

فلسفه حقوق شهروندی

داکتر محمدحسین خلوصی*

چکیده

حقوق شهروندی از منظر فلسفی، ریشه در دو برداشت کلان از فلسفه حقوق دارد: مکتب حقوق طبیعی و مکتب قراردادی حقوق. مبتنی بر رهیافت نخست، سازمان‌دهی حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم در فلسفه سیاسی کلاسیک بر اساس قوانین طبیعت سازمان‌دهی می‌شد و مبتنی بر رهیافت دوم، فلسفه سیاسی مدرن بر اساس مبانی فلسفی مدرنیته به وجود چنین قوانینی باور ندارد و قرارداد اجتماعی را بنیان و اساس شهروندی می‌داند. زمینه‌گرایی موجود در این دیدگاه، رابطه شهروندی و ملی‌گرایی را نیز فراهم می‌نماید. لیبرالیسم به‌عنوان گفتمان هژمونیک در عصر مدرن، حقوق شهروندی را به‌منظور صیانت از فرد در قبال دولت گسترش داده است. می‌توان گفت آنچه امروزه از گذرگاه فلسفی نسبت به حقوق شهروندی نگریسته می‌شود، ترکیبی از دو دیدگاه فوق است. حقوق شهروندی از حقوق طبیعی شهروندان تلقی می‌شود و برای برخوردار شدن از جایگاه قانونی و حقوقی، با مکانیسم‌های دموکراتیک، پروسه قراردادی بودن را نیز طی می‌کند.

واژگان کلیدی: حقوق شهروندی، فلسفه سیاسی، طبیعت، قرارداد اجتماعی،

رضایت.

* پژوهشگر و استاد دانشگاه.

تدوین حقوق شهروندی یکی از معیارهای پیشرفت جوامع انسانی در روزگار ما است. اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق شهروندی فرانسه تحول جدیدی را به وجود آورد که به طور فزاینده از میزان تحکم و استبداد دولت کاست و جایگاه فرد را به عنوان شهروند مشارکت‌کننده و تصمیم‌گیرنده ارتقا بخشید. این تحول تاریخی در عصر جهانی شدن از جغرافیای غرب مدرن فراتر رفته و به عنوان یک ارزش انسانی و رژیم حقوقی تقریباً جهانگیر شده است. بر این اساس، شهروندی از مسائل مهم فلسفه سیاسی و حقوقی در عصر مدرن است که البته همانند بسیاری از مسائل سیاسی، ریشه‌های آن به یونان باستان نیز برمی‌گردد. در فلسفه حقوق و سیاست دو پارادایم کلان حقوقی توضیح متفاوتی از مبنای حقوقی و حقوق شهروندی ارائه نموده است. از منظر طبیعت‌گرایان چنین فرض می‌شود که قوانین عام و جهان‌شمولی در طبیعت وجود دارد که فیلسوف سیاسی می‌کوشد سیاست و مسائل سیاسی را بر اساس این قواعد تنظیم نماید. جمله معروف انسان مدنی بالطبع است، ریشه در همین نگاه دارد. در این نظریه هم شهروندی و هم ارزش‌های درونی آن که در قالب حقوق و تعهدات متقابل شهروندی عنوان می‌شود، برخاسته از متن قوانین طبیعی است. در درون این پارادایم، مدل‌های متفاوتی از شهروندی نیز وجود دارد که برخی بر خون، برخی بر خاک و برخی بر ثروت و مشارکت به عنوان اصل نخستین و بنیان‌گذار در شهروندی تأکید می‌نمایند. در مقابل، قراردادگرایان که وجود قوانین عام و جهان‌شمول را قبول ندارند، بر ماهیت جعلی و قراردادی شهروندی تأکید می‌نمایند. از منظر آن‌ها، قرارداد شهروندان است که منشأ ارزش‌های یک جامعه را مشخص می‌کند. این طیف از نظریه‌ها با نظریه‌های ملی‌گرایانه و ناسیونالیسم نیز ارتباط نزدیک دارد. این مقاله می‌کوشد با ارزیابی از دو گفتمان فوق، فلسفه حقوق شهروندی معاصر را مورد بررسی قرار دهد. بر این اساس، سؤال اصلی این مقاله چنین است: حقوق شهروندی معاصر از منظر فلسفه سیاست و حقوق از چه مبنایی برخوردار است و در عصر جهانی شدن این مبانی چگونه ارزیابی می‌شود؟ پاسخ به این سؤال که فرضیه این تحقیق را تشکیل می‌دهد، چنین است: «طبیعت و قرارداد در مقاطعی از تاریخ به عنوان مبنای شهروندی بوده است؛ اما در عصر پویایی زیست جهان انسان‌ها و حضور متنوع آنان در جامعه به یک رویکرد ترکیبی انجامیده است که در آن مبنای حق به حق طبیعی انسان برمی‌گردد و به دلیل برخوردار شدن از پشتوانه مادی و ضمانت اجرایی در قالب قراردادهای اجتماعی غیر مستقیم جایگاه حقوقی آن مستحکم می‌شود.» برای ارزیابی نظریات فوق، روش تحلیل عقلی برای انجام تحقیق در نظر گرفته شده است. در این روش، ضمن تحلیل فلسفی، به مقایسه و نقد نیز توجه صورت می‌گیرد.

۱. طبیعت‌گرایی و حقوق شهروندی در فلسفه سیاسی کلاسیک

طبیعت‌گرایی در فلسفه سیاسی به اندازه نظریات سیاسی قدمت دارد. یکی از منابع اصلی در فلسفه سیاسی کلاسیک، طبیعت بوده است. در عصر کلاسیک اگرچه نشانه‌های زیادی از این رویکرد در مباحث افلاطون و فلسفه رواقی و هلنیستی مشاهده می‌شود؛ اما شکل کامل این ایده را ارسطو بیان نموده است. بسیاری از نظریه‌های مربوط به شهروندی که خون، سرزمین و یا دیگر اشکالی از شهروندی را ترسیم می‌کند، ریشه در طبیعت‌گرایی دارد.

منظور از طبیعت در فلسفه سیاسی کلاسیک نقطه مقابل امر صرفاً انسانی است. یک انسان در صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادهای، عقاید موروثی و سنت‌ها تا چه رسد به هوس‌های ناگهانی (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۸). فلاسفه کلاسیک قانون طبیعی را مجموعه قوانینی می‌دانستند که خداوند برای اداره انسان‌ها وضع نموده است. در قرون متمادی، قانون طبیعی را به‌عنوان یک الگوی رفتاری می‌نگریستند که انسان‌ها ملزم به اطاعت از آن بودند. از منظر طبیعت‌گرایان، آفرینش آشوبی از پدیده‌ها نیست؛ بلکه کلیتی منظم است که در آن هر چیز جایگاه خاص خود را اشغال نموده است و انسان بخشی از این کلیت می‌باشد. آن قسمت از قانون که خداوند برای انسان‌ها مشخص نموده، قانون طبیعی نامیده می‌شود. انسان با عقل خود می‌تواند از این قوانین آگاه شود و با اراده خود از آن تبعیت و یا با آن مخالفت نماید. این ویژگی کشف قانون و تبعیت از آن است که خاص انسان بوده و در دیگر موجودات وجود ندارد (جونز، ۱۸۶: ۱۱۵).

از منظر طبیعت‌گرایان، شهروندی ریشه در طبیعت انسانی دارد و از آن‌جا که انسان‌ها به‌طور طبیعی نابرابر آفریده شده‌اند، حقوق و تعهدات آنان نیز نخبین است. در این رویکرد، برخلاف تئوری لیبرال، برابری از اصول اساسی شهروندی نیست (گای، ۱۳۸۸: ۳۱)؛ بلکه شهروندی در این نگاه به‌صورت انداموار از درون اجتماع رشد می‌کند و به همین جهت طبیعی تلقی می‌شود (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۱۱۵). اصطلاح طبیعی اشاره به غیر مصنوع بودن این قوانین دارد؛ به این معنا که این قوانین توسط انسان‌ها وضع نشده‌اند؛ بلکه بخشی از نظم طبیعی اشیا می‌باشند که توسط خداوند وضع شده‌اند. قانون بشری باید ناظر بر این قوانین تدوین شود و نمی‌تواند مخالف آن باشد و اگر قانونی مخالف قانون طبیعی باشد، در حقیقت قانون نیست (همان: ۱۱۶).

بهترین و منظم‌ترین تبیین از این نظریه درباره شهروندی توسط ارسطو صورت گرفته است و هم‌اکنون نیز کسانی با تغییراتی می‌خواهد مدلی ارسطویی از شهروندی را در قبال شهروندی لیبرال مطرح نماید. ارسطو، برخلاف استادش افلاطون، ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها را نه در مُثُل آسمانی، بلکه

در قوانین موجود در متن طبیعت جست‌وجو می‌کرد. برای ارسطو بنیادی‌ترین اصل که در اخلاق، سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد، طبیعت است. از نظر وی، در طبیعت، هر موجودی غایت خاص خود را دارد و رسیدن به این غایت، کارویژه آن موجود را تشکیل می‌دهد (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۴). انسان‌ها به‌طور طبیعی سیاسی هستند (انسان حیوان سیاسی)، دولت‌شهر بر اساس طبیعت وجود دارد و وجود آن از منظر طبیعی بر افراد مقدم است؛ چون کل بر جزء مقدم است (ارسطو: ۷). هیچ چیزی در طبیعت بیهوده آفریده نشده است و دقت در واقعیت‌ها و اشیای موجود در طبیعت است که کشف قوانین طبیعی را امکان‌پذیر می‌کند. به نظر وی، کسی که در اجتماع زندگی نمی‌کند، یا دَد است یا خدا (همان: ۸)؛ چون برخلاف طبع انسانی عمل می‌کند. دولت‌شهر (پولیس) غای‌ترین شکل سازمان سیاسی است. هر اجتماع بزرگ‌تر از دولت‌شهر، خیلِ جماعت یا تجمع بدترکیب است؛ از این رو، برای ارسطو نه امپراطوری اهمیت داشت و نه دولت ملی که بعداً در عصر مدرن پدید آمد (دیویدراس، ۱۳۷۷: ۳۵۸).

ارسطو میان طبیعت و سعادت چنین ارتباط برقرار می‌کند که طبیعت هر موجودی رسیدن به کمال خود اوست و انجام‌شدن غایت خاص مورد انتظار از هر موجود، سعادت و خیر اعلی در همان موجود است. بر این اساس، خیر هر موجود در انجام مناسب کارویژه اوست. خیر انسان در لذت‌های حسی نیست. خیر اعلی در انسان که همان کارویژه او باشد، فعالیت صحیح و شایسته عقل است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۵). از این جا ارسطو به فضایل انسانی می‌رسد و برای انسان دو نوع از فضیلت‌ها را برمی‌شمارد: فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی. سعادت عبارت از حاصل جمع این دو دسته از فضایل است. ارسطو پس از این، جهت اندیشه خود را به سوی اخلاق پی می‌گیرد و فضایل اخلاقی را بسط بیش‌تری می‌دهد. او با تکیه بر این که عقل باید بر شهوت حکومت داشته باشد، به این نتیجه می‌رسد که حکومت عقل بر شهوت به معنای دست برداشتن از شهوات نیست؛ بلکه به معنای مهارنمودن آن و جلوگیری از زیاده‌روی است (همان: ۲۹۶).

این نتیجه‌گیری به یکی از بنیادی‌ترین اصول اخلاقی و سیاسی منجر می‌شود که همان اصل اعتدال است. پیدایش اصل اعتدال از این جا است که اگر حاکمیت عقل به معنای جلوگیری از زیاده‌طلبی‌های شهوانی است، پس فضیلت در رعایت میانه‌روی است. افزون بر آن، پیوندزدن میان اعتدال و فضیلت در فلسفه سیاسی ماهیت واقع‌گرایانه نیز دارد. پشتوانه این ایجاد رابطه پیش از آن‌که برهان و با استدلال عقلی و منطقی باشد، ریشه در شناخت جامعه و ثبات‌بخشی بدان می‌باشد. استدلالی که پشتوانه چنین پیوندی می‌تواند باشد، در بهترین شکل خود چنین است: از آن‌جا که جامعه محل زیست و همکاری شهروندان با دیدگاه‌ها و ارزش‌های گوناگون است، اصل اعتدال می‌تواند منافع افراد را تأمین نماید؛

چون بر اساس اصل اعتدال، سطحی از منافع همگان تأمین می‌شود. چنین نگاهی به سیاست سمت و سوی هنجاری ندارد و شاید به همین دلیل است که اصل اعتدال در حوزه مباحث مدینه فاضله مورد توجه جدی فلاسفه سیاسی اسلامی قرار نگرفته است.

ارسطو سپس به دیگر فضایل شهروندی می‌پردازد و این فضایل همان چهارگانه افلاطون است؛ با این تفاوت که ارسطو به جای عدالت، اعتدال را قرار می‌دهد و برای هر صفت و خاصیتی، سه حالت افراط، تفریط و اعتدال را مشخص می‌کند. این فضایل در اصل مربوط به فرد انسانی است؛ اما در دیدگاه ارسطو این فضایل، فضایل شهروندی نیز می‌باشند و بر اساس چهار فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال است که ارسطو میان شهروند خوب و شهروند بد تمایز می‌گذارد. ارسطو معتقد است که دستیابی یک شهروند به فضایل شهروندی صرفاً از طریق اخلاق طبیعی مقدور نیست؛ بلکه نیازمند برنامه تربیتی است. این تربیت دولتی بوده و برای همگان یکسان در نظر گرفته می‌شود (Derek, 2004: 19). به جهت اهمیت تربیت است که نقش پولیس و یا دولت شهر در نظریه وی برجسته می‌شود. از منظر او، پولیس نهاد تربیتی است که هدفش تربیت شهروندان است (کلوسکو، ۱۳۸۹، ۱: ۲۱۷)؛ اما او در کتاب اخلاق به شهروندی توجه ندارد و صرفاً بر ممارست فضایل تأکید می‌کند. با ممارست در اعمال عادلانه است که فرد عادل می‌شود و از راه تمرین خویشتن‌داری، خویشتن‌دار و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع (ارسطاطالیس، ۱۳۳۸: ۵۴). شاید تفاوت این دو نگاه از ارسطو در آن باشد که او در کتاب «سیاست»، مطالب سیاسی و اجتماعی خود را آورده است و در کتاب «اخلاق نیکوماخوس»، به مسائل اخلاقی پرداخته است.

بنیاد اندیشه

ارسطو در کتاب سوم سیاست سه مبنا برای شهروندی ذکر می‌کند که پس از بررسی، هر سه را رد می‌کند و سپس مبنای چهارمی را برای شهروندی برمی‌گزیند. اولین مبنای شهروندی سکونت در شهر است. دوم، استفاده نمودن از شهر و سوم از تبار شهروند بودن. به نظر او، ملاک‌های اولی و دومی از آن جهت پذیرفتنی نیست که بیگانگان و بردگان نیز در چنین وضعیتی قرار دارند؛ ولی شهروند نیستند. معیار سوم نیز از آن جهت مردود است که سؤال در مورد نخستین شهروندان بی‌پاسخ می‌ماند؛ چون شهروندان نخستین به دلیل نخستین بودنشان، فرزندان شهروند نبوده‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۳۰). به این ترتیب، راه چهارمی باید وجود داشته باشد و آن شهروندی بر اساس دارا بودن حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب است (همان: ۱۳۱). ویژگی شهروند راستین شرکت در اجرای دادرسی و احراز مناصب است؛ اما شهروندبودن با نوع نظام سیاسی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد و تعریفی آمده در بالا معطوف به نظام سیاسی دموکراتیک است که مشارکت‌پذیر می‌باشد (همان: ۱۳۲).

به این ترتیب، ارسطو مهم‌ترین ویژگی را که برای شهروند ذکر می‌کند، عبارت است از حق

مشارکت یک شخص در احراز مناصب و انتخاب کسانی که این مناصب را به عهده می‌گیرند. اهمیت مشارکت در شهروندی است که ارسطو را به سوی پذیرش مدل جدیدی از شهروندی جهت می‌دهد. تعریفی که از متن نظریه ارسطو درباره شهروند استخراج شده است، امروزه یکی از تعاریف مشهور این واژه است که بر اساس تعریف وی، شهروند کسی است که یا بخشی از حکومت‌کنندگان است و یا از حکومت‌شوندگان (Weithman, 2002: 13).

از منظر ارسطو، وجود بردگی در جامعه دلیل طبیعی بودن آن است: «چون در طبیعت هیچ امر بیهوده‌ای وجود ندارد.» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶). سلطه ارباب بر بنده به همان‌گونه طبیعی است که حکومت روان بر تن و عقل بر هوس (همان: ۱۴). منفعت دولت‌شهر برای بردگان در این است که آنان چون خود توانایی‌های لازم را ندارند، آنان را در موقعیتی قرار می‌دهد که تحت فرمان اربابان قرار گیرند. توانایی‌های محدود بندگان وقتی به سرحد نهایی شان می‌رسد که بر آنان حکم رانده شود (کلوسکو، ۱۳۸۹، ۱: ۲۳۸). این خواسته طبیعت است که «بدن‌های بندگان را برای گذاردن وظایف پست زندگی نیرومند ساخته؛ اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای این‌گونه پیشه‌ها ناتوان گردانیده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است.» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۵). بر اساس گزارش‌های تاریخی، از ۳۰۰,۰۰۰ نفر جمعیت دولت‌شهر آتن، نیمی از آن، یعنی ۱۵۰,۰۰۰ نفر، برده بوده است (Miller, 1995: 4). ارسطو نسبت به زنان نیز چنین نگاهی دارد که فرودستی طبیعی آنان است که حاکم بودن مرد بر آنان را توجیه می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۴۵). ارسطو تجویزهای خود را نسبت به بردگان، زنان و کودکان به این اکتشاف خود از طبیعت مستند می‌کند: برده قوه تأمل ندارد، زن چنین قوه‌ای دارد؛ اما فاقد مرجعیت است، کودک نیز از این قوه برخوردار است؛ اما این قوه در او نارسیده است (همان: ۴۶). ویژگی مشترکی که در همه این‌ها وجود دارد، به نحوی می‌شود استنتاج نمود که به عدم مشارکت نیز ارتباط دارد؛ چون در نبود قوه تأمل (لوگوس) مشارکتی صورت نخواهد گرفت و اگر بگیرد، از مطلوبیت برخوردار نیست. افزون بر آن‌ها، کارگران نیز از دارا بودن حق شهروندی محروم هستند. حکومت کمال مطلوب، هرگز کارگر را به‌عنوان شهروند نمی‌شناسد. اگر پیشه‌وران شهروند باشند، در آن صورت آنچه را که در تعریف فضیلت شهروند گفتیم، درباره همه شهروندان و حتی آزادگان هم صدق نخواهد کرد؛ بلکه فقط کسانی را در بر خواهد گرفت که از پیشه‌های پست فارغ باشند (همان: ۱۴۶). صنعت‌گران و کسانی که پدیدآورنده فضیلت نیستند، در حکومت سهمی ندارند (همان: ۳۹۶). بر این اساس، کسانی که در سیاست مشارکت نمی‌کنند، شهروند نیستند؛ چون قرار نیست تمام کسانی که شهر به آن‌ها نیاز دارد، همه شهروند باشند (همان: ۱۴۶).

از پیامدهای دیگر مدل مشارکت که ارسطو بدان توجه نموده است، مسئله فراغت شهروند می‌باشد.

برای آن‌که پولیس/ دولت شهر بتواند با موفقیت تلقین فضیلت کند، ساکنان آن بایستی فراغت کافی داشته باشند. آن‌ها باید بتوانند در اداره دولت شهر شرکت کنند و در سایر گردهمایی‌ها حاضر شوند (کلوسکو، ۱۳۸۹، ۱: ۲۳۶). فرازهای دیگری وجود دارد که از آن می‌شود استنباط نمود که به نظر ارسطو ثروت نیز در شهروندی مهم است؛ چون ثروت است که فراغت می‌آورد. او هرچند مستقیماً به ثروت نپرداخته یا حداقل نگارنده آن را در آثار وی مشاهده نکرده‌ام؛ اما اشاره‌هایی که در خطر از عوام مردم دارد و عوام را به توده بدون فضیلت و ثروت معنا می‌کند، می‌تواند حاکی از چنین اهمیتی باشد (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

در نتیجه چنین نگاهی به مشارکت و فضیلت‌گرایی در جمع نمودن آن دو، ارسطو نتیجه می‌گیرد که بهترین نوع حکومت آن است که حکومت از آن افراد با فضیلت باشد؛ حکومتی که تمام شهروندان بایستی این خصوصیت را داشته باشند تا بتواند به نوبت فرمان براند و فرمان ببرد. آن‌که بخواهد درست فرمان دهد، باید نخست فرمانبرداری را درست بداند (همان: ۲۱۴). شهروندی که چنین فضیلتی نداشته باشد، باید از شهروندی محروم شود (دیویدراس، ۱۳۷۰: ۳۸۵). تمام آنچه گفته شد، به این معنا نیست که پس ملاک و معیار، خواست توده مردم باشد. واگذاری مناصب به توده مردم (که عاری از ثروت و فضیلت هستند) کاری خطرناک است؛ زیرا نادانی و بی‌انصافی آن‌ها سبب بیدادگری می‌شود و از سوی دیگر، محروم نمودن آنان از حکومت نیز مخاطره‌آمیز است؛ چون باعث افزایش دشمنان حکومت می‌شود. پس تنها راه چاره آن است که توده مردم را در کارهای مشورتی و دادرسی شرکت داد بی آن‌که خود به برای اشغال مناصب مجاز باشند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

بنیاد اندیشه

در همان زمان، تبیین بهتری از طبیعت‌گرایی نیز ارائه شد که با ارزش‌های عصر مدرن قرابت بیشتری دارد. در مکتب رواقی بر اصل انسان بودن در حقوق شهروندی تأکید شد. این اصل برون‌دادهای منطقی خود را چنین نشان داد که این برون‌دادها در شهروندی بسیار مهم‌اند. طبیعت انسانی مشترک میان همه انسان‌ها است و همه در پی فضیلت می‌باشند. دنیا برای همه حکم یک شهر را دارد. ایده جهان وطنی از سوی رواقیان ابتدا برای حکما در نظر گرفته شده بود و متفکران متأخر این مکتب، این ایده را به کل انسان‌ها تعمیم دادند (بری، ۱۳۸۷: ۱۰۴).

۲. ارزیابی دیدگاه حقوق شهروندی مبتنی بر حقوق طبیعی

بررسی‌های انجام‌شده درباره طبیعت‌گرایی نشان می‌دهد که سرآغاز این نظریه‌ها در فلسفه یونان به فیثاغورث برمی‌گردد. او در کیهان‌شناسی اعتقاد داشت که در جهان نظم طبیعی مبتنی بر قواعد ریاضی و هندسی وجود دارد. پس از او، نظریه‌های مربوط به طبیعت‌گرایی از تشمت و پراکندگی برخوردارند

و می‌توان آن را در سه دسته طبقه‌بندی نمود: نخست کسانی که قائل به موجود منحاز و مستقل در ماورای طبیعت هستند و انطباق طبیعت بر آن موجودات ماورایی را قانون طبیعی می‌دانند. نظریه مثل افلاطونی و وجود واقعی کلی و صور در عالم ماوراء، از این دسته نظریه‌ها است. نظریه رواقیون متقدم نیز که تطابق طبیعت با زئوس را قانون طبیعی می‌دانستند، از همین طیف می‌باشد. دسته دوم کسانی‌اند که اعتقاد به چنین وجوداتی ندارند؛ ولی معتقدند که تطابق مرحله به مرحله حیث قوه به فعل و یا صورت به ماده، همان نظام قانونی طبیعت است و در این طیف به نوعی حلول ماوراء در درون طبیعت مورد نظر می‌باشد. نظریه طبیعی ارسطو متعلق به همین سنخ از نظریه‌ها است. طیف سوم مربوط به کسانی است که برای خود جهان، جان قائلند و سخن از جان جهان به میان می‌آورند و یا این‌که خود جهان را دارای حیات می‌دانند. این دسته به انداموارگی جهان اعتقاد دارند. وجه اشتراک این نظریات طبیعت‌گرا در این است که در چارچوب کلی در نهایت به محرک اول و یا محرک غیر متحرک و یا جان جهان می‌رسند و همین امر نقش فاعل و غایت را در این نظریه‌ها برجسته می‌نماید. پذیرش برخی از این نظریه‌ها، ولو با پاره‌ای از تفسیرهای اندک، در ادیان ابراهیمی نیز ریشه در همین عنصر برقراری ارتباط میان طبیعت و ماوراء است. بر این اساس است که برخی فلاسفه یهودی، مسیحی و مسلمان نیز چنین برداشتهایی از فلسفه یونانی را پذیرفته‌اند (نصر، ۱۳۸۹: ۱۰۶-۱۲۵).

طبیعت‌گرایی کلاسیک فاقد معیار مشخص در طبیعی‌بودن و نبودن است. می‌توان برخی از امور کلی را از جهت طبیعی‌بودن و نبودن تشخیص داد؛ اما هرچه مسائل دقیق‌تر شود، تمایز میان امر طبیعی و غیر طبیعی دشوارتر می‌شود. بسیاری از اموری که در گذشته طبیعی پنداشته می‌شدند، امروزه چنین نیستند؛ بلکه فیلسوف، مقتضیات، فرهنگ و آداب اجتماعی جامعه خویش را به‌عنوان امر طبیعی مدلل نموده است. نگاه بسته و تبعیض‌آمیز ارسطو از طبیعت‌گرایی یکی از نقاط ضعف جدی آن است. البته این‌گونه تجویزها از سوی ارسطو سبب شده که برخی از نویسندگان به وی ایراد بگیرند که ارسطو به جامعه و سیاست از منظر فرمانروایان و دولت‌مردان نگریسته است نه از منظر شهروندان عادی (Mulgan, 1997: 33).

بنیاد اندیشه

تاسی ۱۳۹۴

ارسطو در تمایز حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان چنین می‌نویسد: «طبیعت خود میان آدمیانی که از یک نژادند، این امتیاز را پدید آورده و آنان را به دو گروه جوان و پیر بخش کرده است. پیران را فرمانروایی و جوانان را فرمانبرداری سزاست. هیچ‌کس فرمان‌برداری از پیران را بر خود ننگ نمی‌شمرد و خود را از ایشان برتر نمی‌داند؛ به‌ویژه اگر امیدوار باشد که با رسیدن به سن، ایشان دارای همان مزایا خواهد شد.» (ارسطو: ۴۱۲) و حال آن‌که آنچه ارسطو گفته است، ربطی به قانون طبیعت ندارد و این همان سنت رایج در گذشته است که بزرگان و سالمندان احترام زیادی قائل بودند. بسیاری از نقدهایی

که به مدل شهروندی ارسطو وارد است، نیز به همین اشتباهات او میان نظرات خود و قوانین طبیعت می‌باشد. آنچه او دربارهٔ برده‌ها و زنان می‌نویسد و آنان را فاقد قوهٔ تفکر (لوگوس) می‌داند، مطمئناً امروزه بر همه روشن است که ربطی به قوانین طبیعی اگر هم وجود داشته باشد، ندارد.

بررسی برخی از محققان نشان می‌دهد که ایدهٔ قانون طبیعی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی و یهودی نبوده و دانش فقه در تمدن اسلامی جای آن را پر کرده است (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۲). به نظر اشتراوس، علت این تفاوت در آن است که در اسلام و یهود فلسفه با دین آمیخته نگردید و دین خود دانشی چون فقه داشت؛ در حالی که در فلسفهٔ مسیحی فلسفه بخشی از دین گردید؛ از این رو، مسلمانان، جمهوری و قوانین افلاطون را ترجمه کرده و بدان پرداختند و مسیحیت، سیاست ارسطو را (همان: ۷۰). می‌شود از این تفکیک چنین استنباط نمود که علت توسل به آموزهٔ قانون طبیعی فقدان منابع شناخت بوده است و چون در فلسفهٔ اسلامی، فقه در چنین جایگاهی قرار داشته است، مسلمانان همانند فیلسوفان باستان و عصر میانه، مجبور نبوده‌اند که به آموزهٔ قانون طبیعت متوسل شوند. فارابی در رد ابتنای عدالت بر طبیعت به معنای پذیرش آنچه سرشت موجودات اقتضا می‌کند، معتقد است که چنین نگاهی سرانجام به خودخواهی و خودنمایی انسان منجر می‌شود و نمی‌تواند در مدینهٔ فاضله مقبول باشد. عدالت بایستی بر فضیلت مبتنی باشد نه بر قانون طبیعی (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۵۳-۱۵۸).

با عدم اثبات ایدهٔ قانون طبیعی، تمام ارزش‌های گنج‌انیده شده در درون آن، چون مشارکت و اعتدال، نیز مورد پرسش قرار می‌گیرد. افزون بر آن که اصل اعتدال نیز ماهیت هنجاری ندارد و بیرون از حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی قرار می‌گیرد و از ماهیت جامعه‌شناختی برخوردار می‌شود. این اصل صرفاً با رویکرد جامعه‌شناختی و کاربرد آن در سیاست عملی توجیه شده است.

۳. قرارداد و شهروندی در فلسفهٔ سیاسی مدرن

رویکرد دیگری که در عصر مدرن مورد توجه واقع شد، رویکرد قراردادگرایی در مبنای حقوق متقابل دولت و مردم است. در عصر مدرن که غلبه و پیروزی بر طبیعت به‌عنوان هدف درآمد، چنین نگاهی نسبت به طبیعت شکل گرفت: «پیامد مفهوم پیروزی بر طبیعت این است که طبیعت دشمن و یا هرج و مرجی است که باید به زیر مهمیز نظم آدمی کشیده شود. هر آنچه خوب است، به دلیل نیروی کار بشر است نه هدیهٔ طبیعت: طبیعت تنها مواد اولیهٔ تقریباً بی‌ارزش را ارائه می‌دهد. بر این اساس، جامعهٔ سیاسی به هیچ‌وجه طبیعی نیست و دولت محصول قرارداد و میثاق است.» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۴۸).

در میان اصحاب قرارداد اجتماعی، هابز و لاک میان طبیعت و قرارداد تخلفی نمی‌دیدند و

می‌کوشیدند با سازوکار قرارداد اجتماعی، از نظم سیاسی و حقوق طبیعی انسان صیانت کنند؛ اما آنچه آن دو معتقد بودند، با درک قانون طبیعی در فلسفه کلاسیک کاملاً متمایز بود. روسو طبیعت و سرشت را به‌عنوان منبع ارزش و حق قبول نداشت. او معتقد بود که سرشت آدمی گذشته‌اوست که نمی‌تواند راهنمای آینده باشد: «تنها راهنمای آینده بشر در مورد آنچه که انسان باید انجام دهد یا خواهان آن باشد، صرفاً عقل آدمی است. عقل جای طبیعت را می‌گیرد و این معنای همان سخنی است که گفته می‌شود باید‌ها هیچ پایه و اساسی در واقعیت‌ها ندارند.» (همان: ۱۵۴).

پیشرفت سیر تفکر فلسفی غرب به‌گونه‌ای بود که روز به روز حقوق از بنیان‌های طبیعی و الهی خود جدا شد. پرسش‌هایی از بنیان حقوق و تعهدات فرد به وجود آمد که روش فکری و فلسفی غرب معاصر نمی‌توانست بدان پاسخ‌گو باشد و از طرفی به این ناتوانی نیز نمی‌خواست اعتراف نماید. نتیجه آن شد که سرانجام تفکر غالب به این جمع‌بندی رسید که چنین بنیان‌های طبیعی و الهی وجود ندارد. شاید پژوهش‌های انجام‌شده توسط دیوید هیوم راه را برای فروپاشی بنیان‌های حقوق و قانون از پایگاه طبیعی و فرازمینی آن فراهم نموده و اساس حقوق و قوانین اجتماعی را بر مدار احساسات، علایق و خواسته‌های فردی شهروند قرار داد؛ نظریه‌ای که نقش تعیین‌کننده در ایده قرارداد دارد. این نظریه در دهه‌های بعد علی‌الخصوص با اقبال و سیع لیبرال‌ها مواجه شد و امروزه در شهروندی چنین نگاهی در میان فیلسوفان سیاسی غالب می‌باشد.

برخی از محققان به درستی به این نکته تأکید نموده‌اند که دیوید هیوم در فلسفه سیاست و اخلاق بیش از آنچه پدید آورد، نابود کرد. او شرح سنتی از قانون طبیعی را رد نمود و به جای آن ایده میثاق‌ها بر پایه تجربه مشترک بشر را قرار داد. از نظر او، ضوابط اخلاقی ازلی و قوانین طبیعت که انسان بتواند با استفاده از عقل خود به کشف آن قوانین بپردازد، و این قوانین به هنگام تأمل انسان در سرشت خود-آن‌گونه که خدا آفریده است- کشف گردد، وجود ندارد. فقط میثاق‌ها وجود دارند که انسان آن‌ها را درمی‌یابد؛ چون تجربه به او می‌آموزد که به نفع اوست چنین کند. پس از آن انسان کم‌کم رعایت کردن و رعایت نکردن این میثاق‌ها را تأیید و تقبیح می‌کند و این تأیید و تقبیح در احساسات انسان اثر می‌کند. خصلت اخلاقی این میثاق‌ها نه در منفعت آن‌ها است؛ بلکه در ماهیت احساسی است که انسان‌ها نسبت به آن دارند (پلامناتر، ۱۳۷۸، ۱: ۵۹۴-۵۹۶).

هیوم در رابطه با نقش عقل در تبیین اصول اخلاقی، نظریه عقل به‌عنوان «برده امیال» را ارائه نمود که می‌تواند به‌عنوان تأییدی برای احساسات‌گرایی غیر عقلانی فهمیده شود. نقش عقل انتقادی در

1. Slave to passions.

دیدگاه او عبارت از تحقق بخشی واقعیت‌های یک وضعیت به دست آمده، ایجاد تمایزات و غلبه بر طغیان احساسات و همتراز نمودن عقل با احساسات طبیعی است. سودمندی همان منفعت انسانی است که در قبال خودخواهی قرار می‌گیرد. عدالت و اصول اخلاقی ناشی از همین امیال طبیعی است. همین دیدگاه هیوم بود که بدین شکل یک چارچوب فکری برای اندیشمندان اوایل عصر روشنگری به وجود آورد (Hoy, 2000: 26).

به این ترتیب، از نظر هیوم امیال طبیعی وجود دارد نه آن‌که قوانین طبیعی وجود داشته باشد. کمک به شخص بینوا ریشه در میل طبیعی انسان دارد که از ناخوشی کسی ناخوشنود می‌شود؛ اما ارزش‌های اخلاقی چون عدالت، ارزش‌های طبیعی نیستند؛ بلکه مصنوعی‌اند. دو دسته از فضایل وجود دارد: فضایل طبیعی و فضایل مصنوعی. فرق آن دو در این است که خیر حاصل از فضایل طبیعی از خود عمل نتیجه می‌شود، مثل کمک به بینوا؛ در حالی که خیر حاصل از فضیلت مصنوعی، چون عدالت، ممکن است مغایر با خیر شخصی باشد. فضیلت‌های مصنوعی به سادگی و روانی فضیلت‌های طبیعی قابل استخراج نیستند؛ بلکه ریشه در خود دوستی همراه با تفکر و تأمل دقیق دارد (پلامانز، ۱۳۷۸، ۱: ۶۰۰-۶۰۲).

از منظر هیوم، اصالت با احساسات است و عقل نقش فرعی و ثانوی دارد. کار عقل صرفاً محاسبه و ترجیح میان دو یا چند چیز است؛ اما اصل وجود یک موضوعی است که صرفاً از طریق تجربه حاصل می‌شود. هیچ استدلال اثبات‌کننده‌ای وجود ندارد که بتواند نمونه‌هایی را که ما تجربه نکرده‌ایم، از آنچه که تجربه کرده‌ایم، اثبات نماید. علوم تجربی چنین نیست که یک علم اثبات‌گرایی باشد که در آن قوانین ثابت و از خطا مصون باشد (Hoy, 2000: 27). عقل صرفاً خادم امیال است و باید چنین باشد. غیر از همین احساسات و امیال هیچ مقام دیگری نیست که عقل به او خدمت نماید. هیوم در آخر به این نتیجه می‌رسد که انسان‌ها آنچه را به نفع خود می‌پندارند، به آن عمل می‌کنند و ممکن است برای رسیدن به منفعت خود از برخی از امیال خود چشم‌پوشی کنند (Ibid: 28). این نگاه هیوم پس از وی از اقبال زیادی برخوردار شد؛ چنان‌که برخی از صاحب‌نظران معتقدند که ریشه همه فلسفه‌های مدرن موجود در آمریکا و انگلیس چون عمل‌گرایی، واقع‌گرایی، رفتارگرایی و ... به هیوم برمی‌گردد (ژیلسون، ۱۳۶۳: ۲۶۹).

از کسان دیگر که به حقوق طبیعی انتقاد می‌کرد و آن را قبول نداشت، جرمی بنتام بود. او معتقد بود که حقوقی بیرون از دولت وجود ندارد. از نظر بنتام، اگر حقوق فردی به بیشینه کردن لذت و کمینه نمودن رنج بینجامد، مورد قبول است و چنین حقوقی بایستی محافظت شود و در غیر این صورت چنین حقوقی باید لغو شود (فریدن، ۱۳۸۲: ۲۶).

بر اساس آنچه مرقوم شد، می‌توان اظهار نمود که طبیعت که در کانون فلسفه کلاسیک قرار داشت، از مقام و موقعیت خود تنزل نمود و در فلسفه سیاسی مدرن این جایگاه تقریباً به قرارداد تعلق گرفت. در قرارداد دو سنخ از بحث‌ها وجود دارد: یکی از بحث‌های معرفت‌شناسانه و ارزشی که منکر ارزش‌های جهان‌شمول است و دیگر قرارداد اجتماعی مربوط به ایجاد جامعه مدنی که شهروندی نیز ذیل آن قرار می‌گیرد و اصحاب قرارداد اجتماعی مباحث خود را حول محور دوم سازمان‌دهی نموده‌اند. سیر تفکر در فلسفه غرب بدین‌گونه بود که غرب ابتدا به دومی رسید و با عمق‌یافتن پدیده تجدد، روشنگری و در نهایت پست‌مدرنیسم، این اعتقاد نیرومند شد که ارزش‌های حقیقی و جهان‌شمول نیز وجود ندارد؛ آنچه هست، محصول سلايق و علايق افراد است و بسیاری از این ارزش‌ها در هر جامعه به نحوی به قرارداد مستقیم و یا غیر مستقیم برمی‌گردد.

نظریه قرارداد به‌طور جدی از سوی لیبرالیسم مطرح شده است. لیبرال‌ها بر قرارداد اجتماعی به‌عنوان منبع و مبنای شهروندی می‌نگرند. از این منظر، شهروندی ریشه در طبیعت انسانی ندارد تا با اختلاف و تفاوت طبیعی انسان‌ها حقوق و تعهدات متقابل آنان نیز متفاوت باشد؛ بلکه شهروندی ریشه در قرارداد اجتماعی دارد که مردم در پذیرش حاکمیت سیاسی وضعیت برابر دارند و این برابری در پذیرش سلطه است که در شهروندی اثر مستقیم از خود به جا می‌گذارد.

نظریه شهروندی از نوع جدید آن برخلاف عقیده یونانی که در آن شهروندی به‌صورت انداموار از درون یک اجتماع رشد می‌کرد و در قالب آن دشمن شهروندی چیز جز «دیگری» دون مرتبه در پشت دیارهای شهر نبود، شهروندی را به‌صورت تأکید بر افراد در برابر قدرت خودکامه دولت تعریف می‌نماید. این نظریه همزمان این انگاره را که کس جزء از یک خانواده بوده و در آن قدرت حاکم پدر است، رد می‌کند. به این ترتیب، این نظریه برخلاف سلسله‌مراتب اقتدار و توجیهی که به‌صورت طبیعی مسلم فرض می‌شد، تنها بر سلسله‌مراتب اقتدار و توجیهی تأکید دارد که بر خواست اجتماعی مبتنی باشد. این جریان در نهایت به حمایت از درک متعارف مردم در برابر همه‌خبرگان منتهی می‌شود (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۱۱۵-۱۱۶). شهروندی در نظریه‌ای که ذیل فلسفه سیاسی لیبرالیسم قرار می‌گیرد، به متابعت از این فلسفه سیاسی به فرد و فردیت توجه ویژه دارد (Collins, 2006: 6).

معرفت‌شناسی و درک خاصی که لیبرال‌ها از شناخت و انسان دارند، آنان را به این سو جهت داد که سعادت مطلق، جامع و جهان‌شمول وجود ندارد و در نبود چنین سعادت جامع و مطلق، سعادت کاملاً امری شخصی است. این افراد هستند که سعادت خود را تعریف می‌کنند، بدون آن‌که آنچه را سعادت می‌دانند به کل جامعه تسری دهند. تحت تأثیر روشنفکری مدرن - مثل روسو، منتسکیو، هیوم و برک - ایده خیر / سعادت انسانی به یک رهیافت کاملاً تاریخی از وجود بشر تسلیم شد که بر اساس

آن طبیعت بشر نه یک امر ثابت و پایدار بلکه یک امر شدیداً تاریخی و متأثر از زمان و رویدادها در نظر گرفته شد و به طور کلی خود طبیعت بشر به عنوان یک افسانه سودمند و مفهوم‌ساز برای ایده دولت لیبرالی عنوان شد (Ibid: 9).

قراردادگرایان لیبرال معتقدند که صحبت نمودن از انسان خوب و بد نادرست است؛ چون معیار مطلقی از خوبی و بدی وجود ندارد تا بتوان بر اساس آن انسان‌ها را محک زد. در نبود چنین معیارهای مطلقی از فضیلت در جامعه بشری، شهروندی می‌تواند با قرارداد در یک جامعه، حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم را سامان دهد. بر این اساس، از شهروند خوب و بد می‌توان صحبت نمود و معیار این داوری و ارزیابی همان مؤلفه‌هایی است که در قرارداد اجتماعی میان شهروندان به توافق درآمده است (Ibid: 28). از این منظر، مقوله شهروندی به نوعی از ماهیت سیال و تاریخی برخوردار بوده که متناسب با وضعیت ایدئولوژی‌های حاکم و چارچوب‌های کلان سیاسی و اکاوی و بازسازی شده است. این سیالیت آن باعث می‌شود که بیش‌تر محل بحث و بررسی جامعه‌شناسان قرار گیرد تا فیلسوفان سیاسی. نظریه‌های مارکس، وبر، دورکیم، پارسونز و ... در ذیل همین نگاه جامعه‌شناختی به مقوله شهروندی قرار می‌گیرد.

لیبرال‌ها برای به کرسی نشاندن ادعای خود از شواهد تاریخی نیز استفاده می‌نمایند. آنان معتقدند که یکی از دلایل عمده استبداد و دیکتاتوری جباران و مستبدان، اصل تأمین سعادت بوده است. طواغیت و ستمگران در هر زمانی، سیاست‌های خصمانه و استبدادی خود علیه ملت‌های‌شان را با تمسک به تأمین سعادت مردم توجیه کرده‌اند. بر این اساس معتقدند که دولت باید بی‌طرف باشد و همگان را آزاد بگذارد تا خود شهروند آزادانه برای خود سعادت‌تی ترسیم نموده و به سوی تأمین آن حرکت کنند. آنان با اولویت‌بخشیدن به اصل بی‌طرفی در تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری دولت، بر این باورند که سیاست‌پیگیر سعادت همگانی، به پیش‌داوری و عدم تساهل می‌انجامد. تلاش جهت اعمال سیاست‌های مربوط به خیر همگانی زمینه‌ساز شکل‌گیری حکومت‌های اقتدارگرا، تمامیت‌خواه و غیر دموکراتیک می‌شود؛ از این رو، بایستی دولت نسبت به خیر همگانی بی‌طرف باشد تا بتواند از حقوق شهروندان صیانت نماید (براتعلی پور، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

بر این اساس، لیبرال‌ها نتیجه می‌گیرند که غایت شهروندی رضایت است، نه سعادت؛ چون رضایت امری دست‌یافتنی است و سعادت دست‌یافتنی نیست. شهروندی باید به گونه‌ای حقوق و تعهدات جامعه و مردم را سازمان‌دهی نماید که رضایت شهروند را تأمین نماید. سعادت کاملاً امری شخصی است و این افراد هستند که سعادت خود را تعریف می‌نمایند بدون آن‌که آنچه را سعادت می‌دانند، به کل جامعه تسری دهند (Hayek, 1998, 2: 31-33). پیامد چنین نگاهی آن است که ارزش بنیادین در

شهروندی که می‌خواهد رضایت شهروندانش را تأمین نماید، اصل آزادی است. با آزادی است که هرکسی برای خود غایت و هدفی را تأمین می‌کند، بدون آن‌که به کس دیگری این هدف و غایت را تحمیل نماید. به این ترتیب، آزادی، تأمین‌کنندهٔ سعادت شهروندان است که به تعداد شهروندان سعادت می‌تواند متعدد باشد.

به نظر می‌رسد در لیبرالیسم آزادی از آن جهت اصل برتر است که اصل لذت در حیات انسان، اصالت ذاتی و انحصاری دارد و همهٔ اصول به نحوی به اصل حیات برمی‌گردد؛ از این رو، با تنوع و تکثیربخشیدن به انواع و اقسام از تنوعات به رسمیت شناخته شود تا افراد بیش‌تری بتوانند از زندگی‌شان لذت ببرند. قرائت لذت‌گرایانه از هنجارها و ارزش‌های بنیادین، قرائتی است که نخستین بار توسط جرمی بنتام ارائه شد و سپس جان استوارت میل به آن اصلاحاتی افزود و در نهایت راولز فایده و لذت را به عدالت تبدیل نمود. البته در عدالت راولز نیز لذت و فایده جایگاه ویژه‌ای دارد که با دو قید همراه است: یکی این‌که فایده نباید آزادی‌های بنیادین را تحت‌الشعاع خود قرار دهد و دیگر این‌که وضعیت به‌گونه‌ای باشد که در نتیجهٔ آن امکانات بهتری به اقشار ضعیف جامعه فراهم شود.

در فایده‌گرایی تقدم با غایت است و خود فایده به‌عنوان یک خیر و غایت، وظیفه را تعیین می‌نماید؛ در حالی که راولز برعکس آن نظر دارد و از حقوق شهروندان مفهوم وظیفه را استخراج می‌کند. از منظر راولز، حق غیر از خیر و مستقل از آن است. از نظر او، ضعف فایده‌گرایی در این نیست که میان حق و خیر رابطه برقرار کرده است؛ بلکه مشکل در ارائهٔ تفسیر وارونه از این رابطه است. آنان خیر را به‌طور مستقل و انتزاعی تعریف می‌کنند، سپس مفهوم حق را بر آن مترتب می‌سازند. این در حالی است که اگر خود را بر این هدف مقدم بدانیم، این ما هستیم که از میان هدف‌های ممکن دست به‌گزینش زده و راه خود را به سوی زندگی نیک و مفاهیم خیر هموار می‌سازیم. در نبود غایت‌های این‌چنینی چگونه می‌توان زندگی بسامان و معناداری را تعریف نمود. لیبرالیسم وظیفه‌گرا، وظیفهٔ معنابخشی را به خود شخص واگذار می‌کند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۴).

بنیاد اندیشه

به این ترتیب، پیامد فلسفی دیدگاه قراردادگرا است که رابطه میان شهروندی و ناسیونالیسم و یا ملیت را به وجود می‌آورد و شهروندی معطوف به یک ملت خاص می‌شود. استدلالی که رابطه میان شهروندی مبتنی بر قرارداد و ناسیونالیسم را فراهم می‌نماید، چنین است: هرگاه میان خود و دیگری تفاوت قائل شویم (چون حقوق جهان‌شمولی وجود ندارد) و خود را متعلق به یک پیوستگی زمانی بدانیم، هویت شکل می‌گیرد که همان ملیت و ناسیونالیسم است. هر در معتقد بود که ماهیت بشر را نمی‌توان بیرون از زمینهٔ فرهنگی خاص آن فهمید. هر تجربهٔ فرهنگی متفاوت ذاتاً ارزشمند است و «هر ملت خوشبختی خاص خود را دارد» و «ماهیت انسان ظرفی حاوی سعادت مطلق، تغییرناپذیر (ابدی)

و مستقل نیست؛ بلکه همانند خاکی انعطاف‌پذیر است که تحت شرایط و ضرورت‌های متفاوت، اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد.» (بری، ۱۳۸۷: ۱۱۴). او در جای دیگری می‌نویسد: «هیچ انسانی، هیچ کشوری، هیچ مردمی، هیچ تاریخی و هیچ دولتی شبیه دیگری نیست. در نتیجه حقیقت، زیبایی و خیر در آن‌ها به هیچ‌وجه شبیه هم نیستند.» (همان: ۱۱۵). با چنین نگاهی است که بحث از ملیت در فلسفه سیاسی تحت عنوان «نظریه‌های زمینه‌گرا»^۱، جایگاه خود را می‌یابد و ناسیونالیسم و ملیت‌گرایی به‌عنوان تهداب و بنیان شهروندی مورد توجه قرار گرفته و با قرارداد اجتماعی به‌عنوان هویت ارتباط برقرار می‌نماید. از این نظر، کسانی چون برک معتقدند که قرارداد اجتماعی به ایجاد هویت مشترک جامعه کمک می‌کند و نباید به‌عنوان قرارداد شراکت در تجارت که برای سود اندک صورت گرفته و با رضایت شرکا قابل فسخ می‌باشد، یکی دانسته شود (همان: ۱۱۹). پیوند این نگاه نسبی‌گرا با ناسیونالیسم در جملات ذیل به خوبی نشان داده شده است:

«جوزف دی مایستر»^۲ با مراجعه به قانون اساسی ۱۷۹۵ فرانسه، اظهار می‌دارد که این قانون برای انسان ساخته شده بود؛ اما اکنون هیچ چیزی تحت عنوان انسان در دنیا وجود ندارد. من در طول زندگی انسان فرانسوی، ایتالیایی، روسی و... را دیده‌ام و به لطف متسکیو حتی می‌دانم که انسان ایرانی وجود دارد؛ اما باید بگویم به‌عنوان انسان من هرگز با انسان برخورد نداشته‌ام (بری، ۱۳۸۷: ۱۱۹).

به این ترتیب، مدل‌های مدرن شهروندی با ملیت و ناسیونالیسم گره خورده‌اند و کسانی چون دیوید میلر بر این عقیده‌اند که شهروندی بدون ملیت ایده پوچ است (فالکس، ۱۳۸۱: ۹۶). ارتباط ملیت و سرزمین در شهروندی برای جامعه‌شناسان بحث‌هایی را پُرانگیخته است که با فرایند جهانی شدن، وسعت روزافزون ارتباطات فراملی، گسترش شبکه‌های جهانی، افزایش قابل توجه نهادهای بین‌المللی، روند افزایش مهاجرت و ... در معیارهایی چون ملیت و سرزمین بحران به وجود آورده و طیفی از نظریه‌های جامعه‌شناختی در پاسخ به این بحران ارائه شده‌اند.

۴. نقد و بررسی شهروندی مبتنی بر قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی به‌عنوان خاستگاه حقوق و مبنای شهروندی، با دو طیفی از انتقادات مواجه می‌باشد. برخی از این انتقادات مربوط به تأثیرات و پیامدهای منفی این رویکرد است. فضیلت‌گرایان جدیدی چون مک ایتتایر و تایلور، از همین زاویه با لیبرال‌ها مخالفت می‌نمایند. آنان نگران گسست

1. Contextualist.

2. Joseph de Maister.

فرهنگی و سیاسی جامعه از طریق مسلط شدن این رویکرد هستند و ناملايمات جهانی چون استعمار، خشونت‌های فزاینده، آلودگی محیط‌زیست و ... را از پیامدهای مخرب این سنت فلسفی در عرصه سیاست و جامعه می‌دانند.

اما نقدهای عمیق‌تری نیز بر این نظریه وارد شده است؛ برخی از این انتقادات مبنای معرفت‌شناختی لیبرالیسم را هدف قرار می‌دهند. این ایده که حقیقتی وجود ندارد، در کانون انتقادات بر این نظریه قرار می‌گیرد:

ما فلسفه مدرن را در حالی می‌بینیم که از ادعای حقیقت قابل اثبات کناره‌گیری می‌کند و به سوی اشکال خود زندگی‌نامه‌نویسی فکری سقوط می‌کند یا با استخدام درآمدن برای علم مدرن به سوی روش‌شناسی سوق می‌یابد. ما هر روزه مشاهده می‌کنیم که مردم تا آن‌جا در تحقیر نام فلسفه پیش می‌روند که مانند هیتلر از فیلسوفان به‌عنوان شیادان بی‌نزاکت نام می‌برند. این کاربرد تاسف‌آور اتفاق نیست. این مسئله همانا پیامد ضروری تمایز میان علم و فلسفه است؛ تمایزی که مسلماً سرانجام منجر به جدایی فلسفه از علم می‌شود (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۵۸).

تأکید لیبرالیسم بر فردیت و حداکثرسازی آزادی فرد از دیگر محورهای نقد بر لیبرالیسم است. از این منظر، نگاه لیبرالیسم سبب می‌شود که در شهروندی صرفاً بر حقوق تأکید شود و مسئولیت‌های شهروند مورد غفلت قرار گیرد. همین امر سبب شده است که برخی از متفکران به این نتیجه برسند که لیبرالیسم در آغاز مبارزه برای کسب حقوق شهروندی و گسترش آن مناسب بوده است؛ ولی هم‌اکنون خود به تهدیدی علیه شهروندی مبدل شده است (فالکس، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

۵. دیدگاه ترکیبی؛ قانون طبیعی و حقوق قراردادی

در بازسازی از فلسفه حقوق شهروندی، با محوریت رهیافت تاریخی، می‌توان یک رویکرد ترکیبی ارائه نمود. طبیعت‌گرایی با این حسن همراه است که با محور قراردادن طبیعت انسان، حقوق جهان‌شمول و عام استخراج می‌نماید. این «عام‌گرایی»، پیوند نزدیکی میان حقوق شهروندی و حقوق بشر برقرار می‌نماید. از سوی دیگر، ابهام‌بودن حقوق طبیعی از جایگاه آن به‌عنوان حق کاهش می‌دهد و این نقیصه با قرارداد اجتماعی برطرف می‌شود. بر این اساس، حقوق شهروندی ریشه در طبع مشترک انسانی دارد؛ ولی از آن‌جا الزام‌آور است که به نوعی به قرارداد اجتماعی میان شهروندان نیز برمی‌گردد. شاید این ترکیب فاصله میان سعادت و رضایت را نیز نزدیک نماید و جلو استبداد سیاسی را نیز سد نماید که با سوء استفاده از مفهوم سعادت صورت گرفته است.

از منظر برخی از پژوهش‌گران، هابز نخستین کسی بود که درک جدیدی از حق طبیعی ارائه داد. پیش از هابز، بیش‌تر واژه معمول قانون طبیعی بود. هرچند واژه حق و یا حقوق طبیعی نیز از اوائل رنسانس به ندرت مورد استفاده بوده است؛ اما هابز تحلیل جدیدی از حق طبیعی را جاگزین قانون طبیعی نمود و بر این نکته تأکید نمود که حق طبیعی انسان آزادی است (فریدن، ۱۳۸۲: ۱۷). این فراز از نوشته هابز مورد توجه این دسته پژوهش‌گران قرار گرفته است: «حق طبیعی یا ذاتی... همانا آزادی است که هر انسان دارد تا قدرت خود را آن‌چنان که خودش بخواهد، برای حفظ طبیعت یا ذات خود یعنی به عبارت دیگر برای حفظ زندگی خود به کار برد و بنا بر این شامل انجام هر کاری است که طبق قضاوت و منطق خودش متقاعد شود که مناسب‌ترین وسیله نیل به آن هدف است.» (همان: ۱۸). جان لاک نیز نظریه حقوق طبیعی را قبول داشت و معتقد بود که در نظام طبیعت همه انسان‌ها به‌طور یکسان عقلانی، دارای صلاحیت عمل و خلاقیت‌اند که این استعداد و صلاحیت آزادی برای عمل، به انسان اجازه‌گزینه می‌دهد. او حقوق طبیعی را برگرفته از قانون طبیعت می‌دانست؛ اما هابز آن را فطری و ذاتی بشر عنوان می‌نمود (فریدن، همان: ۲۱).

نتیجه‌گیری

در مجموع، در رابطه شهروندی با طبیعت و قرارداد سه مرحله را می‌شود از هم تفکیک نمود: مرحله نخست، گفتمان طبیعت و حکومت قانون طبیعی است که در این زمان شهروندی با ارزش‌های درونی خود، طبیعی دانسته می‌شود. فلسفه سیاسی کلاسیک چنین برداشتی از شهروندی ارائه می‌دهد. در ابتدای عصر مدرن که حاکمیت قانون طبیعی پذیرفته بود و کم‌کم به جای آن حقوق طبیعی رایج شد، چنین تصور می‌شد که حقوق و تعهدات شهروندی ارزش‌های طبیعی و ذاتی هستند؛ اما خود شهروندی ماهیت قراردادی دارد که برای صیانت و محافظت از حقوق شهروندی ایجاد شده است. اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر و شهروند فرانسه و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر از چنین زبانی برخوردار است و طبیعی بودن و ذاتی بودن این‌گونه حقوق هنوز هم در نزد عامه مردم و شهروندان به نوعی پذیرفته شده است. بسیاری از انقلاب‌های مدرن نیز با همین نگاه به وقوع پیوسته‌اند. در این نگاه، خود شهروندی قراردادی است که توسط افراد ساکن در یک کشور - حال بر اساس اقامت یا بر اساس نژاد - برای محافظت از حقوق طبیعی افراد در مقابله با سلطه استبدادی دولت به انجام می‌رسد؛ اما در همین زمان، بنیان‌های الهی و ماورایی حقوق طبیعی از میان برداشته شد و طبیعت کلاً به امور مادی محصور شد. مرحله سوم، فرایندی است که در آن هم شهروندی و هم ارزش‌های درون آن از ماهیت قراردادی برخوردار می‌شود. در این مرحله که با هیوم آغاز شد و با پست‌مدرنیسم به اوج رسید

و به نوعی بسیاری از فلاسفه از این رویکرد متأثر هستند، چنین پنداشته می‌شود که شهروندی کلاً ماهیت جعلی و قراردادی دارد و نه تنها حقوق طبیعی شهروند که هیچ‌گونه ارزش جامع و مطلق و جهان‌شمول وجود ندارد. در نهایت، مرحله ترکیبی است که قوانین طبیعی به‌عنوان ارزش‌های مشترک مورد توجه قرار می‌گیرد و الزام‌آوری آن مبتنی بر رضایت شهروند با قرارداد اجتماعی صورت می‌گیرد.

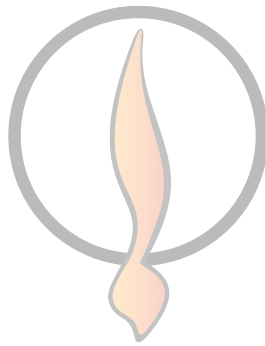
منابع

۱. ارسطو طالیس (۱۳۶۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ارسطو (۱۳۷۰)، اصول حکومت آتن، ترجمه و تحشیه از باستانی پاریزی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
۳. ارسطو (۱۳۹۰)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۴. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
۵. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۶. اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، روش‌شناسی فلسفه سیاسی میانه، مجموعه مقالات جامعه‌شناسی و فلسفه سیاسی، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. باریبه، موریس (۱۳۸۴)، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا.
۸. براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۳)، شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
۹. بری، کریستوفر (۱۳۸۷)، ماهیت بشر، ترجمه محمد توانا، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. پلانناتز، جان (۱۳۷۸)، انسان و جامعه (نظریه سیاسی و اجتماعی از ماکیاولی تا مارکس)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، انتشارات روزنه.
۱۱. جونز، پیتر (۱۳۸۶)، حقوق، ترجمه رضا حسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. دیویدراس، ویلیام (۱۳۷۷)، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، نشر فکر روز.
۱۳. ژیلسون، آتین (۱۳۷۳)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۱۴. علوی‌مقدم، محمد و رضا اشرف‌زاده (۱۳۶۵)، برگزیده اخلاق ناصری، تهران، انتشارات توس.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت، دارالمشرق، چاپ هفتم.
۱۶. فالکس، کیث (۱۳۸۱)، شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات کویر.
۱۷. فریدن، مایکل (۱۳۸۲)، مبانی حقوق بشر، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۸. کاستلز، استفان و استفان؛ دیویدسون، آلیستر (۱۳۸۲)، مهاجرت و شهروندی، ترجمه فرامرز تقی‌لو، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۹. کرین، هانری (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، نشر توس.
۲۰. کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.

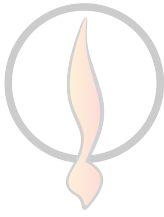
۲۱. گای، ماری (۱۳۸۸)، شهروند در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر فرزاد.

۲۲. نصر، حسین (۱۳۸۹)، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحیمی، تهران، نشر نی.

23. Benjamin Heater, Derek, A Brief History of Citizenship, New York, New York University Press, 2004.
24. Collins, Susan D., Aristotle and the Rediscovery of Citizenship, New York, Cambridge University Press, 2006.
25. Hayek, Friderich, Law, Legislation and Liberty, London, Routledge, 1998.
26. Hoy, Terry, Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, London, Praeger, 2000.
27. Miller, Fred, Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics, New York, Oxford, 1995.
28. Mulgan, Richard, Aristotle's Political Theory, London, Oxford, 1997.
29. Weithman, Paul J, Religion and The Obligations of Citizenship, UK, Cambridge, 2002.



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۴



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴