

مبانی فقهی - حقوقی عضویت و مشارکت شهروندان در جمهوری اسلامی ایران

رضا عیسی‌نیا*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۱/۰۵

چکیده

نویسنده در این مقاله تلاش کرده است با روش موضوعی دو مختصه از مختصات شهروندی یعنی عضویت و مشارکت را با ارائه به منابع و مبانی فقهی - حقوقی شیعه و با چینه مفاد آن؛ شفاف نماید لذا به این نتیجه رسیده است که عضویت بر دو پایه ملیت اکتسابی و ملیت تبعی معنا دهی می‌شود چون در ملیت اکتسابی آزادی اراده و عقیده و ایمان، اساس کار می‌باشد یعنی هر فرد می‌تواند با قبول ایدئولوژی اسلامی، ملیت اسلامی را بپذیرد و با یک پیمان اختیاری (=ایمان) عضویت در جامعه اسلامی را حائز گردد و در ملیت تبعی کسانی که بدون داشتن عقیده و ایده اسلامی بخواهند در جامعه اسلامی زندگی مشترکی را با شهروندان مسلمان داشته باشند تحت شرایطی (=ایمان) به آنها اجازه داده می‌شود که در جامعه اسلامی به صورت تبعه رسمی شرکت کنند همچنین نتیجه گرفته شد که شهروندان در مشارکت کننده‌گی محدودیتی ندارند اما در حق مشارکت در مدیریت سیاسی یا حق انتخاب شدن در مشاغل سیاسی (یا مشارکت شونددگی) محدودیت‌های دارند و به صرف شهروند بودن نمی‌تواند برای به دست آوردن برخی از مناصب جهت مدیریت سیاسی کشور مشارکت کننده باشند.

کلیدواژه‌گان: جمهوری اسلامی ایران، شهروندی، عضویت، فقه، مشارکت.

سیهر سیاست

سال سوم

شماره هفتم

بهار ۱۳۹۵

در نگاه اسلامی، خدا، در مرکز هستی قرار دارد و انسان و هستی به سوی او در حرکت هستند و امکانات زمین و آسمان در اختیار آدمی و در خدمت هدف نهایی و سعادت بشری قرار دارد و در انسان این استعداد نهفته است که از قوس نزولی به قوس صعودی حرکت کند. انسان مبتنی بر این دیدگاه یک موجود مکلف (مسئول، موظف) دانسته که رسالت شهروندی او در "ادای تکلیف" خلاصه می‌شود و بخاطر جایگاه ویژه‌ای که فقه و فقها دارند آنان مدعی هستند که نظام اجتماعی - سیاسی اگر براساس فقه اسلامی ایجاد و استقرار یابد در آن جامعه شاهد عدالت، سعادت و تعاون برای آحاد شهروندان خواهیم بود.^۱ در پاسخ به این پرسش که، فقها در فقه، چه چیزهایی را بیانگر اصول حاکم بر روابط شهروندی در جمهوری اسلامی ایران می‌دانند و ما از چه قواعد فقهی‌ای بهره خواهیم برد؟ باید گفت، اولاً قواعد فقهی‌ای که گاهی از متن آیات و روایات و گاهی از اصل مقبول مورد استناد فقها می‌باشند بیانگر اصول حاکم بر روابط شهروندان در جمهوری اسلامی ایران است که در ادامه‌ی مقاله به توضیح و تبیین آن قواعد خواهیم پرداخت. ثانیاً چون عرصه‌های بکارگیری قواعد فقهی متفاوت می‌باشد چون ما با قواعدی که با عنوان قواعد عامه مورد استفاده قرار می‌گیرند تا قواعدی که اختصاص به عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و عرصه امنیتی - نظامی دارد را می‌توان بهره برد؛ مواجه هستیم. ولی ما در این مقاله بدلیل ماهیت تحقیقی که دنبال می‌کنیم بیشتر از قواعد عرصه سیاست و اجتماع استفاده می‌کنیم اگر چه از قواعد فقهی دیگری نیز بی بهره نخواهیم بود.



مبانی فقهی - حقوقی عضویت شهروندی در جمهوری اسلامی ایران

آیا مبانی و اصول مفهوم شهروندی را می‌توان در کتب فقهی دنبال کرد و به سؤالاتش پاسخ داد؟ مثلاً آیا از عضویت، حق، تکلیف و مشارکت که مولفه‌های تشکیل دهنده‌ی ایده شهروندی هستند در فقه، بحثی به میان آمده است؟ قبل از هر چیز باید این نکته را یادآور گردیم که اگر چه، مفاهیم و مسائلی همچون مفهوم

۱. برگرفته از ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی اسلام، ج ۲، بی جا، ۱۳۶۱، ص ۶-۱۰

شهروندی، در فقه رایج، مطرح نشده‌اند ولی به خاطر خاصیت و ظرفیتی که فقه دارد می‌توان از مباحثی اینچنینی به پاسخ رسید. در این که آیا فقه توانایی پاسخگویی به مفاهیم مدرن یا مسایل مستحدثه را دارد یا خیر؟ برای دستیابی به پاسخی مستدل و مستند، متن را مستند می‌کنیم به سخنان و شیوه استدلال دو تن از فقها یعنی آیه‌الله شهید محمدباقر صدر و آیه‌الله جوادی آملی. شهید صدر در استدلالشان ضمن بیان تفاوت روش گسسته و موضوعی در تفسیر قرآن می‌گوید "روش فقهی - برخلاف روش تفسیر قرآنی که روش گسسته بود - روش و شیوه موضوعی بود در این روش باید از واقعیت آغازید و به شریعت انجامید و عبارتی به صورت "افقی" و "عمودی" غنا بخشید البته شیوه معهود فقها نیز چنین بود یعنی واقعیات اجتماعی را مبدأ مشاهدات و مطالعات خود قرار می‌دادند و براساس آن احکام صادر می‌کردند (یعنی نیازهای خود را از واقعیات خارجی گرفته و بعداً آن را بر شریعت عرضه می‌داده‌اند) اما چون وقایع اجتماعی در روزگار ما، پیچیده‌تر و متنوع‌تر و وسیع‌تر شده و قلمروهای متعددی یافته است پس باید نیازهای روز را در نظر گرفت نه واقعیات ساکن و محدودی که شیخ طوسی یا محقق حلی در آن می‌زیسته‌اند بنابراین بر فقها است که با مراجعه به واقعیات و شروع از آن، نتیجه مطالعات خود را با احکام شرعی وفق دهند (صدر، بی تا، ۱۳) و پاسخ آیه‌الله جوادی آملی به سؤال فوق که همانند جواب شهید صدر است البته با ادبیات دیگری؛ این است که باید گفت اولاً تمام فروع فقهی همان فروع فقهی صدر اسلام نبوده بلکه فروعی روز افزون شده است^۱، ثانیاً درست است که منابع همان منابع است ولی مبانی‌ای به آن افزوده شده است که ما با استناد به آن مبانی و بهره‌گیری از منابع راهکارهایی متناسب برای مباحثی چون شهروندی را می‌توانیم جستجو نماییم بعبارت دیگر می‌توان گفت که همه مسائل جدید را می‌توان بر اساس مبانی استنباط کرد البته آن مبانی نیز از طریق منابع دست یافتنی است بنابراین ما نباید توقع داشته باشیم که مواد فقهی را در کتاب جواهر پیدا کنیم اما

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. چون امام رضا "ع" فرموده اند علينا القاء الاصول و علیکم التفریع، ر.ک محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ج ۲، ص ۲۹۴. همچنین امام صادق "ع" می فرمایند علينا أن نُلقي الاصول اليكم و علیکم التفریع، وسایل الشیعه، ج ۲۷.

مبانی آن مواد فقهی را در جواهر می‌یابیم و بر اساس آن مبانی، احکام مستحدثه‌ای همچون شهروندی را می‌فهمیم (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، ۷۲) نتیجه این که؛ چه مفهوم شهروندی، مفهومی به درازای تاریخ باشد و در تمدن‌های مختلف به اشکال مختلفی ظهور و بروز یافته باشد مفهومی که وقتی در سومر از میان رفت از پولیس آتن سر در آورد و نهایتاً با ظهور دولت-ملت‌های جدید، شهروندی امری ملی یا سراسری در داخل مرزهای ملی گردید و چه مفهوم شهروندی بدون این پیشینه به عنوان مفهومی مدرن از آن بحث شود به هر حال امروزه در نگاه ما "شهروند کسی است که در محدوده‌ی جغرافیایی دولت ملی زندگی می‌کند و عضو آن است"؛ براساس این تعریف پس اگر عضویت یکی از مؤلفه‌های تشکیل دهنده‌ی شهروندی باشد، بنابراین، سؤال این است که ملاک عضویت در یک دولت - ملت چه می‌باشد؟ تا بتوان بر آن فرد، واژه‌ی شهروند را اطلاق نمود پاسخ اجمالی این است که که "اسلام، مبنای اجتماع انسانی را «نه» نژاد یا ملیت یا میهن و «نه» حدود جغرافیایی یا قراردادی بلکه بر عقیده (یعنی کشف حق که برای همه یکسان است) و گرایش به آن قرار داده است علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد اسلام اصل انشعابات قومی را از این که در تکوین مجتمع نقش مؤثر داشته باشد ملغی ساخت (طباطبایی، ۱۹۶، ۱۳۶۳) خلاصه این که تحقق اجتماع انسانی نیازمند مبنایی است که ما در این جا آن را با مقوله عضویت یا تابعیت می‌شناسیم حال ملاکش هر چه باشد ولی این قدر می‌دانیم که عضویت یک بار معنایی و حقوقی‌ای را به همراه دارد و "به افراد این توانایی را می‌دهد که از حمایت دولت خودشان" بهره ببرند و همچنین به دولت اجازه می‌دهد که براساس حقوق بین الملل از تبعه‌اش حمایت کند اما سؤال این است که تابعیت چیست؟ در مورد تعریف تابعیت، دانشمندان حقوق بین الملل بحث‌های مفصل و متعددی کرده‌اند اما نظر واحدی ارائه نداده‌اند (ارفع نیا، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵، ۴۹) این اختلاف نظر یا از تحول مفاهیم که خود برآیند تحولات اجتماعی و حقوقی است، ناشی می‌شود و یا اینکه از نگرش ویژه هر یک از تعریف کنندگان به بُعد خاصی از رابطه تابعیت پدید می‌آید و یا

۱. چون داشتن تابعیت موجب می‌شود اکثر دولت‌ها فقط به اتباع خودشان اجازه می‌دهند که حقوق کامل سیاسی، مدنی، اقتصادی و اجتماعی شان را در محدوده مرزهای دولت اعمال کنند.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

اینکه حاصل اختلاف نظر پیرامون ماهیت و بنیاد تابعیت است (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ۲۷) احتمالاً بتوان گفت که واژه‌ها یا مفاهیمی همچون ملیت^۱ و تابعیت خیلی به هم نزدیک بوده و بعنوان واژگان یا مفاهیم جانشینی استفاده می‌شوند چون برخی از نویسندگان با توجه به نزدیکی مفاهیم «تابعیت» و «ملیت» گفته‌اند: ملاک تحقق ملت (nation) را هر چه قرار دهید، همان ملاک تحقق تابعیت (nationality) نیز واقع می‌شود، فلذا اینان تابعیت را بدینگونه تعریف کرده‌اند: «رابطه‌ای که با خانواده ملت تشکیل می‌یابد، یعنی خلاصه آن پیوندی که وابستگی فرد از افراد انسانی را به ملتی خاص توجیه می‌کند (خلیلیان، ۱۳۶۲، ۱۳۵) و ملیت را نیز چنین تعریف کرده‌اند "ملیت عبارت از یک نوع رابطه سیاسی و معنوی است که شخصی را به دولت معینی، مرتبط می‌سازد بنابراین، در تعریف مفهوم ملیت یا تابعیت، دو نوع شاخص متمایز را شاهد می‌باشد ۱- تابعیت به عنوان یک رابطه سیاسی معرفی شده که در انحصار پیوند فی مابین فرد و دولت در می‌آید ۲- رابطه مزبور معنوی می‌باشد (عمید زنجانی، ۱۳۶۱، ۱۶)

با توجه به قید یا شاخصه‌ی سیاسی "تابعیت" که اختیار تعیین حدود ملیت یا تابعیت را به دولت محول می‌کند برخی از صاحب نظران مانند "ویس (Weiss)" با ملاحظه‌ی این قید، تابعیت را چنین تعریف کرده‌اند: «تابعیت پیوندی است که شخص را به ملت معینی مربوط می‌سازد (ارفع نیا، ۱۳۷۴-۱۳۷۵، ۴۹) و عده‌ای نیز در تعریف از تابعیت، آن را براساس رابطه فرد با دولت (و نه ملت) تعریف کرده و گفته‌اند: تابعیت از بُعد بین‌المللی، وسیله تقسیم افراد بین دولت‌های مختلف است و از بعد داخلی انتساب کامل حقوقی شخص به دولت معینی است (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ۲۸) و نیز برخی دیگر از جمله "نی بوآیه"، با تأکید بر جنبه «سیاسی» تابعیت و در عین حال به ویژگی «معنوی» آن، تابعیت را چنین تعریف کرده است: «تابعیت رابطه‌ای سیاسی و معنوی است که بین یک فرد و یک دولت وجود دارد (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ۲۹) و گروهی نیز عنصر «حقوقی» را در کنار ویژگی «سیاسی»

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. گاهی ملیت به معنی تابعیت به کار می‌رود و آن رابطه‌ای است سیاسی که فردی یا چیزی را به دولتی مرتبط می‌سازد به طوری که حقوق و تکالیف اصلی وی از همین رابطه ناشی می‌شود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ۱۳۵ و ۶۸۷)

قرار داده و گفته‌اند: «تابعیت رابطه‌ای «حقوقی» و «سیاسی» است که دولت، براساس خواست و اراده خود، آن را مشخص ساخته و در پرتو آن فرد را عنصری در دولت قرار می‌دهد» و خلاصه این که تابعیت با تکیه و با نظر داشت سه عنصر فوق‌الذکر چنین تعریف می‌گردد: «تابعیت، عبارت است از یک رابطه «سیاسی» و «حقوقی» و «معنوی» که فردی را به دولتی معین مرتبط می‌سازد». مرحوم عمید زنجانی یک تبصره‌ای را در این جا باز کرده و یادآوری می‌کند که چون از آن جایی که اعطای چنین حق بی حد و حصری به دولت، مفسد زیاد و زیان‌های حقوقی در برداشته است، حق مزبور از نظر حقوقی، بر پایه یکی از دو اساس «خون» (عمید زنجانی، ۱۳۶۱، ۲۰ و ۲۵) و «خاک» انحصار یافته و این دو سیستم ملاک عمل دولت‌ها در امر تابعیت گردیده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۱، ۱۷). با توجه به این مطالب پرسش این است که آیا در اسلام و نظام‌های سیاسی آن، تابعیت را بر پایه یکی از دو سیستم موجود یعنی خون و خاک می‌شناسند یا این که راه سوم را مطرح می‌کنند؟ برای یافتن پاسخ، به تابعیت در اسلام می‌پردازیم.

تابعیت در اسلام: بطور اجمالی می‌توان اظهار داشت که از نظر قانون اسلام عناصر «خون» و «خاک» بعنوان عامل تابعیت پذیرش نشده چون اسلام جز «عقیده» هیچ عاملی را شاخص تابعیت افراد معرفی نمی‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۶۱، ۲۸).

البته اگر چه عناصر مادی نظیر خاک و تاریخ و زبان در نگاه اسلامی نمی‌توانند عامل تابعیت محسوب گردند ولی همین عناصر مادی مثلا خاک می‌تواند زمینه‌ای برای تحقق عنصر واقعی وحدت و پیوند اجتماعی گردد که ما در ادامه بحث با استنادات قرآنی، به آن خواهیم پرداخت اما باید گفت که، آن چه برای تابعیت در نگاه اسلامی، مهم می‌باشد و شاخص اصلی را تشکیل می‌دهد «عقیده» است و عقیده ضامن وحدت حیات اجتماع بوده و ملیت براساس عقیده است که شکل می‌گیرد.

اسلام برای ایجاد وحدت ملی مسأله ملیت و تابعیت را در سه شکل زیر بیان داشته و تأیید کرده است: ۱. ملیت اصلی، ۲. ملیت اکتسابی، ۳. ملیت تبعی. شکل ملیت اصلی که با مفهوم امت و تشکیل امت واحد شناخته می‌شود محدود به کشور خاصی نبوده بلکه برای انسان در سرتاسر گیتی معنا می‌شود که در این مقاله این قسمت از تابعیت مورد نظر نمی‌باشد اما تابعیت و ملیت اکتسابی که در آن آزادی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

اراده و عقیده و ایمان، اساس کار می‌باشد یعنی هر فرد می‌تواند با قبول ایدئولوژی اسلامی، ملیت اسلامی را بپذیرد و با یک پیمان اختیاری (=ایمان) عضویت در جامعه اسلامی را حائز گردد اما در نوع سوم تابعیت یا ملیت، که ملیت تبعی نامیده می‌شود این نوع ملیت و تابعیت در مورد کسانی است که بدون داشتن عقیده و ایده اسلامی بخواهند در جامعه اسلامی زندگی مشترکی را با شهروندان مسلمان داشته باشند در اینجا اسلام با این که از حیث عقیده با آنها اختلاف دارد و بر پایه عقیده نمی‌توانند با همدیگر اتحاد داشته باشند تحت شرایطی به آنها اجازه می‌دهد که در جامعه اسلامی به صورت تبعه رسمی شرکت کنند که این نوع تابعیت به دو صورت: ۱. قهری یا طبیعی، ۲. اختیاری و قراردادی انجام می‌گیرد (عمید زنجانی، ۹۸، ۱۳۶۱-۹۹)

و ما آن را تحت عنوانِ تابعیت بر مبنای "ایمان" نام می‌گذاریم. توضیح مطلب این که؛ هر چند امت اسلامی، پیش از هجرت پیامبر گرامی اسلام (ص) به مدینه، فراتر از هرگونه تعلق و یا مرز نژادی، قومی و قبیله‌ای، سرزمینی و... تحقق پیدا کرده بود، اما تشکیل دولت اسلامی به دلیل فقدان حاکمیت سیاسی بالفعل و نداشتن قلمرو ارضی مستقل، تا زمان هجرت آن حضرت به مدینه به تأخیر افتاد. با هجرت پیامبر به مدینه، اولین هسته دولت - کشور اسلامی، در قلمرو محدود شکل می‌گیرد و با ترکیب عناصر چهارگانه حاکمیت، حکومت، سرزمین و جمعیتی مستقل، اولین دولت اسلامی ظاهر می‌شود و با پیمان مدینه، عنصر انسانی و جمعیت دولت بندی مشخص می‌گردد. در این پیمان، به هیچوجه از عناصر و ارزش های قومی و قبیله‌ای و خونی و سرزمینی به عنوان بنیاد و عامل زیر ساخت تشکیل جامعه سیاسی اسلام سخن نرفته است. هر چند به لحاظ موضوعی و خارجی و متناسب با بافت جوامع آن زمان طوایفی چند طرف پیمان بوده‌اند، ولی معیار عضویت در جامعه سیاسی اسلام یکی از این دو چیز بوده است: ۱. مسلمان بودن، ۲. پیمان پذیر بودن (دانش پژوه، ۱۳۸۱، ۸۳)

بدین شکل امت مسلمان و امت یهود مدینه، در عین حفظ آیین و استقلال جامعه دینی خود، جامعه سیاسی واحدی را پدید می‌آورند و پیامبر (ص) در میان پیروان خویش وحدت دینی را جانشین وحدت قومی کرد و پیروان سایر ادیان را

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

به شرط پیمان به عضویت جامعه سیاسی خود پذیرا شد^۱. البته با نزول آیات سوره‌ی توبه و تشریح پیمان ذمه، عضویت قراردادی در جامعه، از یهودیان مدینه فراتر رفته و سایر اهل کتاب را نیز دربرمی‌گیرد و آنان نیز در پرتو پذیرش پیمان ذمه در جامعه‌ی اسلامی و نه امت مسلمان عضویت می‌یابند به هر حال، بدون شک عضویت در جامعه سیاسی پیامبر، در پرتو تحقق یکی از دو شرط: ۱. اسلام‌پذیری (ایمان) و ۲. پیمان‌پذیری (ایمان)، تحقق می‌یافت و هر کس که این شرط را نداشت بیگانه تلقی می‌شد. با گسترش دامنه‌ی فتوحات اسلام و افزایش جمعیت ساکن در قلمرو دولت اسلامی، اعضای جامعه‌ی سیاسی اسلامی - و نه امت اسلامی - بر مبنای یکی از دو شرط تشخیص داده می‌شد. با در نظر گرفتن این بحث (معیار ایمان و ایمان) می‌توان گفت که در بخش عظیمی از دارالاسلام که تحت لوای خلافت و دولت عثمانی قرار داشت، براساس این معیار بود که حقوق شهروندی سنجیده می‌شد تا آنجا که در حقوق عثمانی آمده بود: هر مسلمانی به محض ورود به قلمرو عثمانی شهروند محسوب شده و بر پایه‌ی برابری و مساوات از همه گونه حقوق شهروندی برخوردار می‌گردید. پس؛ از نگاه اسلام، "ملیت اصلی" یا تبعه اصلی مساوی است با مسلمان، و غیرمسلمان بیگانه یا خارجی محسوب می‌شود. غیرمسلمان با اجازه‌ی رسمی امان یا زنهار یا ذمام می‌تواند وارد کشور اسلامی شود تا از آنجا عبور نماید و یا این که موقتاً اقامت نماید. فرد بیگانه بعد از کسب امان، مستأمن تلقی شده و می‌تواند وارد قلمرو اسلامی شده و از حمایت حکومت اسلامی و حقوق و آزادی‌های ویژه استفاده نماید (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۸، ۹۴) همان گونه که گفته شد یک دسته از بیگانگان (اقلیت‌های مذهبی مانند یهودی، مسیحی و زرتشتی) با پرداخت جزیه و امضای پیمان ذمه^۲ با



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست

سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

۱. در قانون اساسی مدینه یا همان پیمان میان پیامبر و مسلمانان مدینه با یهودیان مدینه یادآور این نوع تابعیت (تابعیت بر پایه ایمان) می‌تواند باشد که در این پیمان تصریح شده بود که متحدین امت و ملت مشخص و ممتازی را تشکیل می‌دهند و یهودی‌ها با بقا بر کیش خود و مسلمانان نیز با بقا بر کیش خود با هم پیمان بستند که در هر چه اختلاف می‌کنند به خدا و پیامبرش رجوع کنند (حمید الله، ۱۳۷۴، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد «ص» و اسناد صدر اسلام، عمید زنجانی، ۱۳۶۱، ۱۰۷ لی ۱۱۰)

۲. "ذمه" که جمع آن "ذمم" است به معنی امان و عهد می‌باشد در المنجد ص ۲۳۷ می‌خوانیم "يقال انت في ذمه الله" ای فی کفنه و جواره " به معنی زیر چتر خود قرار دادن و حمایت کردن است و در المنار آمده است "یستمون اهل الذمه لان کل هذه لحقوق تکون لهم بمقتضى ذمه الله و ذمه الرسول" یعنی به اهل کتاب اهل ذمه گفته می‌شود برای این که همه این حقوق به مقتضای عهد و پیمان خدا و پیامبرش برای آنها محترم شمرده می‌شود.

حکومت اسلامی، اجازه‌ی اقامت دائم و بهره‌مندی از حقوق نسبتاً کامل شهروندی را پیدا می‌کنند که ما آنان را با عنوان "ملت تبعی" معرفی کردیم اینان دارای محدودیت‌هایی چون: عدم تبلیغ مذهبی، عدم تجاهر به منکرات، محدودیت احداث ساختمان بلندتر از خانه‌های مسلمانان و عدم ورود به مساجد و اماکن متبرکه هستند.

گفتیم که در اسلام معیار عضویت در جامعه اسلامی دو چیز می‌باشد بنابراین اگر چه مفاهیمی همچون زمین، خاک، اراضی، دیار، سرزمین، خون و... در آموزه‌های اسلامی به عنوان تنها عنصر، برای عضویت در شناسایی جامعه سیاسی مسلمانان پذیرفته نشده و در عوض، در امر تابعیت به "عقیده" تأکید ورزیده شده است ولی باید گفت که مفاهیمی چون اراضی، زمین، سرزمین، دار- دیار، اهل و بلد در قرآن به دو صورت به رسمیت شناخته شده است: ۱. قلمرو اراضی کشور ۲. شناسایی حاکمیت ارضی؛ در ادامه مقاله به طور اجمالی به توضیح آنها خواهیم پرداخت. در مواردی از آیات قرآن، ارض در مورد قلمرو ارضی کشوری که دارای ملت و دولت و اقتدارات عمومی است اطلاق شده و به ملتی نسبت داده شده است البته این نوع اختصاص به صورت مالکانه نبوده بلکه نشانگر نوعی اختصاص حقوقی است (عمید زنجانی، ۱۳۶۴، ۳۰-۳۱) لذا به مسلمین بخاطر همین نوع تعدی دستور جهاد داده شده است. (قرآن، آل عمران، ۱۹۵ و ممتحنه، ۹) اختصاص دادن سرزمینی به ملتی آن گونه که در قرآن آمده است بیانگر این حقیقت است که چنین اختصاصی به رسمیت شناخته شده است و حاکمیت ارضی مورد احترام بوده و این نوع احترام و شناسایی در مورد کلیه سرزمین‌ها و مردمانی است که به اسلام ضروری نمی‌رسانند. (قرآن، احزاب، ۲۷) برای این که گفتار فوق، صرف مدعا نباشد به آیاتی که دلالت بر عنصر عضویت می‌کنند ولی مستند به عقیده نشده است بلکه به مقوله‌های چون دیار و مفاهیم دیگر شده است استشهد می‌کنیم

«و إخراج أهلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ (قرآن، بقره، ۲۱۷) توضیح مطلب این که: اهل به معنای رابطه‌ای است که میان فرد با مکان، شخص یا وصفی به واسطه خویشاوندی، دین، سکونت و غیر آنها ایجاد می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴) از دیگر واژگان مرتبط به عضویت شهروندی، واژه "دیار" است که در آیه زیر به آن توجه می‌کنیم.

«الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقِّ (قرآن، حج، ۴۰) واژه دیار از دیگر واژگان مرتبط

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

به مسأله شهروندی است که این واژه در قرآن به معنای سرزمین و مکان سکنی به کار رفته است و میان شخص و سرزمین نوعی ارتباط و حقوق طبیعی ایجاد می‌شود، که نمی‌توان از وی به غیر حق سلب کرد. در این آیه به مسأله فریاد خواهی کسانی اشاره می‌گردد که بدون دلیل و هیچ حق قانونی از سرزمین‌های خود اخراج و سلب تابعیت شده و از حقوق شهروندی خود محروم شده‌اند.

«وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ (قرآن، بقره، ۸۴) این آیه نیز سخن از عهد و پیمانی خبر داده شده که میان خدا و امت یهود گرفته شده بود. به این معنا که از جمله حقوق شهروندی هر انسانی سکونت در مکان و خانه و جایی است که در آن زیست می‌کنند. در این آیه حقوق شهروندی بدین معنا می‌باشد که عدم اخراج اهل دیار و سرزمینی از پیمانهای الهی و از حقوق طبیعی شهروندی است و کسی حق ندارد دیگری را از سرزمین خودش تبعید و بیرون براند و «هو محرم علیکم أخرجهم» در این آیه بر مسأله پیمان تأکید می‌شود تا معلوم گردد که این حق طبیعی به شکل امضایی مورد توجه حکم شرع بوده است.

«إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُومٌ فِي الْمَدِينَةِ لِخُرُوجِهَا مِنْهَا أَهْلِهَا»، از آنجایی که امتیازات شهروندی حق سکونت و برخورداری از همه منافع شهروندی از جمله حق سکونت و آزادی در انتخاب مکان زیست است که در علوم سیاسی از آن به آزادی‌های فردی تعبیر می‌کنند (آشوری، ۱۳۷۳، ۲۲۱ - ۲۲۳) در این آیه ارتباط مکان و شخص از سویی و اثبات حقوق شهروندی از سوی دیگر بیان شده است بطوری که بیرون راندن شهروندان از دیار و مسکن ایشان در حکم غیر قانونی و ظلم و ستم دانسته شده است^۱. با این که انسان‌ها در حوزه‌ی وطن‌گزینی باید آزاد



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

۱. اعراف، آیه ۱۲۳. منظور از "مدینه"، مجموع کشور مصر است، مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۶، ص ۳۰۲. (دیجیتالی)
۲. برای اطلاع بیشتر از این دسته آیات که در باب ارتباط مکان و شخص و حقوق شهروندی می‌توان به آن استناد کرد رجوع کنید به آیاتی همچون: ۱. حج / ۴۰؛ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ؛ ۲. حشر / ۸؛ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَأَنْ أُولَئِكَ إِذَا كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ عَنْكُمْ؛ ۳. مائده، آیه ۲۲؛ ۴. سوره نساء، آیه ۶۶؛ ۵. سوره محمد، آیه ۱۳؛ ۶. سوره توبه، آیه ۴۰؛ ۷. سوره بقره / ۱۹۱/۲۴۶/۸۵؛ ۸. طه / ۵۷؛ ۹. سوره اعراف / ۸۲/۱۲۳/۸۸/۸۵؛ ۱۰. سوره نمل / ۳۷ / ۵۶؛ ۱۱. سوره ابراهیم / ۱۳.

باشند ولی در نگاه اسلامی، انسان آزاد مطلق نیست که هر مکان و سرزمینی را برای خود بعنوان سرزمین برگزیند و عضو آن سرزمین شود چون عضویت گزینی در نگاه اسلام مسأله‌ای پر ارزش قلمداد گردیده است چرا که، "اصولاً سفر به دیاری که دین انسان در آن به خطر می‌افتد روا نیست یعنی آزادی وطن گزینی تا آن جا پذیرفته است که حیات معنوی انسان و آزادی اصیل او را تهدید نکند(جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۹۴)

مبانی فقهی مشارکت شهروندی در جمهوری اسلامی ایران

اگر انسان اجتماعی است پس از بدیهیات و اولیات (فطریات)^۱ خواهد بود که بگوئیم او در تعیین سرنوشت اجتماعی خود باید دخیل باشد و خداوند کریم نیز در این باره فرموده‌اند که تعیین سرنوشت جمعی را به خود انسان‌ها تفویض کرده است^۲ همچنین می‌توانیم بگوئیم که این مسأله تا آن حد قابل توجه و اهمیت بوده که اجرایی کردن و اقامه قسط و عدل نیز به عهده مردم گذاشته شده است^۳ پس می‌توان گفت که همه اینها نمایشگر ضرورت و بهاء دادن به مسأله‌ی مشارکت مردم در زندگی اجتماعی - سیاسی‌شان می‌باشد. مسأله‌ای که امروزه بعنوان یکی از ضرورت‌های انکارناپذیر نظام‌های سیاسی شده است چرا که اصولاً یکی از عناصر و شاخص‌هایی که با آن توسعه یافتگی یا توسعه نیافتگی جوامع و کشورها را محک می‌زنند شاخص مشارکت سیاسی است بنابراین اگر این تعریف را از جامعه سیاسی - جامعه سیاسی عبارت است از جامعه‌ای که احاد مردم، غیر از گروه حاکم نیز در سرنوشت سیاسی آن جامعه و در جهت گیری سیاسی آن جامعه نقش داشته باشند(بیانات رهبری، ۱۳۶۵)- بپذیریم آن وقت این سؤال مطرح می‌گردد که شهروندان ایرانی در جمهوری اسلامی ایران براساس مبانی فقهی، تا چه اندازه می‌توانند در سرنوشت خود نقش ایفا نمایند تا مشمول تعریف فوق از جامعه

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. آیه الله عباسعلی عمید زنجانی در این باره می‌نویسد یکی از آزادی‌هایی که انسان‌ها به حکم فطرت و

عقل و شریعت دارند حق تعیین سرنوشت جمعی است علیخانی، ۱۳۷۷، ۲۹)

۲. ر.ک. قرآن سوره رعد، آیه ۱۱، که می‌خوانیم إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

۳. ر.ک. سوره حدید، آیه ۲۵، لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

سیاسی باشند؟ بطور اجمال می‌توان گفت که اگر چه در حکومت اسلامی، نقش مردم در تعیین شخص حاکم را نمی‌توان منکر شد اما اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند رژیم اسلامی از اعتبار نمی‌افتد^۱ اما قاعدتاً چون رژیم اسلامی به ایمان مردم متکی است پس نقش مردم در آن حایز اهمیت است تا جایی که، ادعا شده "همه جا در عرف قرآن حکومت خدایی، حکومت موسی، حکومت پیامبران، حکومت مردم است و مردمند که حکومت می‌کنند"^۲. اگر چه واژه مشارکت سیاسی به طور مشخص در متون فقهی وجود ندارد و در هیچ آیه و روایتی از این واژه استفاده نشده است (علیخانی، ۱۳۷۷، ۳۲) ولی برای بررسی مشارکت سیاسی براساس مبنای فقهی از مفاهیم و واژه‌های دیگری که می‌توانند حکایتگر این مفهوم باشند استفاده می‌بریم.

اراده جمعی

آیه الله عمید زنجانی، مفاهیمی که بیانگر مفهوم مشارکت سیاسی-اجتماعی است را با هفت عنوان زیر مشخص و معرفی کرده است که عبارتند از: ۱. اراده جمعی ۲. اطاعت از خدا، رسول و اولی الامر ۳. واجبات کفایی ۴. امر به معروف و نهی از منکر ۵. نصیحت رهبران جامعه ۶. رضایت عمومی ۷. بیعت. (علیخانی، ۱۳۷۷، ۳۲ الی ۴۲) ایشان در باره مفهوم اولی یعنی اراده جمعی می‌نویسد اراده جمعی انسان‌ها در متون اسلامی از آیه شریفه *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ*، استنباط می‌شود چراکه در این آیه، اراده جمعی به عنوان یک عامل مستقل در برابر اراده خداوند مطرح شده است و منافاتی با توحید هم ندارد چون این



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

۱. البته یادآوری این نکته در این جا لازم و ضروری است که ما دو عصر را در باره حکومت داریم ۱- عصر حضور معصومین ۲- عصر غیبت معصومین در عصر اول، شیعه اجماع دارد که در این برهه، حکومت تعیین شده‌ی خدایی است فلذا مردم در تعیین حاکم نقشی ندارند بنابراین مردم چه بدانند و چه ندانند، چه بخواهند و چه نخواهند پیامبر پیشوا، رهبر و حاکم مردم و جامعه است. (بیانات رهبری، ۱۳۶۲ همچنین شهید مدرس در این باره گفتاری دارد که می‌توان رجوع کرد به (ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۱، ۳۱۵ و ۲۴ و نجفی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۲۷۶ و ۳۱۶)

۲. برداشت از بیانات رهبری در خطبه‌ی نماز جمعه ۱۳۶۲/۳/۲۷. ایشان مدعای خود را با دو آیه سوره اعراف، آیه ۱۳۷، *وَ أَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا وَ سوره قصص، آیه ۵، وَ تُرِيدُ أَنْ تَمُوتَ عَلَىٰ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلُهُمْ أُتَمَّةً وَ نَجْعَلَهُم الْوَارِثِينَ*، تقویت می‌نماید.

حاکمیت اراده جمعی از اراده تشریحی ازلّی و الهی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت که این آیه حاکی از اراده تکوینی خدا در حوزه جامعه سیاسی است (علیخانی، ۱۳۷۷، ۳۲).

مشورت

یکی از مفاهیمی که بواسطه آن می‌توانیم مبحث مشارکت سیاسی را برپایه‌ی مبانی فقهی دنبال کنیم مفهوم مشورت است فلذا این پرسش را مطرح می‌کنیم که شهروندان تا چه اندازه در مشروعیت بخشی نظام سیاسی نقش دارند تا به تبع آن میزان مشارکت و نوع مشارکت و حساسیت مشارکت آنان در فقه بهتر فهم شود. برای دنبال نمودن مبحث مشارکت از مفاهیمی همچون "مشروعیت" و "مشورت" بهره خواهیم برد همان طوری که برخی از صاحب نظران چنین کرده‌اند و گفته‌اند "شورا و مشارکت راهی است که امت از اندوخته‌ها و نظرات فرزندان خود استفاده کند و محروم کردن مردم از آن نظرات، ظلم و اضرار به آنها است و اینان مصلحت عامه را بهتر تشخیص می‌دهند" (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ۳۳۷)

مشروعیت

مردم، در دیدگاه اسلام، چه رکنی از ارکان مشروعیت را تشکیل می‌دهند؟ آیا پایه مشروعیت حکومت در اسلام مانند تفکر سیاسی غرب فقط رأی اکثریت مردم است؟ در پاسخ گفته شده است که در اسلام مردم یک رکن مشروعیت هستند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت، (چون) نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت می‌باشد، استوار است (بنابراین) اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه‌ی مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است ... اگر حکم به قسط و به عدالت نکرد، هرکس که او را انتخاب کرده نامشروع است^۱ این موضوع در همه‌ی رده‌های حکومت صدق می‌کند نماینده مجلس هم،

۱. عین همین مباحث را امام خمینی نیز این گونه بیان کرده و می‌گوید واضح است که حکومت به جمیع شئون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبیل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضاییه و اجراییه بدون مجوز شرعی خواهد بود، و دست ارگانها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد بسته می‌شود، و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئونه، طاغوتی و محرم خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ۱۳۴)

تقوا و عدالت لازم دارد چون او هم جزء دستگاه قدرت است " نتیجه این که "پایه‌ی مشروعیت حکومت فقط رأی مردم نیست، پایه‌ی اصلی، تقوا و عدالت است منتها تقوا و عدالت بدون رأی و مقبولیت مردم کارایی ندارد لذا رأی مردم هم لازم است (بیانات رهبری، ۱۳۸۲) و تعیین کننده است اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم هست اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد انتخاب نمی‌تواند به او مشروعیت بدهد بنابراین معیارهایی همچون تقوا، دین، عدل، آشنایی با اسلام، اسلام شناسی باید باشد تا آن کسی که می‌خواهد جامعه اسلامی را به اسلام راهنمایی کند توان این کار را داشته باشد بعد از این معیارها نوبت به رأی و مقبولیت مردمی می‌رسد. (سخنان رهبری، ۱۳۶۵) بنا براین تعریف مشروعیت در فقه اسلامی به معنای "مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت اسلام است یعنی حکومت و حاکمی مشروع است که پایگاه دینی داشته باشد (فصلنامه کتاب نقد ۱۳۷۸، ۴۲، ۴۴، و ۱۱۶)

این که مردم در چه مراحل از مراحل تعیین حاکم و مشروعیت بخشی او نقش ایفا می‌کنند گفته شده است که حکومت در اسلام و تعیین حاکم سه مرحله دارد که در برخی از این مراحل سه گانه، مردم نقش ایفا می‌کنند نه در همه مراحل؛ اما توضیح مطلب این که: ۱. مرحله اول، مرحله جعل معیار است. گفته شده است که در این مرحله مردم نقشی ندارند چون جعل معیارها بعهدہ شارع مقدس است و اوست که این معیارها را بیان کرده است بنابراین معیارها را از شرع اتخاذ می‌کنیم، ۲. تعیین مصداق؛ مرحله دوم مرحله‌ی تعیین مصداق برای مفاهیم و معیارهای جعل شده توسط شارع مقدس است در اینجا مردم نقش دارند البته با یک قید و آن این که چون شناخت این عناوین و معنوں به مقدماتی احتیاج دارد که هرکسی بدون این مقدمات وارد این مرحله شود جز ضلالت خود و خطای خود و دیگران نخواهد داشت بهمین دلیل مسأله خبرگان مطرح می‌شود پس این مرحله مرحله‌ی تطبیق مفهوم با مصداق و تعیین معنوں به عناوین شد که مردم در این مرحله می‌توانند نقش ایفا نمایند البته به کسی که او در این کار صاحب تشخیص است مراجعه می‌کنند، ۳. مرحله سوم مرحله قبول مردم است در این مرحله نقش مردم نقش تعیین کننده دارد البته نقش مردم نه از باب یک حکم شرعی بلکه از باب یک



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

واقعیت خارجی که مصلحت‌هایی را برای ما ایجاد می‌کند و مطرح می‌نماید نقش تعیین‌کننده دارد پس مرحله سوم مرحله پذیرش، تسلیم و تبعیت مردم است.^۱ امام خمینی نیز در پاسخ به شرط اعمال ولایت از سوی فقیه جامع شرایط و نقش مردم در تشکیل حکومت می‌گویند؛ فقیه جامع شرایط ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین، که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است، و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ۴۶۰)

شورای و مشورت

با ارائه دو مقدمه‌ی کوتاه بحث مشورت را دنبال خواهیم نمود:

الف: مقدمه اول این که؛ در یک نگاه اجمالی به کتاب و سنت پیرامون اصل شورا می‌توان مدعی شد که، سوره آل عمران، آیه ۱۵۹ و شاورهم فی الامر، و سوره شوری، آیه ۳۸ و امرهم شوری بینهم؛ و کلام حضرت علی "ع" به فرزندش محمد حنفیه که این چنین توصیه می‌کند: نظرات مردان صاحب نظر را جمع آوری کن و سپس نزدیکترینش را به صواب و دورترین آنها را از شک و شبهه انتخاب نما^۲ و همچنین سخنان عالمان دینی از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی که می‌گوید چگونه شخصی را خداوند سرپرست یک ملت می‌سازد و زمام امور را به وی می‌سپارد که مصالح کامل آن در تحت فرمان و اراده وی باشد و او بی نیاز از مشورت باشد بی تردید این فرد به مشورت و استفاده از آرای عقلا از همه محتاج‌تر است اندازه نیاز او به مشورت متناسب با گستره ساحت سلطه وی است به همین جهت خداوند نبی خود را با آن که معصوم از خطاست چنین تعلیم و ارشاد می‌نماید "وشاورهم فی الامر (اسدآبادی، ۱۴۱۷ق=۱۳۲۷، ۱۵۳) همه این

مبانی فقهی - حقوقی

عضویت و مشارکت

شهروندان در ...

(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. برگرفته از، بیانات رهبری در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۷۶/۱۱/۱۵. ایشان همچنین می‌افزایند

که، سخنان علی "ع" در "لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كَيْفَةِ ظَلَمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حُبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا. ر.ک. نهج البلاغه، صبحی، صالح، ص ۴۹، خ

(۳) به همین مرحله سوم یعنی پذیرش مردم اشاره دارد.

۲. اضمم آراء الرجال بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ اخْتَرْتُ أَقْرَبَهَا إِلَى الصَّوَابِ وَ أَبْعَدَهَا مِنَ الْإِثْتِيبِ ر.ک. من لایحضره الفقیه،

ج ۴، ص: ۳۸۶ (از کتابخانه دیجیتال نور- جامع فقه JameFeqh -) همچنین، مبانی فقهی قانون

اساسی، ص ۱۳۰.

سخنان اعم از کلام خدا، معصومین و اندیشمندان مسلمان همه همه در باره لزوم مشورت حاکم و در باب امر به شوری است برخی گفته‌اند اولاً که شورای و مشورت یکی از اصول بدیهی و ضروری اسلام است ثانیاً اگر هم بخواهیم ادله‌ی برای آن ارائه نمائیم باید گفت که سند و دلیل اصالت مشورت در مکتب اسلام هم عقل است و هم نقل می‌باشد ایشان می‌گویند با این که مشورت و آراء اکثریت (بلکه اتفاق آراء) مستلزم وصول به واقعیت‌ها نیست، ولی مسأله مشورت مسأله‌ای است بدیهی و غیر قابل تردید و این مسأله (عدم وصول به واقعیت) ضرری به اصالت مشورت وارد نمی‌آورد. زیرا خداوندی که وصول به واقعیت‌ها را خواسته است قانونی برای این وصول نیز تعیین کرده است که یکی از آن قوانین قانون شورای است. بنابراین شرکت دادن عموم مردم در شور و مشورت اولاً با ماهیت شوری که معمولاً در باب مسایل مهم است می‌سازد ثانیاً با هدف و غایت شوری که به دست آوردن بهترین عقیده است در تناقض نمی‌باشد (جعفری، ۱۳۶۹، ۳۰۸ الی ۳۱۱)

ب: مقدمه دوم این است که، برخی (منصور نژاد، ۱۳۸۶، ۳۰ الی ۴۰) نیز مهمترین مبانی دینی مشارکت را در پنج چیز خلاصه کرده‌اند که عبارتند از: ۱. اصل نفی سلطه؛ براساس روایت التَّائِسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ^۱ سه نوع استدلال می‌کنند: الف) اصل نفی سلطه مساوی است با نفی حکومت؛ یکی این که اصل نفی سلطه یعنی نفی سلطه حکومت بر افراد در این صورت از حکومت جز اسمی نمی‌ماند و مفاسدش به جامعه بر می‌گردد. ب) اصل نفی سلطه مساوی است با نفی مشارکت سیاسی مردم، دوم این که گفته شود اصل نفی سلطه فردی را کنار گذارده و به مقتضای حکومت تن داده شود که در این صورت به نفی مشارکت سیاسی مردمی منتج می‌شود ج) سوم این که جمع هر دو باشد، یعنی حکومت از طریق مردم و با انتخاب مردم برگزیده شود در نتیجه هم حکومت از اختیارات لازم بهره‌مند است و هم با سلطه‌ی مردم معارض نخواهند بود چون مردم با مشارکت مختارانه‌ی خود از سلطه‌ی فردی کوتاه آمده‌اند.^۲ ۲. خلافت عامه‌ی انسان (براساس آیه‌ی إِيَّايَ جَاعِلٌ فِي



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

۱. حکم النبي الأعظم (ص)، ج ۷، ص: ۴۹۲ به نقل از عوالی اللآلی: ج ۳ ص ۲۰۸ ح ۴۹، بحار الأنوار: ج ۲ ص ۲۷۲ ح ۷.

۲. مجله حوزه، مقاله‌ی مبانی انتخابات، ش ۱۰، تیر ماه ۱۳۶۴، ص ۱۰۰

الأَرْضِ خَلِيفَةَ (بقره، ۳۰) استدلال می‌کنند که با تفسیری که از خلافت عامه‌ی انسان شد، مشارکت مردمی و سیاسی در عالی‌ترین سطوح در عصر غیبت تحقق یافته است) ۳. نیاز طبیعی (سومین مبنای مشارکت مردمی نیاز طبیعی است ۴. شوری ۵. امر به معروف و نهی از منکر؛ براساس این اصل مردم نه تنها حق مشارکت بلکه وظیفه دارند که در مسایل اجتماعی در همه‌ی سطوح و در همه‌ی مسایل مشارکت کنند. از میان این پنج مبنای دینی مشارکت مبنای چهارم یعنی مشورت را در این مقاله پی می‌گیریم.

مشورت (شوری)

آیاتی که مرجعیت تشخیص مصلحت را برای شورا اثبات می‌کنند عبارت از آیه‌ی "و شاورهم فی الأمر" (آل عمران، ۱۵۹) "و آیه‌ی" و أمرهم شوری بینهم (شوری، ۳۸) می‌باشد علامه نائینی با استناد به ضمیر "هم" گفته‌اند که امر مشورت با همه‌ی مردم است نه اشخاص خاصه و تخصیص آن به خصوص عقلا و ارباب حل و عقد از روی مناسبت حکمیّه و قرینه مقامیه خواهد بود، نه از باب صراحت لفظیه و دلالت کلمه مبارکه "فی الامر"، کلیه امور سیاسیّه است^۱. برخی از صاحب نظران^۲، ضمن این که براساس بنای عقلا و دلیل عقل مجوز شورای کارشناسان و آگاهان در زمینه هر مصلحتی را مرجع تشخیص آن مصلحت دانسته؛ روایات شورا را در نه دسته تقسیم کرده و بدین صورت گزارش داده‌اند: ۱. روایاتی که همگون با آیه و أمرهم شوری بینهم مرجعیت امور و تشخیص مصالح در جامعه را شورا می‌داند مانند این روایت که می‌گوید هنگامی که رهبران شما بهترین شما و توانگران شما بخشندگان شما باشند و امور شما بر پایه مشورت در میان شما باشد، روی زمین برای شما از درون آن بهتر است^۳. ۲. روایاتی که در آنها ترغیب و تشویق به مشورت شده و

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. محمدحسین، نائینی، تنبیه الامه و تنزیه الملله، تصحیح و تحقیق سید جواد، ورعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۸۴
۲. مراد از برخی آقای صرامی است که در کتاب زیر به این بحث بطور مستوفی پرداخته‌اند ر.ک. سیف الله، صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، نشر عبیر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷.
۳. عن رسول الله "ص" اذا كان امراءكم خياركم و اغنياءكم سمحاء کم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها و اذا كان به نقل از سیف الله، صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، نشر عبیر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷. همچنین رجوع شود به تفسیر ابوالفتوح، رازی، ج ۵، ص ۲۶ و بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۴۱ (کتابخانه اهل البیت دیجیتالی)

در ضمن آنها به ملاک مطلوبیت مشورت نیز که همان رسیدن به واقع مصالح است اشاره دارد^۱. ۳. روایاتی که به کثرت مشاورین ترغیب می‌کند مانند رویتی که می‌گوید... آنگاه با ده نفر از مؤمنان مشورت کند، اگر نتوانست با پنج نفر هر یک دوبار و اگر نه با دو نفر هر یک پنج بار، در غیر این صورت با یک نفر ده بار مشورت کن^۲. ۴. روایات که استبداد به رأی را نفی و منع می‌کند مانند آن رویتی که می‌فرماید تنها رأی خود را پسندیده ندان، کسی که چنین کند نابود گردد^۳. ۵. روایاتی که افراد و اعضای شورا را تعیین، و صفات و خصوصیات آنها را اینچنین ذکر می‌کند^۴ بهترین کسانی که مورد مشورت قرار می‌گیرند باید صاحبان خرد و آگاهی و دارندگان تجربه و دوران‌دیشی باشند^۵. "همچنین امام صادق "ع" توصیه می‌کنند با کسانی مشورت کنید که دارای "پنج ویژگی عقل، آگاهی، خبرویت، خیرخواهی، و پرهیزکاری باشند"^۶. بنابراین کسی که خیر خواه عاقل است نباید از مشورت با او پرهیز و مخالفت کرد^۶. خلاصه این که در این پنج قسم از

۱. رسول‌الله در این باره می‌فرماید: ما تشاور قوم الاهدوا لارشدهم یعنی هیچ گروهی به مشورت نپرداختند مگر این که به بهترین نظر رسیدند ص ۲۲۸ صرامی. همچنین علی «ع» می‌فرماید من استتقیل و جوهه الازاء عرف مواقع الخطا یعنی هرکس به آرای صاحب نظران رو آورد خطا را از صواب باز خواهد شناخت ر.ک. صبحی صالح، صفحه ۵۰۲، شرح نهج البلاغه، قصار ۱۷۳ و در جای دیگر می‌فرماید من شاور ذوی النهی و الالباب فاز بالنجاح و الصواب ر.ک. غررالحکم و دررالکلم، ۳۳۷/۵ یعنی هر که با صاحبان خرد و آگاهی مشورت کند به رستگاری و وصاب خواهد رسید.

۲. شورا در قرآن و حدیث، ص ۷۶، ح ۷۴. به نقل از بحارالانوار، ۹۱، ۲۵۲. روایت این چنین است ثُمَّ يَسْتَشِيرُ عَشْرَةَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ يَتَّخِذْ عَلَى عَشْرَةٍ لَمْ يُصِبْ إِلَّا خَمْسَةً فَيَسْتَشِيرُ خَمْسَةَ مَرَّتَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْ إِلَّا رَجُلَيْنِ فَلْيَسْتَشِرْهُمَا خَمْسَ مَرَّاتٍ فَإِنْ لَمْ يُصِبْ إِلَّا رَجُلًا وَاحِدًا فَلْيَسْتَشِرْهُ عَشْرَ مَرَّاتٍ

۳. علی «ع» در باره مضرات استبداد به رأی می‌فرماید: مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُثُولِهَا ر.ک. صبحی صالح، شرح نهج البلاغه، صفحه ۵۰۱، قصار ۱۶۱. ۲. المستبد متهور في الخطاء والغلط یعنی مستبد به رأی، از نادرستی و لغزش باکی ندارد ر.ک. غررالحکم و دررالکلم، ۳۱۷/۱.

۴. در این باره می‌فرماید خیر من شاورت ذوالنهی و العلم واولوا التجارب والحزم ر.ک. غررالحکم ودررالکلم، ۴۲۸/۳.

۵. شاور فی امورک مما یقتضی الدین من فیہ خمس خصال: عقل و علم و تجربه و نصیح و تقوی. مصباح الشریعه، ص ۱۵۲

۶. روایت شده است که فاذا اشار عليك الناصح العاقل فاياك و الخلاف فان في ذلك العطب ر.ک. الوسائل ۴۲۶/۸ (کتاب الحج، ابواب احکام العشره، باب ۲۲، ح ۶) برای اطلاع از دسته ۷، ۸ و ۹ از شورا رجوع شود به سیف‌الله، صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، نشر عبیر، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱ الی ۲۳۴.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

اقسام هفتگانه صورت بندی ارائه شده از شورای می توان بطور قدر متیقن اهداف عمده شورای را از آیات و روایاتی که در باره شوری در متن فوق، آورده شد را این گونه نام برد، در اهداف سلبی؛ اجتناب از پیامدهای خودمحوری، تکروی، خودکامگی، تنگ نظری و انحصار طلبی، رفع تبعیض و در اهداف ایجابی رسیدن به غنای فکری و دستیابی به توافق جمعی، اجرای سیاست عدم تمرکز، خودگردانی^۱، نظارت اجتماعی، سپردن کار مردم به مردم^۲.

علاوه بر مویذات قرآنی و روایی، مسأله مشورت را می توان در سیره معصومین نیز دنبال نمود همان گونه که مؤلفان و مورخان آورده اند که سیره پیامبر مبتنی بر التفات و توجه به "شوری" بوده است چون در اعمال و سیره عملی شان بارها دیده شده است که از یارانش نظر خواهی می کرد و پس از شنیدن آراءشان خود تصمیم می گرفت و بر همین اساس دیگران را به این امر مهم توصیه می کرد^۳ آنان می گویند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در امور مربوط به اداره جامعه، مانند شیوه های جنگ، جهاد و غیر آن با دیگران مشورت می کرد چون سیره آن حضرت در رویدادهای بدر، احد، خندق، بنی قریظه، بنی نضیر، حدیبیه، فتح مکه، طایف، تبوک و مانند آن به خوبی بیانگر اهمیت دادن به شورای و پرهیز پیامبر (صلی الله علیه و آله) از استبداد در رأی است^۴.

مشارکت دادن مردم و ضرورت آن در دیدگاه فقها در عین حال که امری مسلم است ولی همان طوری که در متن بالا متذکر شدیم تعریف خاصی از ماهیت، حدود و نحوه مشارکت سیاسی در اذهان آنان شکل گرفته است که با مفهوم

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

۱. مراد از خود گردانی خود مدبری جذب مردم بر صحنه و بکارگیری حداکثر نیروهای انسانی و امکانات موجود در دست مردم است که مترادف آن در فرهنگ اسلامی همان اصل تعاون است ر.ک. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۴۶۱.
۲. برداشت از عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۴۵۷. در اصول ۱۰۰ و ۱۰۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به این اهداف اشاره شده است.
۳. چون در کتب روایی آمده است؛ ان رسول الله "ص" کان یستشیر اصحابه ثم یعزم ما یرید. وسایل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۸.
۴. جمعی از نویسندگان، تاریخ اسلام، قم، معارف، ۱۳۸۲، ص ۷۲. همچنین برای اطلاع بیشتر از موقعیت مشورت، موضوع مشورت، علت مشورت و مشورت دهند و نهایتاً مواضع حضرت رسول اکرم در مقابل آنان رجوع شود به عبدالعلی بازرگان که به ۴۵ مورد از آنها را با ذکر سند بیان داشته است.

مشارکت مصطلح در دستگاه فکری غربی متفاوت می‌باشد^۱ بر همین مبنا است که مطهری در نقد دیدگاه کسانی که مسؤولیت در برابر خدا را مستلزم عدم مسؤولیت در برابر خلق خدا فرض کرده اند و حق الله را جانشین حق الناس کرده‌اند؛ می‌گوید: از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب گرد مذهبی این است که اولیاء مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناقها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، [از طرف] کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد، در این فلسفه‌ها مسؤولیت در مقابل خداوند موجب سلب مسؤولیت در مقابل مردم فرض شده است؛ مکلف و موظف بودن در برابر خداوند کافی دانسته شده است برای اینکه مردم هیچ حقی نداشته باشند؛ عدالت همان باشد که حکمران انجام می‌دهد و ظلم برای او مفهوم و معنی نداشته باشد مطهری این اندیشه را که هم در غرب و هم در شرق ریشه دوانده^۲ را اندیشه‌ای خطرناک و گمراه‌کننده در قرون جدید می‌نامد او می‌افزاید اما از نظر اسلام، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسؤول در برابر آنهاست این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران^۳. مطهری



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

۱. چون مشارکت در آن جا بدین معنا است که، انسان‌ها فارغ از ویژگی‌های نژادی، زبانی، مذهبی و جنسی و براساس اتکا به حقوق طبیعی و حقوق بشر، در امور سیاسی حق دخالت داشته باشند ر.ک. عبدالعلی، قوام، از کثرات گرای سیاسی تا مردم سالاری، نشریه سیاست خارجی، سال یازدهم، شماره ۲، ص ۲۹۵ - ۳۱۱. و جهاننگلو، رامین، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴ و بشیریه، تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۹۹، و ۱۰۰ و بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۸۵، ص ۲۷.

۲. هابز و گرسیوس نیز همین نظر را دارند. به گفته این دو دانشمند، نوع بشر از گله‌هایی چند تشکیل شده که هر یک برای خود رئیسی دارند که آنها را برای خورده شدن پرورش می‌دهند ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص: ۴۴۳. به نقل از قرارداد اجتماعی، ص ۳۷-۳۸.

۳. مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص: ۴۴۵.

حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان «امین» و «نگهبان» اجتماع می‌شناسد؛ و حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است می‌داند فلذا امانتی که خداوند به او سپرده است باید ادا کند. بنابراین هرگاه چنین کند، بر مردم است که فرمان او را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.

خلاصه این که در فرهنگ اسلامی قبل از این که مردم مکلف باشند این رهبران جامعه هستند که باید مسئولِ امین باشند تا بتوانند امانات را بطور صحیح ادا نمایند. بنابراین می‌توان مدعی شد که اسلام نه مانند برخی که، شدیداً نسبت به نظریه‌های مشارکتی شهروندی بدبین بوده و فضای مفهومی اندکی برای هر معنایی از شهروندی باقی گذاشته‌اند؛ و در مباحث شهروندی، حداکثر به مدل "تبعه-شهروند" گرایش پیدا کرده‌اند؛ چرا که، هدفشان، نه نمایش فضیلت مدنی یا حفاظت از حقوق افراد بلکه تأمین نظم بوده و بر این اساس نیز دولت‌های مطلقه تقاضاها برای حقوق را محدود می‌کردند و تابعیت را به جای شهروندی حفظ می‌کردند ولی در اسلام شهروند فعال مطرح می‌باشد اولاً بخاطر این که حاکم بر اساس منافع شخصی و هوا و هوس خود حکمرانی نمی‌کند بلکه باید امین، نگهبان، و... باشد ثانیاً باید مردم نظارت بر امر حاکم داشته باشند همچنان که او حقی بر مردم دارد مردم را نیز بر او حقی است.

نتیجه

فقه، انسان را یک موجود مکلف دانسته و رسالت شهروندی را در "ادای تکلیف" خلاصه می‌کند و فقها نیز ترویج تفقه در دین را که یکی از ایده‌آل‌های ائمه معصوم بوده است را دنبال کرده و آن را در میان علوم دیگر در جایگاه ویژه‌ای نشانده‌اند فلذا اظهار گردید که تحقق و حضور دین در جامعه به سه چیز منوط شده است که یکی از آن سه مورد فقه می‌باشد خلاصه این که فقها مدعی هستند که نظام اجتماعی - سیاسی اگر براساس فقه اسلامی ایجاد و استقرار یابد در آن جامعه شاهد عدالت و سعادت و تعاون خواهیم بود با این پیش فرض به تبیین جایگاه عضویت و مشارکت شهروندان با رهیافت فقهی - حقوقی پرداخته و گفتیم از نظر قانون اسلام عناصر "خون" و "خاک" بعنوان عامل تابعیت پذیرش نشده چون اسلام جز "عقیده" هیچ عاملی را شاخص تابعیت افراد معرفی نمی‌کند اسلام

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

برای ایجاد وحدت ملی مسأله ملیت و تابعیت را در سه شکل زیر بیان داشته و تأیید کرده است: ۱. ملیت اصلی ۲. ملیت اکتسابی ۳. ملیت تبعی. شکل ملیت اصلی که با مفهوم امت و تشکیل امت واحد شناخته می‌شود محدود به کشور خاصی نبوده بلکه برای انسان در سرتاسر گیتی معنا می‌شود که در این مقاله این قسمت از تابعیت دنبال نشد اما تابعیت و ملیت اکتسابی که در آن آزادی اراده و عقیده و ایمان، اساس کار می‌باشد یعنی هر فرد می‌تواند با قبول ایدئولوژی اسلامی، ملیت اسلامی را بپذیرد و با یک پیمان اختیاری (=ایمان) عضویت در جامعه اسلامی را حائز گردد اما در نوع سوم تابعیت یا ملیت، که ملیت تبعی نامیده می‌شود این نوع ملیت و تابعیت در مورد کسانی است که بدون داشتن عقیده و ایده اسلامی بخواهند در جامعه اسلامی زندگی مشترکی را با شهروندان مسلمان داشته باشند در اینجا اسلام با این که از حیث عقیده با آنها اختلاف دارد و بر پایه عقیده نمی‌توانند با همدیگر اتحاد داشته باشند تحت شرایطی به آنها اجازه می‌دهد که در جامعه اسلامی به صورت تبعه رسمی شرکت کنند که این نوع تابعیت به دو صورت: ۱. قهری یا طبیعی ۲. اختیاری و قراردادی انجام می‌گیرد و ما این مباحث را تحت عنوان تابعیت بر مبنای "ایمان" پیمان پذیری دنبال نمودیم و نتیجه گرفتیم شهروندانی که بر پایه پیمان پذیری در جمهوری اسلامی زندگی می‌کنند اگر چه از حقوق شهروندی برخوردار می‌باشند ولی بدلیل مبانی دینی از برخی از حقوق شهروندی نیز محروم می‌باشند.

یکی دیگر از مباحث و مسایلی که در این مقاله در حوزه‌ی فقه و با قواعد فقهی دنبال شد مسأله مشارکت شهروندان بود این که شهروندان ایرانی در جمهوری اسلامی ایران براساس مبانی فقهی، تا چه اندازه می‌توانند در سرنوشت خود نقش ایفا نمایند؟ پاسخ اجمالی این شد که اگر چه در حکومت اسلام نقش مردم در تعیین شخص حاکم را نمی‌توان منکر شد اما اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند رژیم اسلامی از اعتبار نمی‌افتد اما برای دستیابی به پاسخی تفصیلی این سؤال را مطرح کردیم که، آیا پایه مشروعیت حکومت در اسلام مانند تفکر سیاسی غرب فقط رأی اکثریت مردم است؟ در پاسخ گفته شده است که در اسلام مردم یک رکن مشروعیت هستند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت، (چون) نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت می‌باشد، استوار است (بنابراین) اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود از



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه ی مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است اگر حکم به قسط و به عدالت نکرد، هرکس که او را انتخاب کرده نامشروع است این موضوع در همه ی رده های حکومت صدق می کند نماینده مجلس هم، تقوا و عدالت لازم دارد چون او هم جزء دستگاه قدرت است "نتیجه این که" پایه ی مشروعیت حکومت فقط رأی مردم نیست، پایه ی اصلی، تقوا و عدالت است منتها تقوا و عدالت بدون رأی و مقبولیت مردم کارایی ندارد لذا رأی مردم هم لازم است و تعیین کننده است اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم هست اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد انتخاب نمی تواند به او مشروعیت بدهد بنابراین معیارهایی همچون تقوا، دین، عدل، آشنایی با اسلام، اسلام شناسی باید باشد تا آن کسی که می خواهد جامعه اسلامی را به اسلام راهنمایی کند توان این کار را داشته باشد بعد از این معیارها نوبت به رأی و مقبولیت مردمی می رسد. این که مردم در چه مراحل از مراحل تعیین حاکم و مشروعیت بخشی او نقش ایفا می کنند

با ملاحظه مباحث ارائه شده؛ باید اذعان داشت که چون مشارکت سیاسی شهروندان در جمهوری اسلامی به دو شکل: ۱. حق تعیین سرنوشت (مشارکت کننده گی) ۲. حق مشارکت در مدیریت سیاسی (مشارکت شونده گی) بروز می کند لذا باید گفت که هر شهروندی در حق مشارکت در مدیریت سیاسی (یا حق انتخاب شدن در مشاغل سیاسی)، به صرف شهروند بودن نمی تواند برای به دست آوردن برخی از مناصب جهت مدیریت سیاسی کشور مشارکت کند چون برای این کار صلاحیت هایی در نظر گرفته شده است اما برای مشارکت کننده بودن هیچ محدودیتی نبوده و در این چهار دهه جمهوری اسلامی ایران نیز شهروندان در عرصه های سیاسی مشارکت چشمگیری داشته اند.

مبانی فقهی - حقوقی
عضویت و مشارکت
شهروندان در ...
(۷۷ تا ۱۰۲)

کتابنامه

قرآن مجید

نهج البلاغه

- ارفع نیا، بهشید، ۱۳۷۴-۱۳۷۵، حقوق بین الملل خصوصی، جلد اول، عقیق.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۳، دانشنامه سیاسی، انتشارات مروارید، چاپ سوم، تهران.
- امام خمینی، ۱۳۷۸، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۹۹ و ۱۰۰.
- بیانات رهبری در خطبه نماز جمعه، ۱۳۶۲/۵/۱۴
- بیانات رهبری در خطبه ی نماز جمعه ۱۳۶۲/۳/۲۷.
- بیانات رهبری در دیدار استادان و دانشجویان قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۶.
- بیانات رهبری در دیدار با جامعه و عاظ تهران، ۱۳۶۵ /۲ /۱۴.
- بیرو، آلن، ۱۳۸۵، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان.
- ترکمان، محمد، ۱۳۷۶، مدرس در پنج دوره تقنینیه مجلس شورای ملی، ج ۱، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۷۲، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه گنج دانش.
- جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۹، حکمت اصول سیاسی اسلام، بنیاد نهج البلاغه.
- جهانگل، رامین، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰،
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد، مجموعه سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به اهتمام شریف لک زایی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
- حمید الله، محمد، ۱۳۷۴، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ص و اسناد صدر اسلام، ترجمه محمد حسینی، سروش (انتشارات صدا و سیما).
- خلیلیان، خلیل، ۱۳۶۲، حقوق بین الملل اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی .



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵

- خوانساری، جمال‌الدین محمد، شرح غررالحکم ودرالکلم با مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی، ج ۲، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- دانش پژوه، مصطفی، ۱۳۸۱، اسلام و حقوق بین‌الملل خصوصی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۴، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، انتشارات ذوی‌القربی، قم.
- سخنان رهبری در مراسم سومین کنفرانس اندیشه‌ی اسلامی ۱۳۶۵/۴/۹.
- سید جمال‌الدین، اسدآبادی، سید جمال‌الدین، ۱۴۱۷ق، ۱۳۲۷، العروه الوثقی، تنظیم از سید هادی خسروشاهی، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مؤسسه الطبع و النشر.
- صبحی صالح، نهج البلاغه، مؤسسه دارالهجره، چاپ سوم، ۱۴۲۵ق.
- صدر، سید محمدباقر، بی‌تا، انسان مسؤل و تاریخ ساز از دیدگاه قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- صدوق، ۱۴۱۳ق، من لایحضر الفقیه، ج ۴، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- صرامی، سیف‌الله، ۱۳۸۰، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، نشر عبیر.
- ضیایی بیگدلی، محمد رضا، ۱۳۶۸، اسلام و حقوق بین‌الملل، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۳، ترجمه و تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی، ج ۴، قم، انتشارات اسلامی.
- علیخانی، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، مشارکت سیاسی، تهران، نشر سفیر، مقاله «ابعاد فقهی مشارکت سیاسی»، از عباسعلی عمید زنجانی.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۱، بنیاد های ملیت، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۴، وطن و سرزمین، (جغرافیای سیاسی) دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فصلنامه کتاب نقد، ۱۳۷۸، مشروعیت، شماره ۷، تابستان.
- قوام، عبدالعلی، از کثرات گرایبی سیاسی تا مردم سالاری، نشریه سیاست خارجی، سال یازدهم، شماره ۲.

- لطیفی، محمود، مبانی فقهی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۶۳.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
- مجله حوزه، مقاله‌ی مبانی انتخابات، ش ۱۰، تیر ماه ۱۳۶۴
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۴۱۶، میزان الحکمه، انتشارات دارالحدیث، قم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مجموعه آثار، ج ۱۶، چاپ ۱۳، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، مجموعه آثار، ج ۲۱، صدرا .
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، تفسیر نمونه، ج ۲۱، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- منصور نژاد، محمد، ۱۳۸۶، تحزب و مشارکت سیاسی، تهران، جوان پویا.
- نائینی، محمد حسین، ۱۳۸۲، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد، ورعی، قم، بوستان کتاب.
- نجفی، موسی، ۱۳۷۵، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کتب نور (kootob noor) الف: جامع فقهی JameFeqh، ب: منهج Manhaj، ج: حکم نبی الرحمه NABI alrahmah.
- کتب نور (kootob noor)؛ الف: تفاسیر قرآن tafser، ب: مطهری motahari، ج: امام خمینی (IMAMG) د: لغات loghat
- کتابخانه دیجیتال اهل البیت.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال سوم
شماره هفتم
بهار ۱۳۹۵