

Right to Citizenship, from Natural Situation to civil society

Received: 2016/04/04; Accepted: 2016/06/20

Mahnaz bayat¹
Mahdi Balavi²
Roghaye Askarzade Mazra³

Abstract

Man is a rational-minded, autonomous and therefore valuable entity that is entitled to some privileges as human rights solely for the sake of human existence, not having any particular qualifications or privileged status. Human rights are extra constitutional, indisputable, unbreakable and non-transferable claim-rights and hence the role of governments in relation to them is a purely declarative role. Nevertheless, the need of humans to engage in constant engagement with each other in order to provide their own needs on the one hand, and the reality of successive conflicts in mutual relations, on the other hand, leads to the fact that survival of human beings will require the support of supreme political power. Accordingly, individuals, by disregarding some part of their natural rights under the constituent contract, establish civil society and create the state. The people who set up the state in this way are considered as citizens and enjoy certain civil and political rights within a particular territory. Therefore, from the standpoint of the human rights-justifying foundations that are also emphasized in our religious literature, citizenship itself is a fundamental right and besides that, it is a prerequisite for all human rights.

Key words: natural condition, civil society, individual autonomy, human dignity, right to citizenship.



1. Assistant Professor of public law at Shahid Beheshti University: (Corresponding Author)
Email: m_bayat@sbu.ac.ir
2. Assistant Professor of public law at Tehran University (Pardis Farabi)
3. Master of Public law at Islamic Azad University Branch of Central Tehran.

حق بر شهروندی؛ گذار از وضع طبیعی به سوی جامعه مدنی

تاریخ دریافت ۹۵/۱/۱۶ - تاریخ پذیرش ۹۵/۳/۳۱ مهناز بیات کمیتکی^۱
دکتر مهدی بالوی^۲
رقیه عسگرزاده مزرعه^۳

چکیده

انسان، موجودی عقل بنیاد، خودآئین و در نتیجه ارزشمند است که تنها به صرف انسان بودن و نه برخورداری از ویژگی خاص یا موقعیت ممتاز، از پاره‌ای استحقاقات ذیل عنوان حقوق بشر برخوردار می‌گردد. حق‌های بشری، حق‌آدعاهایی فراتأسیسی، غیر قابل سلب، اسقاط و انتقال بوده و از این رو، نقش دولت‌ها در رابطه با آنها، نقشی صرفاً اعلامی است. با این همه، نیاز انسان‌ها به تعامل دائمی با یکدیگر برای تأمین نیازهای خویش از یک سو، و واقعیت بروز تعارضات پی‌درپی در روابط بین‌انسانی از دیگر سو، موجب می‌شود تا بقاء در صحنه منازعه‌آمیز اراده‌های بشری، مستلزم برخورداری از حمایت قدرت عالی سیاسی باشد. بر این اساس، افراد با صرف نظر کردن از بخشی از حقوق طبیعی خویش در چارچوب پیمان مؤسس، جامعه مدنی را پایه‌گذاری نموده و دولت را می‌آفرینند. افرادی که به این نحو اقدام به تأسیس دولت می‌کنند، شهروند قلمداد گردیده و از پاره‌ای حق‌های مدنی و سیاسی در محدوده جغرافیایی مشخص بهره‌مند می‌گردند. بنابراین از منظر مبانی موجهه‌ساز حقوق بشر که در ادبیات دینی ما نیز مورد تأکید است، شهروندی، خود یک حق بنیادین بوده و فراتر از آن، پیش‌شرط برخوردای از تمامی حق‌های انسانی است.

واژگان کلیدی: وضع طبیعی، جامعه مدنی، خودآئینی فردی، کرامت ذاتی، حق بر شهروندی.

۱. استادیار گروه حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول): رایانه. Email: m_bayat@sbu.ac.ir

۲. استادیار گروه حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

۳. کارشناس ارشد حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.





مقدمه

گفتمان حقوق بشر، در بستر اندیشه مدرنیته تکوین یافته و تکامل پیدا کرده است. اساس فلسفی این گفتمان، بهره‌مندی همه انسان‌ها از قوه تعقل و خرد است. خردمندی، ضامن آزادی فردی بوده و به موجب آن، شخص تنها در آزادی می‌تواند به حکم خرد خویش و آنچه‌ان که می‌خواهد زندگی کند. در اندیشه مدرن، تضمین آزادی فرد در وجوه گونه‌گون، لازمه‌ی شأن انسان در مقام موجودی خردمند قلمداد می‌گردد. ایده احترام به شأن و کرامت انسان، محوری‌ترین ایده حقوق بشر است که ایجاد نظامی متشکل از حقوق و آزادی‌های فردی را به دنبال داشته است. بر این اساس، حقوق بشر معاصر، نظامی هنجاری است که متضمن حق ادعاهای ذاتی، غیرقابل سلب و اسقاط آدمیان بوده؛ حق‌های بنیادینی که لازمه انسانیت انسان‌ها به مثابه موجوداتی خردمند هستند.^۱

با این همه، بایستی توجه داشت که تضمین حق‌های بنیادین بشری در قلمرو روابط بین‌انسانی، بدون زندگی در چارچوب یک دولت و عضویت در یک جامعه سیاسی، دشوار و چه بسا غیر ممکن است (راسخ و بیات کمیتکی، ۱۳۹۰، ۱۰۵). توضیح آن که، اگر نتوان درستی این گزاره ارسطویی را که انسان موجودی ذاتاً اجتماعی یا مدنی‌الطبع است یکسره اثبات نمود، حداقل می‌توان بدون نیاز به ارائه هیچ‌گونه شرح تفصیلی و تنها با

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه مفهوم، ماهیت و مبانی موجهه حق، نک:

Waldron, J., *The Philosophy of Right*, (ed.) G. H. Parkinson, London: Routledge, 1990 And Tuck, R., *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979 And Griffin, J. (2001), "Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. CI, No. 1, 2001 And Griffin, J., "First Steps in Account of Human Rights", *European Journal of Philosophy*, Vol. 9, No. 3, 2001 And Hart, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, Vol. 64, 1995 And Loughlin, M., "Rights, Democracy, and Law", *Skeptical Essays on Human Rights*, (ed.) A. Tomkins, Oxford: Oxford University Press, 2001 And Madhok, S., "Autonomy and human rights", *The Essentials of Human Rights*, (ed.) Rhona K. M. Smith and Ch. Van den Anker, London: Hodder Arnold, 2005.

و نیز: بیات کمیتکی، مهناز، بالوی، مهدی، "حق بر تابعیت؛ از حقوق بین‌الملل خصوصی تا حقوق بشر"، نشریه حقوق خصوصی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۵۱-۱۲۹.



استناد به تاریخ زندگی انسان ادعا کرد که انسان بدون ارتباط و تعامل با سایر همنوعان خویش تقریباً هیچ بوده و در رفع نیازهای خود از پایه‌ای‌ترین نیازهای زیستی تا عالی‌ترین نیازهای عقلانی و روحانی بازخواهد ماند. بر این اساس، حیات جمعی، سرنوشت مشترک و محتوم تمام موجودات انسانی است؛ موجوداتی با نیازهای متنوع و متکثر و ارزش‌های متفاوت و گاه متعارض. شروع حیات جمعی در شرایطی این چنینی با شروع تعارض همراه است.

بر همین اساس می‌توان به درستی مدعی شد، که تنها آن دسته از ترجیحات فردی که در قانون ذیل عنوان حق شناسایی شده‌اند و زیر چتر حمایت قدرت عالی سیاسی قرار دارند می‌توانند از عرصه مخاطره آمیز نزاع بر سر ترجیحات ارزشی متعارض و افعال مادی متزاحم، جان به سلامت بیرون برند. درست به همین دلیل، کانت، تأسیس جامعه‌ای را که در آن، آزادی با برخورداری از پشتوانه حمایت عالی اقتدار سیاسی بر مدار قانون، دائر گردد، مبرم‌ترین وظیفه‌ای قلمداد می‌کند که طبیعت بر دوش بشر نهاده است. (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۵۰)

به همین جهت است که آدمیان با چشم‌پوشی کردن از بخشی از حقوق انسانی خود در وضع طبیعی و گذار به سوی وضع مدنی، در قالب یک قرارداد اجتماعی، جامعه سیاسی را بنیان نهاده و زندگی در چارچوب دولت را برای خود بر می‌گزینند. از رهگذر عبور از وضع طبیعی و گذار به وضع مدنی است که حقوق بشر و حق بر شهروندی، تبلور نهادی یافته و بر تارک نظام حقوقی و سیاسی نقش می‌بندد. بر این اساس، کلید فهم ماهیت حق بر شهروندی، درک مثلث دولت، جامعه و شهروند است که در پی گذار از وضعیت طبیعی به سوی جامعه مدنی و پایه‌گذاری دولت شکل می‌گیرد.

در این نوشتار تلاش خواهیم کرد با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی به این پرسش مهم پاسخ دهیم که چرا بایستی از شهروندی، به مثابه حق-ادعایی بنیادین و فراتر از آن، پیش شرط برخورداری افراد از دیگر حقوق انسانی آنها در جامعه سیاسی، یاد کرد.





الف) از وضعیت طبیعی تا جامعه مدنی

همان گونه که بسیاری از نظریه پردازان^۱ اذعان داشته‌اند، توماس هابز و جان لاک مشهورترین نمایندگان سنت حقوق طبیعی در فلسفه سیاسی‌اند. هرچند تفکر آن‌ها از جهات گونه‌گون با هم تفاوت‌هایی مهم و اساسی دارد، اما هر یک کوشیده‌اند به سهم خود، وضعیت افراد را پیش از تشکیل حکومت به تصویر بکشند و برای افراد بشر، برخی حقوق طبیعی را در نظر گیرند؛ حقوقی که مشروط به وجود یک نظام حقوقی و سیاسی نبوده و ملزوماتی را برای مشروعیت حکومت مقرر می‌دارند. (Tuck, 1979: 223)

۱- حق بر صیانت از نفس؛ اساس گذار از وضع طبیعی به سوی جامعه مدنی

«لویاتان» هابز نخستین طرح نظام‌ندی است که به مهیج‌ترین شکل، تصویری روشن از انسان در وضع طبیعی و فرآیند گذار به سوی جامعه مدنی ارائه نموده و مثلث وضع طبیعی، جامعه مدنی و دولت را باز می‌نمایاند. هابز بحث خود در فلسفه سیاسی را با ارائه تصویری از انسان به مثابه فرد صاحب حق در وضع طبیعی آغاز نموده و اساس گذار از وضع طبیعی به سوی وضع مدنی را حق انسان‌ها بر صیانت از خویش قلمداد می‌کند. از نظر وی، علت غائی، منظور و هدف آدمیان که طبیعتاً خواهان آزادی و تسلط بر خویشان‌اند، در تحمیل آن قیود بر خود که لازمه زندگی در اجتماعات سیاسی است، تضمین بقا و حیات خود در صحنه منازعه‌آمیز و پر آشوب وضع طبیعی است. بر همین اساس، اگرچه به باور بسیاری از مفسران، از منظر هابز، قدرت حاکم، ابدی بوده و پس از انعقاد پیمان میان افراد و بنیانگذاری دولت، افراد دیگر قادر نخواهند بود که پیمان را بر هم زده و حقوقی را که به حکمران واگذار نموده‌اند، بازپس‌ستانند (لاگلین، ۱۳۸۸: ۲۵۶) اما تأمل بر فصل بیست و یکم رساله لویاتان هابز، نشانگر نادرستی این ادعاست.

هابز در این فصل می‌نویسد: «تکلیف افراد مبنی بر تبعیت از حکمران، تا زمانی ادامه می‌یابد که قدرت حکمران که به واسطه آن، از اتباع حفاظت می‌کند، پابرجاست. چرا که افراد حق دارند وقتی دیگری نتواند از آن‌ها محافظت کند، خود به دفاع از خویش برخیزند و این حق، به موجب هیچ پیمانی ساقط نمی‌شود» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۲۵). بنابراین از نظر هابز، حکومت حکمران تا زمانی مشروع است که بتواند از حق بنیادین افراد بر صیانت از نفس،



1. See: e.g., Bailyn, B., The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge, Mass: Belknap Press, 1967 chap. 27.



حمایت کرده و امنیت آنان را تأمین نماید. بدین ترتیب، زمانی که دیگر حکمران قادر به ایفاء این تعهد نباشد، افراد ملزم به اطاعت از او نخواهند بود. از این منظر، مبنای مشروعیت نظام سیاسی در دستگاه فکری هابز، حفاظت از حقوق افراد بوده و قلمرو اعمال اقتدار حکومت به همین کارکرد فرو کاسته خواهد شد. عقیده هابز در این باب را می توان چنین صورت بندی نمود:

افراد به موجب پیمانی که با یکدیگر می بندند، قدرت حکومت را به دست حکمران می سپارند. این قدرت، مطلق و نامحدود است، زیرا اگر چنین نباشد، حفظ نظم داخلی و دفاع از اجتماع در برابر دشمن خارجی غیرممکن خواهد شد. اما انتقال این قدرت، به صورت قطعی و دائمی نیست؛ بدین معنا که چنانچه حکمران نتواند تکالیف اساسی خود را انجام دهد و حق افراد بر امنیت را تأمین نماید، پیمان منحل گردیده و مردم می توانند قدرتی را که به حکمران برای حفاظت از خود سپرده بودند، بازپس ستانند. (هابز، ۱۳۸۵: ۲۲۰)

از این روی، بنا به نظر هابز، در دولت تأسیسی، ایجاد دولت، عملی است که به اختیار از افراد سر می زند و هدف از آن، تضمین حقوق انسانی آنهاست. بنابراین اراده افراد، منشاء اقتدار حاکم است و قلمرو اعمال اقتدار وی، محدود به ایفاء تکالیف اساسی او در تأمین و صیانت حق هاست. بر این مبنا، با آن که به نظر می رسد هابز طرفدار سلطنت مطلق است، با این همه، او حتی سلطنت مطلق را نیز بر اراده افراد مبتنی نموده و از رضایت به مثابه عنصر مشروعیت بخش عمل حاکم یاد می کند. درست به همین دلیل است که «سلطنت طلبان انگلستان قرن شانزدهم، همان قدر با هابز دشمن بودند که مخالفان سلطنت.» (صناعی، ۱۳۸۴: ۱۸)

۲- تأسیس جامعه مدنی؛ مبادله حقوق طبیعی با آزادی های سیاسی

جان لاک؛ فیلسوف سیاسی قرن هفدهم در انگلستان، از دیگر نویسندگانی است که همچون نظریه پرداز هموطنش؛ هابز، نظریه سیاسی خویش را بر پایه ارائه تصویری از انسان در وضع طبیعی آغاز می کند. با این حال، انسان مورد نظر لاک در وضع طبیعی، گرگ انسان آن گونه که هابز می پنداشت نیست. اما آنچه لاک را بیش از همه به هابز پیوند می دهد، تأکید او بر ضرورت گذار از وضع طبیعی به سوی جامعه مدنی و تشکیل حکومت بر مبنای یک قرارداد اجتماعی برای تضمین حق های انسانی آنهاست. جان لاک همانند توماس هابز از وضعیتی طبیعی سخن می گوید که انسان ها قبل از تشکیل جامعه مدنی در





آن زیست می کرده‌اند. در وضعیت طبیعی مورد نظر لاک، حکومت و مراجع سیاسی که حق‌ها و آزادی‌های طبیعی مردم را محدود کنند، وجود نداشته و تکالیف مردم مستقیماً از خداوند نشأت می‌گرفته است. این تکالیف عبارت از "تعهد به احترام و عدم اضرار به جان، مال و آزادی دیگران" است.^۱ البته لاک همچون هابز، وضعیت طبیعی انسان را نه به مثابه شرایط تاریخی پیش از ظهور جامعه مدنی، بلکه به مثابه انتزاعی منطقی معرفی می‌نماید که شالوده طبیعت بشر است. اگرچه لاک بعدها به امکان پیشاتاریخی بودن این شرایط اشاره می‌کند اما در آغاز این شرایط را به مثابه نتیجه منطقی دیدگاه انسان‌شناسانه خویش توصیف می‌نماید.^۲

در وضعیت طبیعی مورد نظر لاک، انسان‌ها آزادند. او این وضعیت را که انسان‌ها در آن، بر اساس عقل در کنار یکدیگر زیست می‌کنند، «وضعیت صلح، حسن نیت و همکاری متقابل»^۳ توصیف می‌نماید. با این حال اگر لاک، تصویر خود از وضعیت مسالمت‌آمیز طبیعی را حفظ می‌کرد، ضرورت وجود دولت از سوی او قابل اثبات نبود، بر این اساس، وی در آغاز رساله دوم خود در باب حکومت، از این تصویر دست می‌کشد و تأکید می‌کند یکی از دلایل عمده‌ای که انسان، وضعیت طبیعی را وانهاده و به سمت تشکیل دولت متمایل می‌گردد، این است که در وضع طبیعی، کمترین اختلاف به وضعیت جنگ منتهی می‌شود؛ وضعیتی که وی آن را به مثابه «وضعیت دشمنی، کینه‌توزی، خشونت و تخریب متقابل» توصیف کرده است. در نتیجه، لاک تأکید می‌کند که در وضع طبیعی، هر یک از افراد «دائماً در معرض هجوم دیگران قرار داشته» و هستی او «مملو از ترس و تهدیدهای دائمی است».^۴

به نظر می‌رسد ابهام موجود در توصیف لاک از وضع طبیعی، بازتاباننده‌ی ابهام اساسی او درباره طبیعت بشر است. به طور کلی در تصویر اول، انسان به حد کافی معقول و منطقی هست که به صورت فردی، خود را وادار به رعایت اصول اخلاقی مورد نیاز برای مهار کردن تمایلات ستیزه‌جویانه خود کند. اما در تصویر دوم، انسان از چنین عقل و منطقی

1. See for more details: Lock, J., *Two Treatises of Government*, (ed.) Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, chap. 6.

۲. کارپنتر در مقدمه خود بر کتاب رساله‌ای در باب حکومت جان لاک، چنین تحلیلی را مطرح می‌کند. برای مطالعه بیشتر، نک: Ibid, pp. 10-12.

3. See for more details: Ibid, chap. 2.

4. See for more details: Ibid, chap. 3.





بی بهره بوده و در نتیجه به تنهایی قادر به تامین امنیت خود نیست. به نظر می‌رسد لاک برای طرح نظریه سیاسی خود به هر دوی این تصاویر فرضی ناسازگار درباره طبیعت انسان نیازمند بوده است. مسأله، آن است که افراد بایستی قدرت درک لزوم توافق درباره تسلیم حقوق و قدرت‌های طبیعی خود به یک جامعه مدنی قدرتمند را می‌داشتند، در عین حال که می‌بایست اهمیت این موضوع را نیز درک می‌کردند که باید حق تعویض یا تعدیل چارچوب حکومت بر اساس خواست و نظر اکثریت را برای خویش حفظ کنند.

بر همین منبأ، لاک تأکید نموده زمانی که جامعه مدنی تأسیس شد، می‌تواند هر نوع حکومتی را که ترجیح می‌دهد تشکیل داده و هر زمان که مایل بود، آن را تغییر دهد، اما به دو دلیل نمی‌تواند قدرت خودسرانه و مطلق را به حکومت مورد نظر خود واگذار نماید. اول این که؛ افراد، خود دارای قدرت مستبدانه و مطلق نیستند و در نتیجه نمی‌توانند چنین قدرتی را به جامعه واگذارند تا آن را به حکومت تفویض نمایند؛ دوم این که، واگذاری قدرت مطلق و مستبدانه به حکومت، برخلاف هدفی است که جامعه به خاطر آن تأسیس شده است. حراست از زندگی، آزادی و دارایی‌های افراد، همان هدفی است که انسان‌ها به خاطر تحقق آن از حقوق و قدرت‌های طبیعی خود صرف نظر نموده و دولت را بنیان نهاده‌اند. اگر حکومت، از قدرتی مطلق و خودسرانه برخوردار باشد، افراد نسبت به وضع طبیعی که در آن هر کس، دست کم می‌توانست از خود دفاع کند، از مصونیت کمتری برخوردار خواهند بود.^۱ بنابراین، دولت مورد نظر وی، دولتی حداقلی است؛ بدین معنا که مردم طی یک قرارداد اجتماعی، حداقل لازم از آزادی خود را برای تشکیل جامعه سیاسی به حاکمان می‌سپارند و حکومت از قدرتی حداقلی در چارچوب قرارداد مزبور برخوردار می‌گردد. نتیجه چنین وضعی آن است که حداکثر آزادی برای مردم باقی می‌ماند و اختیاراتی محدود به حکام اعطاء می‌شود. به هر حال "اصل عدم برتری"^۲ به عنوان محوری‌ترین اصل در تشکیل جامعه مدنی و شکل‌گیری نهادهای کنترل‌کننده حق‌ها و آزادی‌های مردم، از منظر لاک، میراث به‌جای‌مانده از وضعیت طبیعی است؛ میراثی که حکام سیاسی بایستی به مقتضیات آن پای‌بند بوده و آن را پاس بدانند. (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸: ۱۰۸)



1. See for more details: Ibid, chap. 11.
2. The Principle of no preference.



به نظر می‌رسد بیشترین جاذبه نظریه لاک، استدلال او علیه حکومت خودسر باشد. از نظر وی نه تنها، قدرت حکومت محدود است، بلکه کل قدرت همه نهادهای قانونگذاری و از این رو، قدرت بخش‌های دیگر حکومت نیز ابطال‌پذیر است. قدرت قانونگذاری که بایستی بنا به نظر لاک، قدرت برتر در چارچوب همه حکومت‌ها باشد نیز، «از آنجا که تنها، امانتی است که برای رسیدن به برخی اهداف در اختیار قانونگذار قرار گرفته» در صورتی که مردم متوجه شوند که برخلاف اهداف مورد نظر عمل می‌کند، قابل بازپس‌گیری است.^۱ این از آن روست که از دیدگاه لاک، شرط تبعیت سیاسی اتباع از حکومت آن است که وظایفی را که در راستای حفاظت از حقوق افراد، موجب سپرده شدن قدرت به آن شده، به طور کامل به انجام رسانند. درست به همین جهت است که لاک از "حق بر انقلاب" دفاع نموده و تأکید می‌کند هنگامی که حکومت خلاف اعتمادی که به او شده عمل کند و به زندگی، آزادی یا دارایی اتباع خود تجاوز نماید، "وضعیت جنگ" را بازگردانیده و در نتیجه مردم حق دارند در برابر آن مقاومت نموده و حتی با توسل به زور از میانش بردارند.^۲

به این ترتیب از منظر نظریه پردازان حقوق طبیعی از جمله جان لاک، مشروعیت نظام سیاسی از نوعی قرارداد اجتماعی سرچشمه می‌گیرد که توسط افراد صاحب حق منعقد شده است. این افراد بخشی از حقوق طبیعی خود را می‌کنند تا نظام مدنی را تضمین کنند. بر مبنای این قرارداد، حکومت دیگر آن نظم طبیعی‌ای نیست که وظایف اتباع را مقرر می‌کند، بلکه نظامی حقوقی است که برای حمایت از حق‌های شخصی تأسیس شده است. به این ترتیب، هدف از پایه‌گذاری دولت، حفظ و حمایت از حقوق افراد است و چنانچه حکومت در انجام مسئولیت‌های خود با شکست مواجه گردد، قدرت به مردم باز خواهد گشت، تا جایی که مردم برای حفظ حقوق طبیعی خود، حتی "حق پرشورش" را نیز نزد خود محفوظ نگاه می‌دارند.^۳

با این وصف، نظریه پردازان دوران اولیه مدرن، انگاره‌های حکومت را نه بر مبنای یک نظام طبیعی عینی که انسان‌ها مکلف به حفظ آن هستند، بلکه بر اساس محوریت فرد صاحب حق طراحی کرده‌اند. از دید این نظریه پردازان، رابطه فرد و دولت، دیگر رابطه

1. See for more details: Ibid, chap. 13.
2. See for more details: Ibid, chap. 19.
3. See for more details: Ibid, chaps. 8 & 9.



مبنتی بر اطاعت و فرمان نبوده، بلکه رابطه‌ای بر مبنای مطالبه و ایجاب است. در این دستگاه فکری و فلسفی، حقوق و آزادی‌های افراد نه به نحو عمودی و با تمسک به معیاری برتر، بلکه به نحو افقی در چارچوب یک قرارداد اجتماعی محدود می‌شود.

برای نمونه، ژان ژاک روسو در اثر گرنامه‌ی خود با عنوان قرارداد اجتماعی می‌نویسد: «تعهداتی که ما را به هیأت اجتماع مرتبط می‌سازند، تنها به این دلیل الزامی هستند که متقابل‌اند و ماهیت‌شان به گونه‌ای است که فرد با اجراء آن‌ها نمی‌تواند برای دیگران کار کند و در عین حال برای خود کار نکند.» (روسو، ۱۳۸۸: ۹۶-۱۶۸) لئو اشتراوس، موضع روسو را به این صورت خلاصه کرده است: «من زمانی عادل هستم که همان حقوقی را که برای خود قائلم، برای دیگران نیز بخواهم، بدون توجه به این که این حقوق، چه حقوقی هستند.» (Strauss, 1959: 51)

بنابراین از دید نظریه پردازان حقوق طبیعی، کارکرد اصلی دولت، صیانت از حقوق بنیادین افراد بوده و دلیل اصلی انعقاد پیمان میان افراد برای تبعیت از اقتدار حاکم، حفظ همین حقوق است. بر این اساس، با پایه گذاری دولت، حقوق بنیادین غیر قابل اسقاط و انتقال افراد هرگز سلب نشده، بلکه با حق‌های مدنی و سیاسی مورد حمایت دولت مبادله می‌شوند. در این شرایط، انسان به عضو جامعه سیاسی بدل گردیده و به مثابه شهروند، استحقاق اعمال و استیفاء حق‌های تضمین شده توسط دولت را دارا می‌گردد.

با این اوصاف، می‌توان با تمرکز بر مفهوم وضع طبیعی، مستقیماً به قلب نظریه‌های سیاسی و حقوقی دوران اولیه مدرن و آن بخش از نظریه‌های مزبور که بیشترین اهمیت را در بحث ما دارا هستند، راه یابیم. محوریت بخشیدن به فرد صاحب حق و ابتناء نظام سیاسی بر حقوق افراد در این نظریه‌ها، روایتگر فهم جدیدی درباره مبنای شکل‌گیری دولت و کارکرد جامعه سیاسی است؛ فهم نوینی که در دوران مدرن با ورود حق‌های طبیعی به فرآیند موضوعه شدن و آفرینش مفهوم حقوق بشر و حق بر شهروندی، آدمی نو و عالمی نو درانداخته است.

ب) حقوق بشر و حق بر شهروندی

یکی از پیامدهای ناگزیر موضوعه‌سازی حق‌های طبیعی در قالب نظام هنجاری حقوق بشر، تغییر برداشت ما درباره نقش و ماهیت حق‌های انسانی است. با استقرار این قرائت





حق‌بنیاد در اندیشه حقوقی و سیاسی، حق‌ها که زمانی برای محدود کردن مداخله افراد در قلمرو حقوق و آزادی‌های یکدیگر در کار بودند، اینک به منزله عناصر مؤلف نظام حقوقی و اجزاء مقوم آن به حساب آمده و تعهدات ایجابی بسیاری را برای دولت‌ها رقم زده‌اند. بنابراین در حالی که دیرزمانی حق‌های طبیعی انسان در قالب "آزادی‌های منفی" صورت‌بندی شده و عدم مداخله دیگر افراد در اعمال و اجراء آن‌ها مورد تأکید قرار می‌گرفت، اکنون در عصر موضوعه‌سازی حق، حقوق بنیادین بشری، پا را از دایره حق‌های شخصی فراتر گذاشته و به مثابه عناصر سازنده نظام حقوقی به قلمرو قانون مدرن وارد گردیده و فهم ما از کارکردهای قانون را دگرگون کرده‌اند. بر این اساس، اکنون بر تعهدات مثبت دولت در برابر حق‌های بنیادین بشری تأکید گردیده و مداخلات حمایتی آن در جهت تأمین و تضمین حق‌های مذکور مورد توجه قرار می‌گیرد. (بیات کمیتکی، بالوی، ۱۳۹۴: ۱۳۸)

بر همین مبنا، ایمانوئل کانت به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان اروپائی و حتی از نظر برخی،^۱ مهم‌ترین فیلسوف غربی از گذشته دور تا به امروز، با تأکید بر ضرورت وجود قانون برای تضمین حقوق و آزادی‌های فردی، راه خود را از طرفداران سنت حقوق طبیعی جدا ساخته و ضمن پای‌بندی استوار به آزادی و حیثیت انسانی، بر تحقق حق در چارچوب جامعه سیاسی و در قلمرو قانون پای می‌فشرد. بر این بنیاد، کانت، تصویری بی‌بدیل از جهان و انسان را در آثار گرانسنگ خویش به نمایش گذاشته و بنای عمیق عقلانی برای دفاع ارزشی از حقوق بشر بنیان می‌نهد.

۱- خودآئینی فردی و کرامت ذاتی؛ مبانی موجهه‌ساز حق

آنچه برای درک سنت فکری کانت و میزان تأثیر او بر تعمیق گفتمان حقوق بشر، بیش از هر چیز دیگری واجد اهمیت است، فهم واقعی و همه‌جانبه جایگاه انسان در اندیشه او و تصویری است که از وی ارائه می‌دهد. از منظر کانت، انسان، موجودی است که به دلیل بهره‌مندی از قوه خرد، از دیگر موجودات متمایز گردیده و دارای نیروی خودآئینی^۲ است.^۳ انسان در این برداشت، فرمانروای سرزمین خویش است و قادر به اتخاذ تصمیمات

1. See, e.g., O'Neill, O., "Kantian Ethics", A Companion to Ethics, ed. Singer, P., Oxford: Blackwell Publisher, 1993, p. 175.

2. Autonomy.

۳. منظور از خودآئینی در بحث‌های فلسفه اخلاق کانت، تعبیری است که توسط وی و در معنای حاکم کردن قانون اخلاقی بر خود بیان شده است. از دیدگاه کانت، خودآئینی، یک کیفیت ذاتی در افراد است که سلب یا نادیده





ارزشی است.^۱ بدین سان از منظر کانت، انسان خردمند خود آئین، غایت خویش است و از ارزشی ذاتی و فی نفسه برخوردار می‌باشد. از همین روست که کانت تأکید می‌کند انسان به هیچ وجه ابزار و آلت نبوده و نمی‌توان و نباید او را برای نیل به اهداف و غایات دیگر به کار گرفت و مورد استفاده ابزاری قرار داد. این گزاره، مبین "اصل غایت بودن"^۲ است که ایمانوئل کانت آن را به عنوان اصل و پایه محتوایی فلسفه ارزش خود بر می‌گزیند.^۳ گفتنی است، اعتقاد به خود آئین بودن انسان و بهره‌مندی او از ارزش غایی و کرامت ذاتی، تنها منحصر به نظریه پردازان حق در مغرب زمین نبوده و در اندیشه اسلامی نیز ریشه‌هایی عمیق و دیرپا دارد. خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم بر بحث مختار بودن انسان‌ها و قدرت گزینش‌گری ایشان تأکید ورزیده است. برای نمونه، خداوند در سوره مبارکه احقاف، آیات ۱۳ و ۱۴ می‌فرماید: "إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"؛ کسانی که گفتند پروردگار ما الله است، سپس استقامت به خرج دادند نه ترسی برای آنهاست و نه

انگاشتن آن در انسان، به نفی "شخص بودن" وی منجر خواهد شد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: کانت، ایمانوئل، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴ و کانت، ایمانوئل، مابعدالطبیعه اخلاق، مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت، فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۳.

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه اصل خود آئینی فردی، نک:

Griffin, J., "Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", Ibid, p. 5 and for More Details, See: Griffin, J., On Human Rights, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 39-57 and Griffin, J., "First Steps in Account of Human Rights", Ibid, pp. 306- 314 and Gandsman, A. & Burnier, D., "Can't you at least die with a little dignity? The right to die debates and normative dignity", bioethiqueonline.ca/3/8, 2014, p. 14.

2. Principle of Ends.

۳. باور به ایده حمایت از شأن بشر به مثابه مبنای اصلی ایده حقوق بشر، ریشه در فلسفه ارزش ایمانوئل کانت فیلسوف نامدار قرن هجدهم دارد. وی که در معرفت، رویکردی مبنا گرا (Foundationalist) داشت، نظام‌واره‌ی معرفت اخلاقی خود را بر مبنای اصل غایت بودن انسان (The Principle of Ends) استوار ساخت. در مقابل رویکرد کانتی در تفسیر و صورت بندی حقوق بشر، رویکردهای متفاوت دیگری از جمله سودگرایی (Utilitarian) نیز وجود دارند. اما در دوران حاضر و از جمله رویکردهایی که از اساس با مبنا و مبناگرایی در حقوق بشر و به تبع آن جایگاه اصل غایت بودن انسان و حمایت از شأن بشر به مخالفت پرداخته‌اند، می‌توان به قرائت پراگماتیستی (Pragmatism) که به لحاظ معرفت‌شناختی دارای رویکردی Anti-Foundationalist است، اشاره کرد. معتقدان به پراگماتیسم بدون الزام به ارائه مبنا در توجیه حقوق بشر، به صرف قدرت و توانایی آن در پاسخگویی به مشکلات، به حمایت از آن می‌پردازند. در این زمینه نگاه کنید به:

Rorty, R., "Human Rights, Rationality and Sentimentality", On Human Rights, (ed.)S. Shute and S. Hurley, New York: Oxford, Amnesty lectures, 1993. available at: [http:// www.jstore.org](http://www.jstore.org)





غمی دارند* آن‌ها اهل بهشتند و جاودانه در آن می‌مانند، این پاداش اعمالی است که انجام می‌دادند.

همچنین آیه ۱۸۲ سوره مبارکه آل عمران؛ "ذَلِكْ بِمَا قَدَمْتِ اَيْدِيكُمْ وَاِنَّ اللّٰهَ لَيَسِّرُ بِلِظْلَامٍ لِّلْعَبِيدِ"؛ این (عقوبت) به خاطر کار و کردار پیشین شماست، مبین قدرت گزینش‌گری و اختیار انسان است. آیات ۲ و ۳ سوره مبارکه انسان؛ "اَنَا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيْهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا"؛ انا هدیانه السبیل اما شاکرا و اما کفورا؛ "ما انسان را از نطفه‌ای مخلوط آفریدیم تا او را بیازمائیم، پس او را شنوا و بینا قرار دادیم* ما راه را به انسان نشان دادیم، خواه پذیرا شود و شکرگزار گردد، یا مخالفت کند و کفران نماید و نیز آیه ۲۹ سوره مبارکه انسان؛ "ان هذه تذکره فمن شاء اتخذ الی ربه سیلا"؛ مسلما این تذکری است، هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش انتخاب می‌کند، از جمله آیاتی است که توانایی خردورزی و انتخابگری انسان‌ها را به نمایش می‌گذارند.

به علاوه آیه ۱۰۴ سوره مبارکه انعام؛ "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلْنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلِيْهَا وَ مَا اَنَا عَلَیْكُمْ بِحَفِيْظٍ"؛ آیات بصیرت‌بخش از طرف خدا آمد، پس هر کس بصیرت یافت به سود اوست و هر کس کور ماند به زیان خود اوست و من نگهبان شما (از عذاب) نیستم و آیه ۵۳ سوره مبارکه انفال "ذَلِكْ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ یَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً اَنْعَمَهَا عَلٰی قَوْمٍ حَتّٰی یُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ وَ اَنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ"؛ آن (حکم ازلی خدا چنین) است که خدا نعمتی را که به قومی عطاء کرده تغییر نمی‌دهد، تا وقتی که آن‌ها (با عصیان بر خدا) حال خود را تغییر دهند و خدا شنوا و داناست. و آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره؛ "لَا اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغٰی فَمَنْ یَّکْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدْ اَسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰی لَا اِنْفِصَامَ لَهَا وَ اللّٰهُ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ"؛ کار دین به اجبار نیست؛ (چه) راه هدایت و ضلالت روشن گردیده، پس هر کسی از راه سرکشی برگردد و به راه ایمان به خدا گراید، به رشته محکم و استوار چنگ زده که هرگز نخواهد گسست و خداوند شنوا و داناست و سوره مبارکه رعد، آیه ۱۱ "لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُوْنَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ لَا یُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ وَ اِذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْءًا فَلَمْ یَرْدِ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُوْنِهِ مَنْ اُوْلٍ"؛ برای او (انسان) پاسبان‌ها از پیش روی و پشت سر بر گماشته ایم که به امر خدا او را نگهبانی کند و همانا خدا حال هیچ قومی را دگرگون نکند تا اینکه آن‌ها خود حالشان را تغییر دهند و هرگاه خدا اراده کند قومی را عقاب کند، هیچ راه دفاعی نداشته و جز او سرپرستی برای





آن‌ها نیست و آیه ۲۱ سوره مبارکه طور "والذین امنوا واتبعتم ذریتهم بایمان الحنقنا بهم ذریتهم وما التناهم من عملهم من شیء کل امری بما کسب رهین"؛ و آنان که به خدا ایمان آوردند و فرزندانشان هم در ایمان پیرو ایشان شدند، ما آن فرزندان را به آن‌ها می‌رسانیم و از پاداش عمل فرزندان کم نمی‌کنیم، هر نفسی در گرو عملی است که کسب کرده است، همگی موید و مبین خودآئین بودن انسان و توانائی خردورزی او می‌باشند.

افزون بر آیات متعدد قرآن کریم در خصوص خودآئینی انسان، شارع مقدس در این کتاب آسمانی، ذیل آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء بر کرامت ذاتی و ارزش غایی موجودات انسانی تأکید نموده و اشعار می‌دارد: "و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیراً ممن خلقنا تفضیلاً"؛ و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا سوار کردیم و از هر غذای پاکیزه آن‌ها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود فضیلت کامل بخشیدیم.

باری، به دلیل و بر مبنای اصل غایت بودن، باید انسان‌ها را از حیث ارزش، برابر دانست. به عبارت دیگر، انسان‌ها را باید برابر تلقی کرد، چون تک تک آن‌ها غایت در خود بوده و به هیچ وجه یکی بر دیگری برتری پیشینی ندارد. بنابراین لازمه منطقی پذیرش اصل غایت بودن انسان، پذیرفتن برابری انسان‌ها در ارزش انسانی است.^۱ بر این بنیاد، مرجح دانستن یک فرد نسبت به دیگر افراد یا فروتر قلمداد کردن وی در مقابل سایرین، نیازمند دلیل موجهه یا به دیگر سخن، مرجح است. اصل غایت بودن که با اصل برابری ارزشی ملازمه مستقیم دارد، مبین و مؤید عدم امکان هرگونه ترجیح پیشینی است.

بنابراین از منظر کانت، کرامت، ذاتی انسان است.^۲ از نظر وی، اشیاء قمیت داشته و انسان‌ها واجد کرامت اند. آنچه قیمتی است، جایگزین می‌شود، اما آنچه کرامت دارد نه. هر انسان از آن جهت که انسان است، واجد ارزش ذاتی است و نباید او را وسیله نیل به اهداف دیگر افراد قرار داد. از منظر کانت، موجود بشری، غایت نهائی خلقت و در راس سلسله غایات است. بدون او سلسله غایات ناقص خواهد بود. کانت، انسان را از آن حیث که واجد شعور است، از سایر موجودات که آن‌ها را "اشیاء"^۳ می‌نامد، متمایز می‌داند. از

1. See, e.g., Kant, I., *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, London: Longmans, 1969.

۲. این ایده را در قرن بیست و یکم، پل ریکور با ادبیاتی دیگر مطرح می‌کند: «کرامت آن چیزی است که صرفاً به دلیل انسان بودن، به فرد اعطاء شده است.»

3. Things.





نظر وی، اشیاء دارای "قیمت"^۱ بوده و در نتیجه "معادل"^۲ یا مابه ازاء دارند، فذا از بین رفتن یک شیء می تواند با به دست آوردن شیء ای با قیمت مشابه آن جبران شود، اما "اشخاص"^۳، دارای "حرمت"^۴ و "ارزشی منحصر به خود"^۵ بوده و بنابراین هیچ معادل یا جایگزینی ندارند. (Kant, 1961: 95-6)

بنابراین به جرات می توان ادعا کرد که کانت با جمع میان دو اصل خودبنیادی اراده و غایت بودن انسان، مبثائی مستحکم برای نظام مدرن حقوق بشر فراهم می سازد که مقتضای منطقی آن، تصویر برابری انسانها در حیثیت انسانی است. تاثیر این اصول بنیادین کانتی در تحکیم مبانی توجیهی حقوق بشر معاصر بسیار واضح است. از آنجا که همه انسانها به نحو یکسان از ارزش ذاتی و حیثیت انسانی برخوردارند و این حیثیت در هیچ شرایطی زوال پذیر نیست، پس به صورت برابر و تنها به جهت انسان بودنشان، ترجیحات فردی آنها صرف نظر از محتوای آن ترجیحات، ذیل عنوان مفهوم و نهاد حق "تضمین" خواهد شد. بنابراین به خوبی آشکار می شود که چگونه اصل «خودبنیادی اراده» در کنار اصل و مفهوم «برابری ارزشی» که خود لازمه منطقی پذیرش اصل «غایت بودن» افراد انسانی است، مفهوم و نهاد حق را در سنت فلسفی کانت پایه گذاری می کند.

۲- پیوند آزادی و قانون؛ یگانه طریق تضمین حق

با وجود پایه گذاری مفهوم حق بر مبنای اصول بنیادین خودآئینی فردی و کرامت ذاتی، کانت بر ضرورت وجود قانون برای تضمین حقوق و آزادی های فردی انگشت تأکید می فشارد. بر این اساس وی، سنت فلسفی خود را با تصویری خاص از طبیعت انسانی گره می زند. از نظر کانت، انسان، موجودی است خردمند، ایستاده بر فراخنای طبیعت. توانایی خردورزی، موهبتی است که انسان را از حیوانات متمایز نموده و او را در جایگاهی برتر می نشاند. توانایی خردمندی انسان، در پهنه طبیعت به منصفه ظهور رسیده، اما این فرایند از زایشی دشوار حکایت دارد. طبیعت، صحنه در هم آمیزی انسانها با یکدیگر است. هر فرد، هدف های خود را پیگیری نموده، اما تصادم منافع همراه با رقابت های سودانگاران، کار را



1. Price.
2. Equivalent.
3. Persons.
4. Dignity.
5. Unique Value.



به تعارض و دشمنی می کشاند. با این همه، در فرجام این فرایند دیرپا، کانت، «نظم اجتماعی»^۱ و «حاکمیت قانون»^۲ را نوید می دهد. (Kant, 1991: 44)

مراد کانت از «تضاد»^۳ در اینجا، «اجتماع پذیری غیراجتماعی»^۴ انسان هاست. کانت این مفهوم را با عنوان «تمایل انسان ها به همزیستی در جامعه، همراه با مقاومت مداوم که به گونه ای پیوسته، جامعه را به تجزیه و انحطاط می کشاند» (Kant, 1991: 44) توضیح می دهد. کانت، ریشه این گرایش را در طبیعت انسان جستجو می کند. از نظر او، انسان، موجودی است جامعه پذیر و فردگرا. موازنه این تمایلات متضاد در ساخت روانی انسان، به ندرت موازنه ای ثابت بوده و موجود انسانی در کشاکش این تمایلات ناپایدار از سویی به سوی دیگر کشانده می شود. بدین سان، انسان جامعه گرا، موجودی است جامعه گریز و در عین جامعه گریزی، موجودی است جامعه پذیر. موجود انسانی، در عین برخورداری از نیروی خرد و وجدان اخلاقی، سودانگار، افزون خواه، ستیزه جو و رقابت طلب نیز است. هانا آرنست در گفتارهایی در باب فلسفه سیاسی کانت، دیدگاه مزبور را چنین شرح می دهد: «جامعه پذیری انسان، نشانگر این واقعیت است که انسان ها نمی توانند به تنهایی زندگی کنند. زندگی آن ها از یک سو به دلیل ناتوانی شان در برآوردن حوائج مادی و معنوی خود و از سوی دیگر به دلیل برخورداری شان از نیروی فاعله، سخت به یکدیگر وابسته است. انسان از رهگذر جامعه پذیری نه تنها بر هراس از تنهایی چیرگی یافته، بلکه ویژگی های انسانی خویش نظیر ذهن و زبان را که خارج از چارچوب جامعه کارکردی نخواهند داشت، نیز اعتلا می بخشد.» (Arendt, 1995: 10)

جدال دائمی میان خودمحموری و جامعه گرایی، انسان را از حصار تنگ خلوت خویش بیرون کشیده و به ساحت حیات جمعی و گستره جامعه وارد می کند. با این حال، آزادی لجام گسیخته، مجالی برای زیستن در کنار یکدیگر و تعامل با هموعان باقی نگذاشته و در نتیجه جدالی ناگزیر و مخالفتی دائمی میان خواست ها و تمایلات متفاوت اعضاء جامعه انسانی در می گیرد. اینجاست که می توان به درستی به قلب فلسفه سیاسی کانت و آن بخش از نظریه آزادی وی راه یافت که او را به عنوان مدافع سرسخت نظام مبتنی بر قانون اساسی معرفی نموده و مشرب وی را از مدافعان سنت حقوق طبیعی متمایز جلوه گر می سازد.



1. Social Order.
2. Law-Governed.
3. Antagonism.
4. Unsocial Sociability.



کانت، تأسیس جامعه‌ای را که در آن، آزادی دائرمدار قانون بوده و با برخورداری از پشتوانه حمایت عالی اقتدار سیاسی تضمین می‌گردد، سخت‌ترین وظایفی قلمداد می‌کند که طبیعت بر دوش بشر نهاده است. کانت چنین جامعه‌ای را «بنیانگذار قانون اساسی مدنی کاملاً عادلانه» می‌خواند و تحقق آن را وظیفه‌ای می‌داند که به واسطه آن، طبیعت، اهداف خود را در ارتباط با نسل بشر تا سرحد کمال به انجام خواهد رسانید. (Kant, 1991: 46)

از منظر کانت، انسان، موجودی است که میان خردمندی و غرایز حیوانی در نوسان است. او از یک سو، به مثابه موجودی خردمند، خواستار قانونی است که محدودیت‌هایی را بر آزادی وحشی لجام گسیخته اعمال کند، تا بدین ترتیب، برخورداری از آزادی، مقدور و ممکن شود و از دیگر سو، به عنوان موجودی با تمایلات حیوانی، به دنبال گریز از قانون و ارضاء خواست‌های خویش است. کانت، راه گشودن این مشکل را در تبعیت از فرمانروا جستجو نموده و تأکید می‌کند؛ انسان، حیوانی است که نیازمند صاحب و ارباب است. انسان به خداوندگاری محتاج است که غرایز سیری‌ناپذیر انسانی را در حصار قانون به بند کشیده و آنان را به اطاعت از اراده عمومی دارای اعتبار وادارد. بدون وجود یک خداوندگار که بر پایه قانون، اعمال قدرت کند، افراد و گروه‌ها از عدالت فاصله گرفته و آزادی را بازیچه هوا و هوس‌های نامتناهی خود خواهند کرد. چنین قدرت برتری، هر چند قدرتی بشری است، اما بی‌گمان بایستی قدرتی دادگر باشد. (Ibid, 1991: 48)

کانت البته به خوبی، به دشواری کار خود آگاه بود. بنیان نهادن حکومت قدرتمند و دادگر، مشکل‌ترین وظائف بوده و انجام آن به کمال ممکن نیست. با این حال، کانت به درستی معتقد بود که پاسداری از آزادی فردی، در غیاب قانون امکان‌پذیر نبوده و پذیرش قانون و گردن نهادن بدان نیز، بدون تمسک به کاربست حدی از اجبار توسط حکومت میسر و مقدور نخواهد بود

دیدگاه کانت درباره آزادی البته پیشتر نیز توسط دیگر خداوندان اندیشه سیاسی مطرح گردیده و مورد تأکید قرار گرفته بود. از جمله، لاک، حقیقت آزادی سیاسی را در آن می‌دید که فرد، محکوم اراده متغیر، نامعلوم و خودسرانه فرد دیگر نباشد. بنابراین تأکید می‌کرد که قانون و آزادی با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه برعکس، وجود قانون، برای آزادی ضروری است زیرا: «منظور از قانون، منع کردن و مقید نمودن کسان نیست، بلکه





افزایش آزادی آنان است، زیرا آزادی یعنی ایمنی از اجبار و تجاوز دیگران و این ایمنی، جایی که قانون نباشد، موجود نیست.» (Lock, 1988: 168)

منتسکیو نیز از دیگر فلاسفه بنام سیاسی است که بر ضرورت وجود قانون برای حفظ آزادی اذعان نموده و آزادی را در برابر استبداد می‌نشانند. او استبداد را عبارت از حالتی می‌داند که فردی با اختیار مطلق در اجتماعی بی‌نظام و بی‌قانون حکمرانی نماید. بر این اساس، وی، زندگی کسی را که تابع حکومت یک فرد مستبد باشد، بی‌ترتیب، نامعین، ناامن و برتر از همه مصیبت‌بار می‌خواند. با این همه منتسکیو تأکید می‌کند که آزادی راستین نیز آن نیست که من هر آنچه را مایلم، انجام دهم، زیرا در آن صورت من نیز خود یک مستبد خواهم بود. در اینجا است که منتسکیو نتیجه می‌گیرد آزادی عبارت از حق انجام آن چیزی است که قانون روا داشته است و اگر کسی بتواند آنچه را که قانون منع نموده، انجام دهد، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت، زیرا دیگر هموعانش نیز می‌توانند همانند او به قانون تجاوز کنند. از این رو، آزادی سیاسی فرد، آرامش خاطر است که از اعتقادش به ایمنی خود در اجتماع ناشی می‌شود و سرچشمه چنین آزادی‌ای، در امنیت، نظم و حکومت عقلانی قانون است.^۱

۳- حق بر شهروندی؛ پیش‌شرط بر خوداری از حقوق بشر

با اتکاء به اندیشه‌های متفکران بزرگی مانند لاک، کانت و منتسکیو، عده‌ای از نظریه پردازان معاصر، ضمن به چالش کشیدن بنیادهای اخلاقی ادعاهای حقوق بشری، تأکید کرده‌اند که ساده‌اندیشانه به نظر می‌رسد که تصور کنیم چیزی پر طول و تفصیل مانند حق می‌تواند مستقل از یک نظام سیاسی و حقوقی وجود داشته باشد.^۲ بر همین مبنا، آدموند برک ضمن انتقاد به انقلابیون فرانسه بر این باور پای می‌فشرد که حق‌های بشری را نمی‌توان در اصول بی‌مبنایی یافت که تنها حامل مفاهیم انتزاعی کلی‌اند، بلکه بایستی بر وجود آن دسته حق‌های واقعی تأکید کرد که در متن نظم موجود اجتماعی و در قالب نهادهای حقوقی قابل ردیابی‌اند. (Ankersmit, 2002: 44)

۱. برای آشنایی بیشتر با آراء شارل دومنتسکیو، نک: منتسکیو، شارل دو، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰، فصول ۳، ۵، ۱۲ و ۱۳.

2. See, e.g., Freeman, M.A. (1980), Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism, Oxford, Basil Black Well.





از این جهت است که می‌توان به درستی مدعی شد که بدون زندگی در چارچوب یک دولت و عضویت در یک جامعه سیاسی و در غیاب قانون،^۱ تضمین ترجیحات متفاوت فردی در قلمرو روابط بین‌انسانی دشوار و چه بسا غیر ممکن خواهد بود. به دیگر سخن، اگرچه بی‌گمان انسان‌ها به دلیل برخورداری از نیروی خودآئینی و در نتیجه بهره‌مندی از ارزش غایی، واجد حق‌اند، اما تضمین ترجیحات متفاوت فردی ذیل عنوان حق در صحنه پر آشوب منازعات انسانی بدون تمسک به اقتدار عالی سیاسی امکان‌پذیر نخواهد بود. البته این بی‌گمان‌بدان معنا نیست که حق توسط دولت خلق می‌شود، بلکه به این معناست که حق از طریق دولت شناسایی، تامین و تضمین می‌گردد. در حقیقت، صاحب حق بودن انسان‌ها موجب می‌شود تا دولت را موظف به تامین و تضمین حق‌های انسانی بدانیم. بنابراین حق نام گرفتن ترجیحات فردی نه به سبب تضمین آنها از سوی دولت، بلکه بواسطه ارزش غایی موجودات انسانی است.^۲ از این ویژگی حق می‌توان با عنوان «فرا تاسیسی»^۱ بودن حق نام برد.

۱. البته ناگفته پیداست که قوانین موضوعه، خود به دلیل ناتوانی در تبیین مقررات ویژه برای تمامی موارد، از بافتی باز برخوردار بوده و لذا جا را برای این امکان باز می‌گذارند که قضات دارای حوزه‌ای از اختیارات ویژه برای گزینش یکی از طرق اعمال و اجراء قانون باشند. بر این اساس، این امکان نیز وجود دارد که قضات دادگاه‌ها وجود حقوق بیان نشده در قوانین اساسی و پنهان در طبیعت را بپذیرند و به شناسایی و اجراء آنها مبادرت ورزند. درست به همین خاطرست که در رویه قضائی دو کشور ایالات متحده و ایرلند، این نظریه پا گرفته است که حقوق مورد حمایت دادگاه‌ها، به حق‌های مذکور در قانون اساسی محدود نبوده، بلکه دربرگیرنده "نیم سایه‌ای" از حق‌های شخصی تعیین نشده هستند که دادگاه‌ها می‌توانند بسته به موقعیت از آنها به عنوان حقوق بنیادین یاد کرده و حمایت کنند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: کلی، جان (۱۳۸۸)، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸، صص ۶۲۴-۶۱۸ و نیز:

Hart, H.L.A., *The Concept of Law*, (ed.) Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 123-125.

۲. نکته مهمی که بایستی در اینجا مورد توجه قرار گیرد، آن است که با وجود آن که ادبیات حقوق طبیعی در فرآیند ناگزیر موضوعه شدن تغییر لحن داده و به گفتمان مدرن حقوق بشر مبدل گردیده، اما این تغییر زبانی، ماهیت حق‌های بنیادین را دچار دگرذیسی ننموده، بلکه با تبدیل کردن حق‌ها به یکی از عناصر مولف نظام حقوقی، در فهم ما از قانون موضوعه، تحولی بنیادین ایجاد نموده است. قانون که دیرزمانی به عنوان تولیدکننده نوعی نظم قهرآمیز حقوقی قلمداد می‌شد، اکنون به مثابه ابزار تأمین آزادی و تضمین ترجیحات مورد نظر فرد انسانی معرفی می‌گردد. مایکل ایگناتیف، ویژگی این قرائت حق بنیاد از قانون و نظم حقوقی مبتنی بر آن را این گونه توضیح می‌دهد: «قوانین اساسی، حقوق ما را خلق نمی‌کنند بلکه آن حقوقی را که پیشاپیش به عنوان یک انسان کسب نموده‌ایم به رسمیت شناخته و وسایل حمایت از آنها را فراهم می‌سازند.» در این زمینه، نک:

Ignatieff, M., *The Rights Revolution*, Toronto: Anansi, 2000, p. 28.

فهمی این چنین از قانون، موجب گسترش عظیم خلاقیت در استدلال حقوقی و شرح و بسط تفسیرهای قضائی حق محور بر مبنای ارزش‌های بنیادین کرامت ذاتی، خودآئینی فردی و برابری ارزشی خواهد شد. ارزش‌هایی که





با این همه، علیرغم آنکه انسان‌ها به صرف انسان بودن و نه به دلیل برخوردارگی از ویژگی یا موقعیتی خاص، دارای حق‌های ذاتی، غیر قابل سلب و انتقال‌ناپذیر می‌باشند، اما به دلیل واقعیت تکثر ارزشی و تزام ادعاهای متعارض در عرصه اجتماع، وجود ساز و کارهای قانونی و قضائی لازم برای تامین و تضمین حق‌ها ضروری است. از این روست که فلاسفه حقوقی و سیاسی بیش از هر چیز بر "ضرورت تضمین" حق، انگشت تأکید نهاده‌اند.

این حقیقت که بدون قرار داشتن در زیر چتر حمایت اقتدار عالی سیاسی در دنیایی سرشار از کشمکش‌های انسانی هرگز نمی‌توان به تامین و تحفیظ ترجیحات آزادانه فردی امیدوار بود، ما را قادر می‌سازد تا برای شهروندی نه تنها ذیل عنوان حق، بلکه به مثابه پیش شرط برخوردارگی از تمامی حق‌های بنیادین انسانی استدلال کنیم. به روشنی پیداست عدم برخوردارگی از حق بر شهروندی و تعلق نداشتن به یک جامعه سیاسی، فرد را از دایره صاحبان حق در چارچوب معنای ارائه شده در این نوشتار یعنی "آزادی تضمین شده" خارج خواهد کرد. ترجیح آزادانه فرد تنها در صورتی می‌تواند ذیل عنوان حق تامین و تضمین گردد که وی تحت حمایت اقتدار عالی سیاسی قرار گرفته و به عنوان عضوی از یک جامعه سیاسی معین شناخته شود. درست به همین دلیل و بر همین مبنا، هانا آرنست از شهروندی با عنوان «حق بر حق داشتن» یاد می‌کند. (Arendet, 1968: 229)

نتیجه

زیست اجتماعی، بنا به گواهی تاریخ زندگانی انسان، واقعیت‌گریزناپذیر حیات موجودات بشری است. زیستن در میان جمع و تعامل با هم‌نوعان، سرنوشت محتومی است که نه می‌توان از آن گریخت و نه می‌توان از آن پرهیخت. گریزناپذیری حیات جمعی از «واقعیت نیاز همیشگی انسان» سرچشمه می‌گیرد. نیاز به تعامل دائمی برای تامین حوائج از یک سو و واقعیت بروز تعارضات پی در پی در روابط بین‌انسانی به خاطر کمبود منابع مادی و تعارض انگاره‌های ارزشی، از دیگر سو، تداوم زیست جمعی مسالمت‌آمیز افراد در

گفتمان حق را از سطح نظام حقوقی دولت ملی فراتر برده و به گستره نظم نوین جهانی وارد می‌سازد. در این زمینه، نک:

Hardt, M., Negri, A., Empire, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000, p. 41.
1. Super Constitutional





صحنه منازعه آمیز و پر آشوب اراده‌های بشری را ناممکن می‌سازد. ناگزیری حیات جمعی و عدم امکان ادامه آن در غیاب اقتداری برتر و اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر، انسان خردمند خودبنیاد را بر آن می‌دارد تا با دست کشیدن از بخشی از حقوق طبیعی خود، شالوده جامعه مدنی را پی‌ریزی نموده و خداوند میرایی را در ظل خداوند نامیرا بیافریند.

انسان طبیعی با قرار گرفتن در چارچوب دولت، به انسان مدنی و در تحلیل غایی، شهروند جامعه سیاسی بدل گردیده و با بهره‌گیری از حمایت نظام حقوقی و قضایی، حقوق بنیادین خود را تضمین شده می‌یابد. به روشنی پیداست بدون برخورداری فرد از پشتیبانی اقتدار عالی سیاسی، تضمینی برای اعمال و استیفاء حقوق انسانی او در دنیایی سرشار از کشمکش بر سر ادعاهای متفاوت و گاه متعارض فردی و جمعی نخواهد بود. از این جهت است که می‌توان تامین و تحفیظ حق فرد بر شهروندی را لازمه ضروری تضمین حقوق بنیادین انسانی قلمداد نموده و انسان فاقد حق بر شهروندی را «انسان بدون حق» نامید.

منابع

۱. بیات کیمتکی، مهناز، بالوی، مهدی، ۱۳۹۴ش، حق بر تابعیت؛ از حقوق بین‌الملل خصوصی تا حقوق بشر، حقوق خصوصی، ش ۱.
۲. روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۷ش، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، بی‌چا، تهران، چهر.
۳. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، ۱۳۸۸ش، حقوق بشر در جهان معاصر؛ دفتر یکم؛ درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، بی‌چا، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
۴. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۳ش، مابعدالطبیعه اخلاق، مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت، فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، بی‌چا، تهران، نقش و نگار.
۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۴ش، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، بی‌چا، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۶. کلی، جان، ۱۳۸۸ش، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، بی‌چا، تهران، نی.





۷. محمودی، سیدعلی، ۱۳۸۳ش، فلسفه سیاسی کانت، بی‌چا، تهران، نگاه معاصر.
۸. منتسکیو، شارل دو، ۱۳۷۰ش، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، بی‌چا، تهران، امیرکبیر.

9. Ankersmit, F.R., (2002), "Edmund Burke: Natural Right and History", Political Representation, Stanford, Calif, Standford University Press, 2002.
10. Arendt, H., (1968), The Origins of Totalitarianism, San Diego, Calif: Harcourt Brace Jovanovich. , 1968.
11. Arendt, H., (1995), Lectures on Kants Political Philosophy, (ed.) R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
12. Bailyn, B., (1967), The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge, Mass: Belknap Press, 1967.
13. Freeman, M.A., (1980), Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism, Oxford, Basil Black Well, 1980.
14. Gandsman, A. & Burnier, D., (2014), "Can't you at least die with a little dignity? The right to die debates and normative dignity", bioethiqueonline.ca/3/8, 2014.
15. Griffin, J., (2001), "Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", Proceeding of the Aristotelian Society, Vol. CI, No. 1, 2001.
16. Griffin, J., (2001), "First Steps in Account of Human Rights", European Journal of Philosophy, Vol. 9, No. 3, 2001.
17. Griffin, J., (2008), On Human Rights, Oxford: Oxford University Press, 2008..
18. Hardt, M., Negri, A., (2000), Empire, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.
19. Hart, H. L. A., (1995), "Are There Any Natural Rights?", Philosophical Review, Vol. 64, 1995.
20. Hart, H.L.A., (2010), The Concept of Law, (ed.) Penelope A. Bulloch and Joseph Raz, Oxford: Oxford University Press, 2010.
21. Ignatieff, M., (2000), The Rights Revolution, Toronto: Anansi, 2000.
22. Kant, I., (1961), "Groundwork for the Metaphysics of Morals", The Moral Law, (trans.) H. J. Paton, London: Hutchinson, 1961.
23. Kant, I., (1969), Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics, (trans.) Thomas Kingsmill Abbott, London: Longmans, 1969.
24. Kant, I., (1991), "Idia for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose", (trans.) H.B. Nisbet, Kant; Political Writings, (ed.) H.S. Reiss, Cambridge University Press, 1991.
25. Lock, J., (1988), Two Treatises of Government, (ed.) Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
26. Loughlin, M., (2001), "Rights, Democracy, and Law", Skeptical Essays on Human Rights, (ed.) A. Tomkins, Oxford: Oxford University Press, 2001.



27. Madhok, S., (2005), "Autonomy and human rights", The Essentials of Human Rights, (ed.) Rhona K. M. Smith and Ch. Van den Anker, London: Hodder Arnold, 2005.
28. Nell, O., (1993), "Kantian Ethics", A Companion to Ethics, ed. Singer, P., Oxford: Blackwell Publisher, 1993.
29. Rorty, R., (1993), "Human Rights, Rationality and Sentimentality", On Human Rights, (ed.) S. Shute and S. Hurley, New York: Oxford, Amnesty lectures. , 1993.
30. Strauss, L., (1959), What Is Political Philosophy? and Other Studies, New York: Free Press. , 1959.
31. Tuck, R., (1979), Natural Rights Theories: Their Origins and Development, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
32. Waldron, J., (1990), The Philosophy of Right, (ed.) G. H. Parkinson, London: Routledge.



Archive of SID

