنوان حقوق فطری انسان را در کتاب تکوین می‌گشاید همین حقوق بنیادین انسانی وقتی وارد حوزه سیاسی و اجتماعی می‌شود و در تعامل و روابط انسانها با حاکمیت و حاکمان و نهادهای حکومتی متبلور می‌شود، رعایت این حقوق به عنوان حقوق شهروندی بر حکومت مفروض می‌شود. علامه فضل‌الله از جمله مفسران و فقیهانی است که به تأثیر اعتقاد کرامت‌تکوینی انسان در حوزه تشریح آن را مبنای استنباط احکام حقوق و تکالیف انسانی و مقاصد شریعت برشمرده است. وی در تفسیر آیه فوق بیان زیبایی دارد که ما را از هر توضیح دیگر بی‌نیاز می‌کند. (محمد جواد بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۸۳)

ممکن است چنین فهمید که اعلام تکریم بنی آدم از سوی خداوند صرفاً سخن از کرامت و الطاف تکوینی او بر انسان نباشد بلکه این موهبت در عرصه تشریح نیز امتداد می‌یابد تشریحی که به کرامت و ارزش انسان به منزله یکی از اصول در دیدگاه قرآن به انسان توجه دارد. دیدگاهی که به موجب آن هر تصرفی باید بر محور کرامت انسان صورت پذیرد و هر آنچه موجب وهن و ناچیز شمردن جایگاه انسان شود مردود است قاعده‌های شرعی از دل این نگرش قرآنی به انسان شکل می‌گیرند و آن احترام جان و مال و آزادی انسان به مثابه یک اصل فقهی اسلامی است. که جز به عنوانی دیگر و به صورت مخصص نمیتوان از این قاعده عدول کرد. شاید مبنای استنباط این اصل از آیه مذکور آن باشد که از موهبت تکوینی خداوند به بنی آدم میتوانیم چنین استنباط کنیم که او از آنها خواسته است. که در زندگی و روابط اجتماعی و تعاملات میان خود بر این کرامت تاکید داشته باشند به ویژه آنکه تعامل سلبی و مخالف با اصل کرامت الهی انسان مغایرت دارد؛ زیرا به اهانت موجودی می‌انجامد که خداوند احترام او را اراده کرده است. چنین تفسیری از آیه کرامت و توسعه مفهوم آن بر مطلق انسان و نه انسان مسلمان و یا مؤمن نشان می‌دهد که چگونه در نگرش فقه برخی از اندیشمندان معاصر با بهره‌گیری از اصل تبعیت احکام از مصالح نفس الامری، پیوند ناگسستنی میان کرامت ذاتی انسان و حقوق او برقرار شده است. بر این اساس لازمه کرامت ذاتی انسان به رسمیت شناختن جامعه چند فرهنگی است که افراد آن با تنوع افکار و اندیشه‌های متفاوتی که دارند دارای حقوقی هستند. به ویژه در عرصه اجتماع قدرت و سیاست و حاکمیت ملزم به تمهید و تضمین این حقوق و آزادی‌هاست (همان). "

در این نگرش انسانها نوع واحد و مشتمل بر افراد متعدّدند، بنابراین افراد انسانی با همه تفاوت هایشان در عوارض در حقیقت نوعی واحد برابردند و این حقیقت واحد و جامع موجود عینی است نه ذهنی؛ بنابراین در این نگرش اثبات یا پذیرش وحدت نوعی انسان در مقام تکوین

نه در عالم ذهن و عالم طبیعت از مقومات طرح حقوق برابر انسان‌ها است. اما ریزش این به حوزه اجتماعی نیز بدین جهت است که انسان به حکم طبیعت و فطرت خود اجتماعی نیز هست. روح انسان برای آن که به کمال لایق خود برسد گرایش اجتماعی دارد روح جمعی نیز به منزله وسیله است که نوع انسان را به کمال نهایی خود میرساند با این وجود نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین میکند. به بیان دیگر روح جمعی نیز در خدمت فطرت انسانی است. پس تکیه گاه روح جمعی نیز روح فردی یا همان فطرت انسانی است و چون انسان نوع واحد است جوامع انسانی نیز طبیعت و ماهیت یگانه دارند؛ بنابراین جوامع و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و بالاخره روح‌های جمعی حاکم بر جوامع با همه اختلافات خود رنگ و نوعیت انسانی داشته و ماهیتی غیرانسانی ندارد. از همین جاست که اسلام بر وحدت سیاسی که ناشی از وجود جمعی مردم است تأکید میکند. این وحدت سیاسی انعکاسی وحدت عمومی انسانها به عنوان جانشینان خدا در زمین است وحدت عمومی انسانها دارای دو بعد است.

۱- وحدت عاطفی ۲- وحدت اندیشه‌ای

۱. وحدت عاطفی مبتنی بر عواطف و احساسات مشترک افراد است و مردم یک سرزمین در دارا بودن این عواطف و احساسات به دلایلی نظیر اشتراکات، قومی نژادی سرزمینی و ... اشتراک دارند. به تعبیر شهید صدر وحدت عاطفی احساس مشترکی است که گروهی از مردم به دلایلی نظیر زندگی در سرزمین مشخص با مرزهای مشخص جغرافیایی و اشتراکات همچون زبان خون یا تاریخ مشخص احساس می‌کنند. (محمد حسینی الامام‌الشهید السید محمد باقر صدر، ص ۳۴۶)

وحدت اندیشه‌ای و عقیدتی و آن عبارت است از ایمان به اندیشه و مکتب واحد و مشخص این نوع وحدت نیز در ذات خود جنبه طبیعی و فطری دارد؛ زیرا طبعاً انسانهای که دارای اصول فکری و نگرشی مشترکی هستند، با هم وحدت نظر و وحدت عمل می‌یابند دولتی که بر مبنای چنین وحدتی شکل می‌گیرد دولتی اصیل و برخوردار از مبنای علمی و عملی برای عمل و کنش اجتماعی است؛ زیرا این گونه وحدت بر پایه بینشی صحیح نسبت به هستی انسان و جامعه به وجود آمده است.

در این رویکرد هر چند انسانها در اصل خلقت نوع واحد است اما در بستر اجتماعی دارای فرهنگ‌ها و باورها و سنت‌های متفاوت و متکثری اند بنابراین زندگی انسان باید به گونه نظم و نسق یابد که افرادی از فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و ملیت‌های گوناگون در کنار یکدیگر احساس امنیت و آرامش نمایند و به وحدت انسانی آنها صدمه وارد نگردد و به حقوق انسانی خود برسند. اسلام برای تأمین این امر بر سه اصل اساسی در روابط اجتماعی تأکید دارد نخست اصل برابری که به موجب آن افراد از هر قوم قبیله‌ای که باشند به عنوان بنی آدم دارای تبار مشترک هستند

و هرگونه برتری قومی، نژادی و اجتماعی افراد بر یکدیگر محکوم است؛ دوم اصل مسئولیت که وفق آن همواره آزادی قرین مسئولیت است و بر اساس آن مسلمین و جامعه انسانی نسبت به پیرامون خود حساسیت دارد؛ سوم اصل همزیستی مسالمت آمیز که دارای دو شکل اسلامی و انسانی است. همزیستی اسلامی مشعر به زدودن عداوتها و نیل به الفت قلوب و استقرار اصل برادری ایمانی و وحدت فکری و عقیدتی است که آرمان نهایی اندیشه سیاسی اسلامی است. همزیستی انسانی که غیر مسلمانان را شامل می شود و سعی و تلاش اسلام بر آن است تا این وحدت انسانی یا وحدت عاطفی را به اعلا مرتبه وحدت که همان وحدت فکری و عقیدتی است ارتقا دهد و از انسانهای کره خاکی فقط یک است به هم پیوسته واحد بشری فراهم آورد؛ یعنی کشوری به عرض و طول جغرافیای همه زمین و دولتی به شعاع فعالیت و صلاحیت همه انسانها و سرزمین ها، عناصری که در مفهوم آرمانی امت واحد با آن تحقق می یابد بیش از آن که اشتراک در سرزمین قومیت، زبان رنگ، نژاد و مانند این ها باشد اشتراک در منافع و مصالح و فکر و عقیده است. طبیعی است که هر چه اشتراکات بیشتر و عمیق تر شود الفت و محبت میان آنها کم رنگ تر است و بالعکس هر چه این پدیده تشدید شود الفت و محبت نیز پررنگ تر می شود و وحدت انسانی نیز تشدید میشود از این رو چنان چه افرادی که در یک سرزمین زندگی میکنند و در یک کشور متولد شده اند در کلیه جهات مادی با یکدیگر مشترک هستند دارای فکر و عقیده متفاوتی باشند الفت و محبت و طبعاً اشتراک در دیگر اهداف نیز کم رنگ تر است و ای بسا دچار جدال و مشاجره باشند. در نتیجه آن چه میتواند وحدت واقعی آنها را تضمین کند همین وحدت عقیدتی و ایمانی است؛ بنابراین پایه اساسی پیوند شهروندی و دولت در اندیشه سیاسی اسلام وحدت و همبستگی اندیشه است؛ زیرا فکر و اندیشه عقیده و بینش قاعده ای است طبیعی و فطری برای تجمع انسانها در زیر لوای واحد به نام نظام سیاسی و دولت مفهومی که این حدت را به هر دو مصداق آن پوشش می دهد، «مفهوم امت» است مفهوم امت در برگزیده عامل انسانی دولت اسلامی است و دو مفهوم اصلی کل مسلمانان جهان که ناظر به وحدت اندیشه ای و عقیدتی در مرحله آرمانی است و عرفی مسلمانان واقع در یک محدوده جغرافیایی معین دارد. اما در عین حال تا پیش از رسیدن به چنان کمال مطلوبی واقعیتهای حاکم بر زندگی بشر را نیز انکار نمی کند؛ بنابر این جهان شمولی و یا نسبی گرایی را میتوان از دو منظر نگریست نخست کمال مطلوب یا آن چه باید باشد که وفق آن اسلام و امت واحده نظامی نیست که به یک منطقه خاص منحصر و محدود شود بلکه نظام فراگیر و جهان شمول است؛ دوم وضع موجود با حقایق انکار ناپذیری که در عرصه بین المللی موجودند که مطابق آن تکثر ملت ها و امت ها و فرهنگ ها به عنوان واقع عینی ضرورت گذار از وحدت و امت عاطفی به وحدت و امت عقیدتی و فکری است.

بنابراین به موجب این رویکرد اسلام به اصل وجود ملت‌ها به عنوان واقعیت‌های مسلم و انکار ناپذیر طبیعی معترف است. آیه ۱۳ سوره حجرات که می‌فرماید: «ما شما را از زنی و مردی خلق کردیم اثبات‌کننده و تأکیدکننده ملیت‌ها است؛ زیرا اول تقسیم‌بندی‌های بشری را از لحاظ جنسیت که یک تقسیم‌بندی طبیعی است طرح می‌کند و سپس بی‌درنگ گروه‌بندی بشری را از لحاظ شعوب و قبائل مطرح می‌کند و این می‌رساند که گروه‌بندی مردم به شعوب و قبائل امری طبیعی و الهی است؛ لذا بر اساس این رویکرد اسلام طرف‌دار چندفرهنگی است و آن چه اسلام با آن مخالف است، ناسیونالیسم و نژادپرستی است. (سیدخلیل‌خلیلیان، حقوق بین‌الملل اسلامی، ۱۲۱)

این آیه اشاره به این واقعیت دارد که انسان به گونه‌ای آفریده شده است که به صورت گروه‌های مختلف ملی و قبیله‌ای درآمد است. با انتساب به ملیتها و قبیله‌ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است، صورت می‌پذیرد. این امور و امثال آن از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه است که به هر فردی شناسنامه ویژه اعطا می‌کند. پس انتساب به ملت‌ها و قبیله‌ها حکمت و غایتی طبیعی دارد و آن بازشناسی افراد از یکدیگر است که شرط لازم زندگی اجتماعی است.

در این نگرش شهروندی نوعی چارچوب اخلاقی در دل یک هستی اجتماعی بزرگتر به نام انسانیت معنا می‌یابد که قادر است بیش از هر هویت دیگر نیاز فطری انسان را در به رسمیت شناخته شدن ارضا کند. این نگرش با طرح سرشت و گوهر مشترک انسانی و حقوق فطری به عنوان مبنای شهروندی بر این اندیشه است هر انسانی که اصل نظام اسلامی را بپذیرد و چارچوب نظام را بپذیرد با هر عقیده‌ای و هر گرایشی که دارد محترم است و شهروند نظام سیاسی اسلامی است. بنابر این نظام سیاسی اسلام هم‌چنانکه خودش را موظف به ادای حق یک شیعه اثنا عشری می‌داند، به همان اندازه خودش را موظف به تأمین حقوق یهودی مسیحی ارمنی، زرتشتی و ... می‌داند.

بنابراین شناخت حقوق شهروندان اعم از مسیحی و مسلمان و این که احساس بکنند در درون نظام اسلامی، هر انسانی صاحب حق است و حکومت مدافع حق اوست این بزرگترین تقویت و تبلیغ برای اسلام است تا این که بیایم یک تیغ تنگی را بر قرار بکنیم که اولاً بگوییم خودمان شیعه هستیم و دیگران شیعه نیستند یا مسلمان هستند یا غیرمسلمان و در شیعیان هم طبقه‌بندی بکنیم و بگوییم یک عده درجه یک باشند و یک عده درجه دو این مسأله، مسأله‌ای نیست که دفاع از اسلام باشد. اسلام فراتر از این هاست.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین الگوی حقوق شهروندی از منظر فقه اسلامی نشان داد که فهم جایگاه شهروند و حقوق او در نظام اسلامی، مستلزم بررسی هم‌زمان ابعاد انسان‌شناختی، اخلاقی و فقهی است. مطالعه‌ی دیدگاه‌های مطرح‌شده نشان می‌دهد که اختلاف نظر در مبانی انسان‌شناختی - از جمله مسئله نوع انسانی، کرامت ذاتی و فطرت مشترک - تأثیر مستقیمی بر سطح و نوع حقوق قابل شناسایی برای افراد در جامعه اسلامی دارد.

بر اساس یافته‌ها، دو رویکرد اصلی در میان فقیهان قابل تفکیک است:

۱. **رویکرد سنتی یا مشهور** که حقوق شهروندی را مبتنی بر ایمان، عضویت در امت اسلامی و تمایز میان مسلمان، اهل ذمه و غیرمسلمان می‌داند. این دیدگاه، مراتب متفاوتی از تابعیت و حقوق سیاسی - اجتماعی را تعریف می‌کند و شهروندی را مفهومی تدریجی و وابسته به اعتقاد می‌شناسد.

۲. **رویکرد نوگرا یا غیرمشهور** که با تکیه بر کرامت ذاتی انسان، فطرت مشترک و اصول اخلاقی مستفاد از قرآن و سنت، انسان را صرف‌نظر از باور دینی، دارای حقوق بنیادین و قابل سلب‌ناپذیر می‌داند. در این رویکرد، تمایزات اعتقادی موجب تفاوت در حقوق شهروندی نمی‌شود و اصل بر مساوات در حقوق سیاسی و اجتماعی است.

تحلیل مقایسه‌ای این دو رویکرد نشان می‌دهد که فقه اسلامی، ظرفیت ارائه‌ی الگویی اخلاق‌محور و انسان‌مدار از حقوق شهروندی را داراست؛ الگویی که در آن، اصولی همچون کرامت انسانی، عدالت، نفی ظلم، احترام به انسان و رعایت مصالح عمومی، نقش محوری ایفا می‌کنند. این اصول می‌توانند پشتوانه‌ای برای تفسیر موسع‌تر از حقوق شهروندی در چارچوب شریعت باشند و امکان انطباق میان آموزه‌های فقهی و نیازهای جامعه‌ی معاصر را فراهم آورند.

در نتیجه، پژوهش حاضر این نکته را برجسته می‌سازد که توسعه الگوی حقوق شهروندی در نظام اسلامی، نیازمند بازخوانی اجتهادی مبانی فقهی با توجه به مقتضیات زمان، تحولات اجتماعی و رویکردهای اخلاقی است. چنین بازخوانی می‌تواند زمینه‌ساز تقویت انسجام اجتماعی، ارتقای اعتماد عمومی و ارائه تصویری کارآمد و قابل دفاع از فقه اسلامی در عرصه حقوق عمومی گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. بلاغی، محمد جواد (بی‌تا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین تحقیق محمدرضا مصطفی پور، قم: اسراء.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت، چاپ دوم.
۴. حسینعلی منتظری دیدگاه‌ها، ص ۱۴۴ - ۱۴۵ و ۲۲۹ - ۲۳۰
۵. حویزی، عبدالعلی، (۱۳۷۹)، نورالثقلین، قم: اسماعیلیان.
۶. خلیلیان، سید خلیل، (۱۳۸۰)، حقوق بین‌الملل اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.
۷. زنجانی، عباسعلی (۱۳۴۴)، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز تهران دار الکتب العلمیه.
۸. سروش محلاتی محمد (۱۳۷۵)، نصیحت ائمه مسلمین «در مجله حکومت اسلامی شماره اول سال اول.
۹. سید خلیل خلیلیان، حقوق بین‌الملل اسلامی، ۱۲۱
۱۰. شهید ثانی، (۱۴۱۶ق)، شرح لمعه دمشقیه، قم: دارالفکر، چاپ چهارم.
۱۱. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم: نشر ذوی‌القربی، چاپ سوم.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انتظار بشر از دین، قم: اسراء، چاپ سوم.
۱۳. شیخ صدوق، (۱۳۸۱)، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۱۴. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶ ص ۵۰۳
۱۵. صاحب جواهر (نجفی)، (۱۹۸۴م)، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۹۹۵م)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۸ق)، تهذیب الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۴)، تفسیر صافی، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق / ۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ هشتم.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۲۱. محقق حلی، (۱۴۰۹ق)، شرایع الإسلام، قم: نشر اسلامی، چاپ دوم.
۲۲. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۴)، فقه حقوق بشر، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۲۳. محمد تقی مصباح یزدی نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، ص ۲۸۸
۲۴. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، به نقل از غلامرضا بهروز تک جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، ص ۴۸۰
۲۵. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۵۶

۲۶. محمد حسینی الامام الشهید السید محمد باقر صدر، ص ۳۴۶
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، نظریه حقوقی/اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی‌ام.
۲۹. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۷)، دیدگاه‌ها، قم: دفتر انتشارات منتظری، چاپ اول.
۳۰. نهج البلاغه، (م۲۰۰۰)، تحقیق صبحی صالح، بیروت: دارالهجره، چاپ پنجم.