

حقوق شهروندی از منظر اخلاق

امیر عباسی قلعه شاهی *

ابوالقاسم فنائی **

DOI: 10.22096/HR.2021.134889.1240

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱]

چکیده

این مقاله حقوق شهروندی را از منظر اخلاق بررسی می‌کند. در اخلاق هنجاری رویکردهای گوناگونی وجود دارد که در هر یک از آنها منظر اخلاقی به شکل خاصی صورت‌بندی می‌شود. از میان این رویکردها ابتدا پنج رویکرد متفاوت را به اجمال شرح می‌دهیم و سپس می‌کوشیم به این پرسش پاسخ دهیم که «از منظر هر یک از این رویکردها حقوق شهروندی چه منزلت و وضعیتی پیدا می‌کند؟». مقاله سه بخش دارد. پس از طرح مباحث مقدماتی در بخش (۱)، در بخش (۲) سرشت قانون در فلسفه حقوق را به اجمال بررسی می‌کنیم. بخش (۳/۱) به بررسی حقوق شهروندی از منظر اخلاق فضیلت‌مدار اختصاص دارد. در بخش (۳/۲) حقوق شهروندی از منظر اخلاق وظیفه‌گرا مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بخش (۳/۳) حقوق شهروندی را از منظر اخلاق فایده‌گرا شرح می‌دهد. و سرانجام، بخش (۳/۴) به بررسی حقوق شهروندی از منظر اخلاق عدلیه (معتزله و امامیه) و اخلاق اشعری می‌پردازد.

واژگان کلیدی: حقوق شهروندی؛ منظر اخلاقی؛ اخلاق وظیفه‌گرا؛ اخلاق فایده‌گرا؛ اخلاق فضیلت‌مدار؛ اخلاق معتزلی؛ اخلاق اشعری.

* کارشناس ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: amirabasighale@gmail.com

Email: a.fanaei@mofidu.ac.ir

** استادیار فلسفه، دپارتمان فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران



۱- مقدمه

پرسش اصلی این مقاله این است که «آیا از منظر اخلاقی انسان از آن نظر که شهروند است حقوقی دارد یا نه؟». «اگر آری چرا؟» و «اگر نه، چرا؟». از آنجا که هر یک از رویکردهای گوناگون در اخلاق هنجاری منظر اخلاقی را به شکل خاصی صورت‌بندی می‌کنند، ناگزیریم این پرسش را به تعداد آن رویکردها تکرار کنیم. دامنه بحث این مقاله درباره این رویکردها به پنج رویکرد رایج در اخلاق هنجاری محدود می‌شود و سایر رویکردها را در بر نمی‌گیرد.

حقوق شهروندی بخشی از اخلاق شهروندی است، و اخلاق شهروندی زیرمجموعه اخلاق سیاسی. اخلاق سیاسی شاخه‌ای است از اخلاق کاربردی. رسالت اخلاق شهروندی نظریه‌پردازی در باب حقوق و تکالیف و / یا فضائل و رذائل است که موضوع آنها انسان است از آن نظر که شهروند است. حقوق شهروندی متناظر است با تکالیفی که دیگران (اعم از حاکمیت و شهروندان دیگر) در قبال هر شهروندی بر دوش خود دارند.

در این مقاله ابتدا دو نظریه رایج در فلسفه حقوق درباره سرشت قانون و ربط و نسبت آن با اخلاق را شرح و بسط می‌دهیم. این دو نظریه عبارتند از «نظریه قانون طبیعی»^۱ یا «نظریه قانون فطری»، که می‌گوید: قانونی برتر وجود دارد که وضعی نیست، بلکه طبیعی است و فراتر از قانون وضعی و اراده حاکمان و قراردادهای اجتماعی است، و «نظریه اثبات‌گرائی حقوقی»^۲ که ارتباط ضروری میان قانون طبیعی و قانون وضعی و نقش قانون طبیعی را در تعریف یا اعتبار قانون وضعی انکار می‌کند. پرداختن به این دو نظریه از این نظر در سرنوشت بحث از حقوق شهروندی مداخلت دارد که هواداران هر دیدگاهی درباره حقوق شهروندی ناگزیرند موضع خود را درباره اینکه این حقوق و تکالیف متناظر با این حقوق، «طبیعی» است یا «وضعی» روشن کنند.

سپس سه رویکرد / مکتب اخلاقی رایج در فلسفه اخلاق غربی و دو رویکرد / مکتب رایج در فلسفه اخلاق اسلامی را توضیح خواهیم داد. این پنج مکتب عبارتند از: فضیلت‌گرایی؛ فایده‌گرایی؛ وظیفه‌گرایی؛ مکتب اشاعره و مکتب عدلیه (معتزله و امامیه). در ذیل بحث از هر کدام از این مکتب‌ها می‌کوشیم نشان دهیم که پذیرش آن مکتب در اخلاق هنجاری و نگرستن از آن منظر به اخلاق سیاسی و حقوق شهروندی چه پیامدهایی درباره این حقوق خواهد داشت. توضیح این نکته ضروری است که بحث ما در این مقاله صرفاً درباره اصل وجود مقوله‌ای به نام حقوق شهروندی و مبنای اخلاقی این حقوق است؛ در اینجا به تعیین مصادیق حقوق شهروندی نخواهیم پرداخت.

1. Natural Law Theory

2. Legal Positivism

۲- سرشت قانون در فلسفه حقوق

در یک تعریف ساده و اجمالی، «قانون وضعی» «مجموعه‌ای از قواعد الزام‌آور است.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۲: ۹۴) دو تا از پرسش‌های فلسفی مهم درباره قانون که در فلسفه حقوق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد عبارت است از:

(۱) پرسش از تعریف یا چیستی قانون؛ و

(۲) پرسش از مبنای قانون یا منشأ اعتبار و الزام‌آور بودن قانون.

رابطه و نسبت اخلاق با قانون به هر دوی این پرسش‌ها مربوط است. از این زاویه، این دو پرسش به شکل زیر بازنویسی می‌شود:

(۱) نقش اخلاق در تعریف یا چیستی قانون چگونه است؟

(۲) نقش اخلاق در اعتبار قانون (الزام‌آور بودن قانون) چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش‌ها دو نظریه یا مکتب اصلی در فلسفه حقوق وجود دارد که به «نظریه قانون طبیعی» و «اثبات‌گرایی حقوقی» معروف‌اند.

از منظر تاریخی، قانون ارتباط تنگاتنگی با دولت دارد، زیرا انسان موجودی به طبع یا به قسر اجتماعی است، و زندگی اجتماعی بدون نظم مبتنی بر قانون وضعی ممکن نیست. در جوامع بزرگ وضع و اجرای قانون وضعی و مجازات متخلفان از این قانون از وظایف دولت قلمداد می‌شود. اما قانون (وضعی) چیست و چرا باید از آن اطاعت کرد؟ پرسش از چیستی و اعتبار قانون از دو زاویه متفاوت قابل طرح است؛ از زاویه نخست، می‌توان به طور کلی پرسید: (۱) «قانون چیست؟» و (۲) «قانون معتبر چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد؟». اما این دو پرسش را از زاویه خاصی نیز می‌توان مطرح کرد و آن عبارت است از اینکه (۳) «اخلاق چه نقشی در چیستی قانون دارد؟» و (۴) «اخلاق چه نقشی در اعتبار قانون دارد؟».

طرح این دو پرسش از زاویه خاص محور بحث‌هایی است که در فلسفه حقوق پیرامون رابطه اخلاق و قانون در جریان است. البته هر چند در نگاه نخستین، این چهار پرسش مستقل از یکدیگر به نظر می‌رسند، اما تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که هر تلاشی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های (۱) و (۲) شخص را به موضع‌گیری در باب پرسش‌های (۳) و (۴) خواهد کشانید.

به طور کلی در پاسخ به این پرسش‌ها دو دسته نظریه از سوی فیلسوفان حقوق مطرح شده است، که هر یک از این دو دسته طیفی از خوانش‌های متنوع را در بر می‌گیرد. به دست دادن تعریف و توصیفی دقیق از این دو دسته نظریه و بررسی خوانش‌های متنوع از آنها بسیار فراتر از ظرفیت

این مقاله است و به موضوع این مقاله نیز مربوط نیست. در اینجا صرفاً به توصیف اجمالی و صورت‌بندی بسیط این دو دسته از نظریه‌ها اکتفا می‌کنیم.

دسته اول از نظریه‌ها به وجود دو نوع قانون و ارتباط ضروری میان این دو نوع قانون باور دارند: یکی قانون طبیعی (که بیانگر یا مبرز ملاحظات اخلاقی است) و دیگری قانون وضعی. هواداران این دسته از نظریه‌ها اجمالاً بر این باورند که قانونی طبیعی وجود دارد که بیانگر یا مبرز ملاحظات اخلاقی است، و این قانون چون طبیعی است در مقایسه با قانون وضعی، قانون برتر است، بدین معنا که یا در چرایی قانون وضعی نقش دارد یا در اعتبار آن (الزام‌آور بودن آن). این دسته از نظریه‌ها را در ذیل عنوان نظریه قانون طبیعی طبقه‌بندی می‌کنند. اما دسته دوم از نظریه‌ها که در ذیل عنوان اثبات‌گرایی حقوقی طبقه‌بندی می‌شوند، اجمالاً نقش قانون طبیعی (اخلاق) را در تعریف و/یا اعتبار قانون وضعی انکار می‌کنند. در ادامه این دو دسته از نظریه‌ها را به اجمال شرح می‌دهیم.

۲-۱- نظریه قانون طبیعی

قانون طبیعی قانونی است که زمان‌مند و مکان‌مند نیست، بلکه ثابت است، و عقل انسان آن را کشف می‌کند. منشأ این قانون اراده دولت یا حکومت یا قوه مقننه نیست، بلکه دولت‌ها و حکومت‌ها بایستی در پی این باشند که در مقام قانون‌گذاری، یعنی در مقام برساختن قوانین وضعی و اجرای آن، قانون طبیعی را محترم بشمارند. نظریه قانون طبیعی می‌گوید: رابطه‌ای ضروری میان قانون طبیعی و قانون وضعی وجود دارد. هواداران نظریه قانون طبیعی این رابطه ضروری را به صورت‌های گوناگونی تبیین کرده‌اند. در اینجا فقط به دو تا از رایج‌ترین این تبیین‌ها اشاره می‌کنیم. تبیین اول، که گاهی تبیین کلاسیک از قانون طبیعی نامیده می‌شود، می‌گوید: قانون طبیعی بخشی از ماهیت و تعریف قانون وضعی است؛ بدین معنا که اگر یک قاعده هنجاری وضعی با قانون طبیعی ناسازگار باشد، نمی‌توان آن قاعده را به معنای حقیقی کلمه قانون نامید؛ یعنی صرف وضع یک قاعده از سوی فرد یا نهاد قانون‌گذار آن را به قانون بدل نمی‌کند. قانون ناعادلانه به معنای حقیقی کلمه اساساً قانون نیست، نه اینکه قانون هست، اما قانون بدی است.^۱ اما تبیین دوم می‌گوید: قانون طبیعی در تعریف قانون وضعی مأخوذ نیست، اما اعتبار و الزام‌آور بودن قانون وضعی مشروط است به سازگاری شکلی و/یا محتوایی آن با قانون طبیعی.^۲ به بیان دیگر، تبیین نخست می‌گوید: صرف وضع یک قاعده از سوی قانون‌گذار (ان) برای تبدیل شدن آن قاعده به

۱. فیلیپ سِپر (Soper, 2007) از خوانشی کلاسیک از قانون طبیعی دفاع می‌کند.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره تاریخ نظریه قانون طبیعی و خوانش‌های متنوع آن بنگرید به (Bix, 2010).

قانون کفایت نمی‌کند، بلکه نامیدن چیزی به نام "قانون" چارچوب و حدود و ثغوری اخلاقی دارد، اما تبیین دوم می‌گوید: اخلاق در چیستی قانون مداخلیت ندارد، بلکه صرفاً در اعتبار آن مداخلیت دارد.

کاتوزیان در مقام تعریف قانون طبیعی می‌نویسد:

آنچه در همه نظرها مشترک و مورد اتفاق است والائی و برتری آنها بر هر قاعده دیگری است: از قرن‌ها پیش غالب حکیمان پذیرفته‌اند که مقرراتی والائتر و برتر از اراده قانون‌گذار و حقوق وضع شده وجود دارد. چنانچه افلاطون و سقراط از حقوق [قانون] طبیعی و ثابت یاد کرده‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۲۴)

قانون طبیعی تاریخ بلندی دارد و برخی از متفکران دینی نیز بدان باور داشته‌اند. به عنوان مثال، سن توماس، فیلسوف و متکلم مسیحی قرن سیزدهم میلادی، قانون را به چهار نوع سرمدی، طبیعی (فطری)، الهی و بشری تقسیم می‌کرد (Aquinas: 2003). در فرهنگ اسلامی نیز برخی از فقیهان مسلمان به خوانشی از نظریه قانون طبیعی باور داشته‌اند، هرچند به جای استفاده از چنین تعبیری، از عنوان "حکم عقل" برای اشاره به این قانون استفاده می‌کرده‌اند، اینان حکم عقل را از حکم شرع تفکیک کرده و آن را مقدم بر حکم شرع می‌دانسته‌اند. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع چنین تقدمی را مفروض می‌گیرد. البته از نظر فقیهان، حکم عقل (یا همان قانون طبیعی) ارزش ذاتی ندارد، بلکه ارزش ابزاری دارد؛ یعنی صرفاً از این نظر قابل اعتناست که تحت شرایط خاصی از طریق آن می‌توان حکم شرع را کشف کرد (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۰۷-۲۰۸).

برخی از حکیمان مسلمان نیز به قانون طبیعی توجه و اعتقاد داشته‌اند. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی بعد از تقسیم حکمت عملی به سه قسم تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن چنین می‌گوید:

و بپاید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا به طبع باشد یا وضع، اما آنچه مبدأ آن طبع بود آنست که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است که یاد کرده آمد. و اما آنچه مبدأ آن وضع بود، اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بود بر آن، آن را آداب و رسوم خوانند و اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود مانند پیغمبری یا امامی آنرا نوامیس الهی گویند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۰)

بر خلاف فقیهان مسلمان که از نظر آنان حکم عقل (= قانون طبیعی) صرفاً به عنوان مقدمه‌ای برای کشف حکم شرع ارزش و اعتبار دارد، از نظر حکیمان مسلمان حکم عقل یا همان قانون طبیعی با صرف نظر از شرع اعتبار دارد و به خودی خود الزام‌آور است. پرسش مهمی که دربارهٔ ربط و نسبت قانون طبیعی با قانون وضعی مطرح می‌شود، دربارهٔ ربط و نسبت این قانون با شرع نیز قابل طرح است، خواه شرع را نوعی قانون وضعی بدانیم یا نه.

نظریهٔ قانون طبیعی در طول تاریخ دستخوش تحولات و تغییراتی شده است که پرداختن به آنها خارج از ظرفیت این مقاله است. در عین حال، ناگزیریم به یکی از این تحولات اشاره کنیم که به بحث ما مربوط است. برخی از هواداران نظریهٔ قانون طبیعی، از مقوله‌ای به نام "حقوق طبیعی" سخن گفتند و آن را همچون قانون طبیعی نشأت گرفته از طبیعت دانستند (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۲۹؛ Tierney, 2004). در تحولات بعدی، اندیشهٔ حقوق طبیعی به پیدایش اندیشهٔ حقوق بشر و حقوق شهروندی انجامید. یعنی از منظر تاریخی اندیشهٔ حقوق بشر و حقوق شهروندی مسبوق به اندیشهٔ حقوق طبیعی و قانون طبیعی است.

۲-۲- نظریهٔ اثبات‌گرایی حقوقی

نظریهٔ دوم در باب سرشت قانون و منشأ اعتبار آن «اثبات‌گرایی حقوقی» نام دارد. طرفداران این نظریه بر این باورند که قانون وضعی تعریف و اعتبار خود را مرهون قانونی غیر وضعی و فراتر از خود نیست؛ قانون را همواره انسان‌ها وضع و اعتبار می‌کنند، و خارج از اعتبار انسانی، امری به نام قانون وجود ندارد. قانون همواره وضعی است، هر چند قانون وضعی انواع و مراتبی دارد، و از یک نظر به «قانون برتر» و «قانون فروتر» تقسیم می‌شود، و اعتبار قانون فروتر در گرو قانون برتر است، اما قانون برتر نیز قانونی وضعی است، نه طبیعی. این نظریه نیز در طی تاریخ خود تحولاتی را از سر گذرانده است، که پرداختن به آنها خارج از ظرفیت این نوشتار است.^۲

۲-۳- نیاز قانون وضعی به قانون طبیعی

با این همه، به نظر نگارندگان حتی اگر بپذیریم که قانون وضعی در مقام تعریف و تحقق به قانون طبیعی نیاز ندارد، ناگزیریم دست‌کم یک قانون طبیعی را به عنوان مبنای اعتبار قانون وضعی بپذیریم. این قانون طبیعی عبارت است از «وجوب وفای به عهد و پیمان». زیرا فرمان حاکم یا قرارداد اجتماعی به خودی خود نمی‌تواند لزوم اطاعت از قانون را توجیه کند. اگر اعتبار فرمان

1. Natural Rights

۲. برای مطالعه بیشتر دربارهٔ این موضوع بنگرید به (Wacks, 2014: Chapter 2).

حاکم از فرمان دیگری از همان حاکم سرچشمه بگیرد، گرفتار دور می‌شویم، و اگر از فرمان حاکمی دیگر سرچشمه بگیرد، گرفتار تسلسل خواهیم شد. قرارداد اجتماعی نیز به خودی خود نمی‌تواند اطاعت از قانون را به امری الزامی بدل کند. راه‌هایی از این محذور پذیرش قانون طبیعی به عنوان منشأ الزام قانون وضعی است. از آنجا که مضمون این قانون طبیعی وظیفه‌ای اخلاقی است، می‌توان نتیجه گرفت که اعتبار و مشروعیت اخلاقی قانون وضعی در گرو سازگاری آن با قانون طبیعی و تأیید آن از سوی قانون طبیعی است، هرچند اعتبار و مشروعیت آن از جهات دیگر در گرو چنین تأییدی نباشد.

۳- رابطه اخلاق و حقوق شهروندی

برای بررسی رابطه اخلاق و حقوق ناگزیریم رویکردها/مکتب‌های مهم در اخلاق هنجاری را بررسی کنیم. هر مکتب اخلاقی مانند قالبی است که هر موضوعی در این قالب ریخته شود رنگ و بو و شکل و شمایل آن قالب را به خود می‌گیرد. به عنوان مثال، فرض کنید می‌خواهیم بدانیم سقط جنین از نظر اخلاقی چه حکمی دارد. فضیلت‌گروان می‌گویند: باید بینیم نظر و عمل انسان فضیلت‌مند در این مورد چگونه است. اگر انسان فضیلت‌مند این عمل را بد بداند، بد است، و اگر آن را بد نداند، بد نیست. وظیفه‌گروان می‌گویند: باید بینیم آیا در ذات این عمل با صرف نظر از نتایج آن ویژگی‌ای وجود دارد که فعل (یا ترک) آن را به وظیفه تبدیل کند یا نه. اما فایده‌باوران می‌گویند: برای تعیین حکم اخلاقی سقط جنین باید به نتایج این عمل نگاه کنیم. اگر خودداری از سقط جنین در مقایسه با سقط جنین بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد در بر داشته باشد، سقط جنین اخلاقاً ممنوع خواهد بود.

در فرهنگ اسلامی نیز دو مکتب اشعری و عدلیه (معتزله و امامیه) وجود دارد، که در باب سرشت اخلاق و رابطه شرع با قانون اخلاق دیدگاه‌های متفاوتی دارند. اشاعره معتقدند خوبی و بدی کارها از نظر اخلاقی تابع امر و نهی شارع است. بنابراین، اگر شارع از سقط جنین نهی کند، این کار بد می‌شود و اگر به آن امر کند، خوب می‌شود. اما با صرف نظر از امر و نهی الهی سقط جنین نه خوب است و نه بد. در مقابل عدلیه (معتزله و امامیه) بر این باورند که خوبی و بدی اخلاقی کارها در گرو امر و نهی شارع نیست، بلکه امر و نهی شارع به نحوی از انحاء تابع خوبی و بدی اخلاقی است. بنابراین، از نظر اشاعره برای شناخت خوبی و بدی اخلاقی باید به شرع/وحی و متون دینی رجوع کرد، اما از نظر عدلیه منبع و روش چنین شناختی عقل است، یعنی در این مورد باید به عقل رجوع کرد و دید که حکم عقل (درک عقل) چیست. اگر عقل بگوید: «سقط جنین

خوب است»، خوب خواهد بود، و اگر بگوید بد است، بد خواهد بود (حلی، ۱۳۸۸: ۳۹۹).
اختلاف اشاعره و عدلیه در باب رابطه دین و اخلاق در فرهنگ غرب نیز تاریخ بلندی دارد و رد پای آن در آثار مکتوب فلسفی تا محاورات افلاطون قابل پی گیری است (Plato, 2002: 1-20). در این فرهنگ نظریه اشاعره را «نظریه فرمان الاهی»^۱ نامیده اند. در ادامه ابتدا سه مکتب مهم در فلسفه اخلاق غربی را توضیح می دهیم و حقوق شهروندی را از منظر این سه مکتب بررسی می کنیم. پس از آن حقوق شهروندی را از منظر اشاعره و عدلیه را بررسی خواهیم کرد.^۲

۳-۱- اخلاق فضیلت مدار

اخلاق فضیلت مدار تاریخ بسیار بلندی دارد. سرآغاز این مکتب را در فلسفه شرق تا چین (کنفوسیوس) و در فلسفه غرب تا یونان باستان (افلاطون، سقراط و ارسطو) می توان پی گیری کرد (Russell, 2013 and Gardiner, 2018). در عین حال، پرطرفدارترین خوانش از این مکتب در طول تاریخ «خوانش ارسطویی» بوده است. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی، خوانش خاصی از اخلاق فضیلت مدار را شرح و بسط داده است که در آن خوشبختی یا سعادت انسان غایت غایتها (غایه الغایات) یا خیر برین قلمداد می شود (ارسطو، ۱۳۶۸: ۱۵-۱۶). وی بر این باور است که هدف اخلاق تحصیل سعادت یا خوشبختی است، و انسان برای رسیدن به سعادت نیازمند پروراندن فضائل اخلاقی و زدودن رذائل اخلاقی از ساحت وجود خود است. وی فهرستی از فضائل و رذائل اخلاقی ارائه می کند و هر فضیلتی را حد وسط میان دو رذیلت می داند (ارسطو، ۱۳۶۸: ۴۹-۵۴).

از نظر ارسطو، انسانها به دو گروه «دارنده فضیلت» و «فاقد فضیلت» تقسیم می شوند. گروه نخست در تشخیص حکم اخلاقی کاری که در صدد انجام آن هستند مشکلی نخواهند داشت، زیرا فضیلت های اخلاقی به آنان می گوید که در هر موقعیتی چه کاری فضیلت مندانه است. اما گروه دوم، هم برای کسب فضیلت و هم برای تشخیص حکم اخلاقی کاری که در صدد انجام آن هستند نیازمند الگو، پیروی از قاعده حد وسط و تمرین و تکرارند. اگر از ارسطو پرسیم: «کسانی که این فضائل را ندارند برای تشخیص رفتار فضیلت مندانه چه باید بکنند؟»، در پاسخ خواهد

1. Divine Command Theory

۲. روشن است که مقصود نگارندگان این نیست که اشاعره و عدلیه یا پیروان مکاتب اخلاقی یادشده عملاً تحت عنوان حقوق شهروندی چنین و چنان گفته اند؛ کاری که ما در صدد انجام آن هستیم در درجه نخست این است که ببینیم اگر این یا آن نظریه یا مکتب اخلاقی را مفروض بگیریم، پیامدها و لوازم منطقی این یا آن نظریه یا مکتب اخلاقی درباره حقوق شهروندی چه خواهد بود. در عین حال اگر طرفداران این یا آن مکتب اخلاقی به صراحت درباره حقوق شهروندی سخن گفته باشند، به شرح دیدگاه آنان نیز خواهیم پرداخت.

گفت: این افراد باید به انسان‌های فضیلت‌مند نگاه کنند و از آنها الگو بگیرند، و با تمرین و مدارست بر رفتارهای فضیلت‌مندانه فضائل اخلاقی را درون خود پرورش دهند تا به انسانی فضیلت‌مند بدل شوند (ارسطو، ۱۳۶۸: ۴۲-۴۳؛ Jimenez, 2016).

فرانکنا در مقام توضیح اخلاق فضیلت‌مدار چنین می‌گوید:

در واقع گفته‌اند که اخلاق آن‌گونه لحاظ می‌شود، یا باید لحاظ شود، که در درجه اول با پرورش این‌گونه ملکات یا ویژگی‌های منش سر و کار داشته باشد. نه با قواعد یا اصول، آن‌طور که ما تا کنون فرض می‌کردیم. به نظر می‌رسد تصور افلاطون و ارسطو از اخلاق همین است، زیرا آنها عمدتاً بر حسب فضایل و فضیلت‌مندی سخن گفته‌اند، نه بر حسب آنچه درست و الزامی است. هیوم [نیز] الفاظ مشابهی را به کار می‌برد، گرچه به ویژگی‌های اخلاقی، مانند نیک‌خواهی و عدالت، ویژگی‌های غیر اخلاقی مانند شادابی و لطافت طبع را نیز می‌افزاید. متاخرتر از آنها لسللی استفلن است که این نظریه را این‌گونه بیان می‌کند:

«اخلاق امری درونی است. قانون اخلاقی... باید به صورت «چنین باش» بیان شود، نه به صورت «چنین کن»... قانون اخلاقی صحیح به جای آنکه بگوید «آدم نکش»، می‌گوید: «متنفر نباش»... یگانه شیوه بیان قانون اخلاقی باید به شکل قاعده منش باشد.» (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۰)

ایشان در ادامه می‌نویسد:

در نظر اخلاق فضیلت، در اخلاق، این‌گونه احکام اساسی‌اند: «نیک‌خواهی انگیزه خوبی است»، «شجاعت فضیلت است»، «از نظر اخلاقی انسان خوب با همه مهربان است»، یا ساده‌تر و با دقت کمتر، «با محبت باش»، نه احکام و اصولی درباره اینکه وظایف ما چیست یا چه باید بکنیم. البته گمان می‌رود که راهنمایی‌های اساسی آن، ما را، علاوه بر آنچه باید باشیم، درباره کاری که باید بکنیم [نیز] هدایت می‌کند. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۱-۱۴۲)

اما این فضائل چیست؟ انسان فضیلت‌مند چه کسی است؟ و آیا همه انسان‌ها می‌توانند به این فضائل دست یابند؟ ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی به این پرسش‌ها پاسخ داده است. وی می‌گوید: هر یک از انواع طبیعی غایت / کارکرد مخصوصی دارند که سعادت یا خوشبختی افراد آن نوع در گرو رسیدن به آن غایت یا اشتغال به انجام آن کارکرد است، و انسان از این قاعده مستثنا نیست. فضائل اخلاقی بخشی از خوشبختی یا سعادت انسان را تشکیل می‌دهند (ارسطو، ۱۳۶۸: ۳۳-۳۵).

مک‌اینتایر در این باره می‌نویسد:

افراد بشر، همچون اعضای دیگر موجودات، طبیعتی خاص دارند، و طبعاً به سوی غایت خاصی حرکت می‌کنند. خیر [انسان] بر حسب ویژگی‌های خاص آنان تعریف می‌شود. از این رو، فلسفه اخلاق ارسطو، آن گونه که او شرح داده است، متضمن زیست‌شناسی متافیزیکی اوست. بنابراین، ارسطو وظیفه عرضه نوعی شرح درباره خیر را بر دوش می‌گیرد که هم محلی و هم خاص است - یعنی در دولت شهر قرار دارد و تا حدی به وسیله ویژگی‌های دولت شهر تعریف می‌شود - و با این حال جهانی و عمومی است. [...] فضایل دقیقاً آن کیفیت‌هایی هستند که دست یافتن به آنها فرد را قادر خواهد ساخت که ائودایمونیا را به دست آورد و فقدان آنها او را از حرکت به سوی آن غایت باز می‌دارد. هر چند نادرست نیست که به کار بستن فضایل را به منزله وسیله‌ای برای هدفی که همانا دستیابی انسان به خیر است توصیف کنیم، اما این توصیف مبهم است. (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰: ۲۵۷-۲۵۶)

هواداران اخلاق فضیلت در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که «فضائل اخلاقی چیست؟»، «انسان چه ملکاتی را باید در درون خود پرورش دهد؟»، و «چرا باید چنین کند؟» به سه گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست می‌گویند: فضائل اخلاقی ویژگی‌های نفسانی‌ای است که داشتن آنها به بیشترین خیر برای خود شخص منجر می‌شود. نام این خوانش "خودگروی" است. گروه دوم بر این باورند که فضائل اخلاقی ویژگی‌های نفسانی‌ای است که به بیشترین خیر برای همه انسان‌ها منجر می‌شود. نام این خوانش "دیگرگروی" است. گروه سوم بر خلاف دو گروه یادشده، غایت‌انگارانه به اخلاق و خیر و سعادت نگاه نمی‌کنند، و بر ارزش ذاتی فضیلت، فارغ از نتایج آن برای صاحب فضیلت یا دیگران تأکید دارند.

فرانکنا در توضیح این سه برداشت می‌گوید:

به نظر می‌رسد سه نوع اخلاق فضیلت وجود دارد. [...] سوالی که باید بدان پاسخ گفت این است که فضایل اخلاقی چه ملکات یا ویژگی‌هایی هستند؟ [خوانش] خودگروی ویژگی‌نگر پاسخ می‌دهد که فضایل، ملکاتی‌اند که به بیشترین خیر یا رفاه خود بینجامند، یا به بیان دیگر، مصلحت‌اندیشی یا توجه

1. Egoism

2. Altruism

دقیق به خیر خود، فضیلت اخلاقی اصلی یا اساسی است و سایر فضایل از آن مشتق می‌شوند. [خوانش] همه‌گروی ویژگی‌نگر می‌گوید که فضایل، خصلت‌هایی هستند که بیشتر موجب فراهم شدن خیر عمومی گردند، یا به بیان دیگر، نیک خواهی، فضیلت اخلاقی اصلی یا اساسی است. می‌توان این نظریه‌ها را [نظریه‌های] غایت‌انگارانه و ویژگی‌نگر نامید. البته نظریه‌های وظیفه‌گروانه و ویژگی‌نگر نیز وجود دارند که معتقدند از نظر اخلاقی، ویژگی‌های خاصی به خودی خود خوب یا فضیلت‌مندند، نه فقط به دلیل ارزش غیر اخلاقی‌ای که دارند یا ایجاد می‌کنند. یا به دیگر بیان، علاوه بر مصلحت‌اندیشی و یا نیک خواهی، فضایل اصلی یا اساسی دیگری نیز هستند، مانند اطاعت از خدا، درستکاری یا عدالت [....] برای پرهیز از خلط و اشتباه، بجاست که بگوئیم باید میان فضایل و اصول وظیفه، مانند «باید خوبی آفرید» و «باید با مردم به طور برابر رفتار کرد»، فرق گذاشت. فضیلت، از این نوع اصول نیست. فضیلت، ملکه، عادت، کیفیت یا خصلت شخص یا روح است، که فرد آن را داراست و یا به دنبال آن است. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۱۴۲-۱۴۳)

البته واضح است که دو قسم اول از این نظریه‌ها بیشتر از آنکه فضیلت‌گرا باشند غایت‌انگارند، هرچند به واسطه تأکیدی که بر فضیلت به عنوان مفهوم پایه در اخلاق دارند، ناگزیریم آنها را خوانشی از اخلاق فضیلت‌مدار بدانیم. اینکه فضائل چیست و ما باید در پی کسب چه فضائلی باشیم و این پرسش که فضائل اصلی کدامند و فضائل غیر اصلی چیست؟ و نیز اینکه چرا باید در پی کسب فضیلت بود؟ پرسش‌هایی است که پرداختن به آنها مجال دیگری می‌طلبد.

۳-۱-۱- حقوق شهروندی از منظر اخلاق فضیلت‌مدار

در اخلاق فضیلت‌گرا، فضیلت و رذیلت اخلاقی مفاهیم بنیادین است. در اخلاق هنجاری فضیلت‌گروانه، موضوع فضیلت و رذیلت، انسان است از آن نظر که انسان است؛ پرسش اخلاقی در اینجا این است که «انسان خوب کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟». اما در اخلاق کاربردی فضیلت‌گروانه، موضوع فضیلت و رذیلت به تناسب گروه خاصی از انسان‌ها هستند، نه از آن نظر که انسانند، بلکه از آن نظر که پزشک، تاجر، سیاست‌مدار، کارمند، همسر، استاد، دانشجو، قاضی، شهروند و غیره‌اند. در این صورت پرسش اصلی از منظر اخلاق فضیلت‌مدار در مورد شهروند، این نیست که «حقوق و وظایف شهروند از آن نظر که شهروند است چیست؟»، بلکه این است که «فضائل و رذائل شهروند از آن نظر که شهروند است چیست؟»، یا به تعبیر کوتاه‌تر،

«شهروند خوب کیست؟»؛ یا «شهروند خوب چه ویژگی‌هایی دارد و چه ویژگی‌هایی ندارد؟». در این چارچوب، پرسش از حقوق و وظایف شهروندی از منظر اخلاقی پرسشی فرعی و تبعی قلمداد می‌شود، بدین معنا که پاسخ به آن در گرو پاسخ به پرسش اصلی یادشده است. در ادامه بحث به بررسی دیدگاه ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این پرسش می‌پردازیم.

۳-۱-۱-۱- حقوق شهروندی در اخلاق ارسطو

ارسطو، به عنوان یکی از پایه‌گذاران فضیلت‌گرایی، در کتاب سیاست به اخلاق شهروندی پرداخته است. او در آغاز بحث خود می‌گوید: «در سیاست نیز مانند رشته‌های دیگر دانش، باید هر مفهوم کلی را به عناصر ساده و اجزاء آن تجزیه کرد.» (ارسطو، ۱۳۳۷: ۳-۴) وی سپس توضیح می‌دهد که واحد سیاسی یا دولت‌شهر چیست و چگونه شکل می‌گیرد:

نخست باید افرادی گرد هم آیند که نمی‌توانند بی‌یکدیگر زیست کنند، مانند مرد و زن برای بقای نسل. اجتماعی که سپس از چندین خانه پدید می‌آید، دهکده نامیده می‌شود. [...] جامعه‌ای که از فراهم آمدن چندین دهکده پدید می‌آید، شهر نام دارد که قائم بالذات است. هدف تشکیل آن، نه تنها حفظ حیات، بلکه تامین سلامت مردم است. این جامعه، به حکم طبیعت، مانند همه عناصر پدید آورنده آنست. طبیعت هر چیز در کمال آن است. [...] انکاء بالذات، غایت هر یک از پدیدآوردهای طبیعت، و نشانه کمال است. پس به این دلیل پیداست که شهر پدیده‌ای طبیعی است و آدمی برای جامعه سیاسی آفریده شده است. [...] کشور، یا جامعه سیاسی، طبعاً مهم‌تر از خانواده و فرد است، همچنانکه کل مهم‌تر از جزء است. خانواده و فرد اجزاء لازم شهراند و تابع کل، اختیارات و وظایف ایشان، مبین وجود ایشان است. [...] اما همچنانکه انسان اجتماعی، بهترین حیوانات است، آن کس که نه داد می‌شناسد و نه قانون را گردن می‌نهد، بدترین آنهاست. [...] شناخت و نگهداشت حق، بنیاد جامعه سیاسی است و دادرسان، سازمانهای برتر جامعه‌اند. (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴-۷) شهر اجتماعی است مرکب از خانه‌ها و خانواده‌ها، که هدفش بهزیستی، یعنی زندگانی کامل و کافی مردم آنست. (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴۹)

چنان‌که پیداست، تعریف ارسطو از شهروند با معنای مدرن این اصطلاح تفاوت دارد. وی حقوق شهروندی را مختص طبقه‌ای خاص می‌داند، یعنی همه ساکنان یک واحد سیاسی

(دولت‌شهر) را شهروند نمی‌داند. اما فارغ از انتقاداتی که می‌توان به این نوع نگاه تبعیض‌آمیز داشت، به درستی می‌توان ادعا کرد که اختلاف ارسطو و متفکران امروزی در حدود و ثغور و دایره شمول این مفهوم است، و ارسطو در اصل اینکه انسان از آن نظر که عضوی از یک واحد سیاسی است، دارای حقوقی است با متفکران معاصر هم‌داستان است.

هم‌چنین وی در کتاب دوم از کتاب سیاست چنین می‌گوید:

کشور مانند هر کل دیگر، اجزای بیشمار دارد، و از جمع شهروندان پدید می‌آید. [...] شهروند «دموکراسی» با شهروند «الیگراسی» فرق دارد. [...] شهروندی به هیچ‌گونه عبارت از سکونت [در یک کشور] نیست: بیگانگان و بندگان [/ بردگان] هرگز «شهروند» نیستند، بلکه «ساکن» اند. [...] شک نیست که باید ناپاکان و تبعید شدگان را از حق شهروندی محروم کرد. پس آنچه جوهر و براستی خصلت فطری شهروند بشمار می‌آید، حق رأی در انجمن نمایندگان و شرکت در اداره امور عمومی میهن است. (ارسطو، ۱۳۳۷: ۳۷-۳۸)

ارسطو در ادامه ادعا می‌کند که تعریف و دایره شمول مفهوم شهروندی، با تغییر نوع دولت تغییر می‌کند و در نهایت می‌گوید:

شهروند کسی است که در کشوری که مسکن اوست، حق دادخواهی و بیان عقیده درباره امور را دارد. (ارسطو، ۱۳۳۷: ۳۹)

ارسطو پس از بیان این تعریف نکاتی را در مورد فضائل شهروند ذکر می‌کند. از سخنان او این‌گونه استفاده می‌شود که فضائل شهروند خوب با فضائل انسان خوب از آن نظر که انسان است تفاوت دارد. وی در کتاب اخلاق نیکوماخوسی فضائل اخلاقی انسان خوب را در ذیل چهار فضیلت اصلی، یعنی حکمت، عدالت، شجاعت، و عفت گنجانده است. اما در کتاب سیاست بحث خود را از زاویه دیگری مطرح می‌کند. تفاوت دیدگاه او در این دو زمینه از این نکته ناشی می‌شود که از نظر او انسان دو جنبه متفاوت دارد: یکی فردی و دیگری اجتماعی. موضوع بحث او در کتاب سیاست، انسان از جنبه اجتماعی است، اما در اخلاق نیکوماخوسی انسان از جنبه فردی مورد بحث است. خیر و سعادت انسان از جنبه فردی با خیر و سعادت او از جنبه اجتماعی تفاوت دارد. برای رسیدن به خیر و سعادت فردی، باید کارکرد اصلی نوع انسان را در نظر گرفت و برای رسیدن به آن تلاش کرد. اما راه رسیدن به خیر و سعادت جمعی متفاوت است. در اینجا به جای در نظر گرفتن کارکرد نوع انسان باید کارکرد حکومت (یا کل جامعه) و نقش آن در خیر و سعادت افراد را در نظر گرفت. دلیل بررسی انواع حکومت و نقد آنها در کتاب سیاست و انتخاب بهترین نوع حکومت نیز همین است.

ارسطو شهروندان را به سربازانی تشبیه می‌کند که در یک کشتی جنگی مشغول به کارند و هریک از آنها به تناسب وظیفه خاصی که دارد فضیلت [های] خاصی باید داشته باشد؛ فضیلت‌هایی که به دارنده آنها کمک می‌کند که وظیفه خاص خود را به بهترین نحو انجام دهد. درست است که وظیفه یا کار و بار نهایی همه شهروندان تأمین امنیت جامعه است، اما جامعه یک نهاد سیاسی است، و فضیلت هر شهروندی باید مناسب نهادی باشد که وی عضوی از آن است. بنابراین، اگر نهاد سیاسی انواع گوناگون دارد، نمی‌توان یک فضیلت واحد را به عنوان فضیلت کامل به هر شهروند خوبی نسبت داد، برخلاف انسان خوب که فضیلت کامل او همواره یکسان است. همچنین در درون یک نهاد، افراد به تناسب مسئولیت خاصی که دارند، به فضائل خاصی نیاز دارند که بتوانند مسئولانه رفتار کنند. (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴۳-۴۴).

بنابراین از نظر ارسطو، ممکن است کسی شهروند خوبی باشد، بدون اینکه فضائل انسان خوب را کسب کرده باشد. فضائلی که یک شهروند را به شهروندی خوب تبدیل می‌کند غیر از فضائلی است که یک انسان را به انسانی خوب بدل می‌کند. همچنین فضیلت‌های یک شهروند خوب از حیث جهان‌شمولی و یکسان بودن نیز با فضیلت‌های یک انسان خوب تفاوت دارد. برخلاف فضائل انسان خوب که جهان‌شمول و همواره یکسان است، فضائل شهروند خوب جهان‌شمول و ثابت نیست، بلکه «سیاق‌مند»^۱ است و ممکن است از دولت‌شهری به دولت‌شهری دیگر تغییر کند، زیرا انواع گوناگونی از دولت‌شهر داریم. به همین ترتیب، دولتمردان نیز به تناسب نقش و شغلی که در جامعه دارند به دولتمردان خوب و بد، و فضیلت‌مند و رذیلت‌مند تقسیم می‌شوند.

اما در پاسخ این پرسش که «حقوق شهروندی از منظر اخلاق فضیلت‌مدار ارسطویی چه وضعیتی پیدا می‌کند؟»، چه می‌توان گفت؟ پاسخ این پرسش تا حدود زیادی به برداشت ما از اخلاق فضیلت‌مدار بستگی دارد. اگر، چنان‌که بسیاری از منتقدان مدرن اخلاق فضیلت‌مدار می‌گویند، موضوع اخلاق فضیلت‌مدار را صرفاً ارزیابی فضائل و رذائل اخلاقی بدانیم، و ادعا کنیم که این نظریه اخلاقی درباره رفتار درست اخلاقی حرف چندانی برای گفتن ندارد، و نمی‌تواند در قالب حقوق و تکالیف اخلاقی اصل یا اصولی کلی برای هدایت رفتار به انسان‌ها عرضه کند (Hursthouse, 2013)، در این صورت در پاسخ پرسش یادشده باید بگوییم که اساساً در چارچوب اخلاق فضیلت‌مدار نمی‌توان از حقوق (و تکالیف) شهروندی سخن گفت، بلکه به جای آن باید از فضائل و رذائل شهروندی سخن گفت.

اما اگر، چنان‌که برخی از مدافعان و احیاگران اخلاق فضیلت‌مدار ارسطویی در دوران مدرن

در پاسخ منتقدان گفته‌اند، اخلاق فضیلت‌مدار در مقام هدایت رفتار انسان‌ها نیز حرفی برای گفتن دارد (Hursthouse, 2013)، و سخنان ارسطو در مورد شهروند خوب که در بالا نقل کردیم نیز مؤید این ادعاست، و درحقیقت شهروند خوب از نظر اخلاق فضیلت‌مدار شهروندی است که به‌واسطه فضائلی که دارد فعالیت‌های مورد انتظار از یک شهروند را به نحو احسن انجام می‌دهد، در این صورت، می‌توان ادعا کرد که فعالیت‌های مورد انتظار از یک شهروند همانهاست که در قالب حقوق و وظایف شهروندی صورت‌بندی می‌شود.

۳-۱-۲- حقوق شهروندی در اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری ابتدا حکمت عملی را به سه بخش زیر تقسیم می‌کند: «تهذیب اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست مدن». وی در بخش سیاست مدن به نکاتی می‌پردازد که به بحث ما درباره حقوق شهروندی از منظر اخلاقی مربوط است. ایشان پس از تقسیم مدینه به مدینه فاضله و غیر فاضله چنین می‌گوید:

اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود، و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز، یکی آرا و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر، و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفرغ بود در قالب حکمت، و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر. (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۱-۲۸۰)

وی سپس به تفاوت انسان‌ها در برخورداری از حکمت اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که رئیس مدینه فاضله باید حکیم باشد. سپس در ادامه چنین می‌نویسد:

پس مادام که به فاضل اول که مدبر مدینه فضلا باشد اقتدا کنند میان ایشان تعصب و تعاند نبود و اگرچه در ملت و مذهب مختلف نمایند، بلکه اختلاف ملل و مذاهب، که نزدیک ایشان از اختلاف رسوم خیالات و امثله حادث شده است که قالب همه یک مطلوب است، به منزلت اختلاف مطعومات و ملبوساتی بود که به جنس و لون مختلف باشند، و غایت از همه یک نوع منفعت. و رئیس مدینه، که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الروسای بحق او باشد، هر طایفه‌ای را به محل و موضع

خود فروآرد، و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند، چنانچه هر قومی به اضافه با قومی دیگر مرؤوسان باشند و با اضافه با قومی دیگر رؤسا، [...] و این اقتدا بود به سنت الهی که حکمت مطلق است. اما اگر از اقتدا به مدبر مدینه انحراف کنند، قوت غضبی در ایشان بر قوت ناطقه تفوق طلبد تا تعصب و عناد و مخالفت مذهب در میان ایشان حادث شود. [...] و اهل مدینه فاضله اگرچه مختلف باشند، در اقصای عالم بحقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود، و به محبت یکدیگر متحلی باشند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۳-۲۸۵)

چنان‌که پیداست خواجه در بحث خود تکالیفی را بر دوش حاکم و شهروندان نهاده است. در دوران معاصر نیز وقتی از حقوق شهروندی سخن به میان می‌آید، این حقوق مستلزم و متناظر با تکالیفی است که بر دوش دیگران نهاده می‌شود. بنابراین، اگر چه نظام و دولت مد نظر خواجه از لحاظ شکل و صورت با نظام‌های مدرن تفاوت دارد، این تفاوت از نظر موضوع این مقاله عرضی است و خدشه‌ای به بحث ما وارد نمی‌کند. به عنوان مثال، وقتی ایشان از سیرت و وظایف حاکم بحث می‌کند، در واقع این حق را برای شهروندان به رسمیت می‌شناسد که بر اساس این معیارها درباره حاکمان خود داوری کنند.

خواجه پس از بیان انواع و اقسام مدینه فاضله و غیر فاضله و شرح ویژگی‌های هر یک می‌گوید:

اما اقسام سیاست: یکی فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازم‌ش نیل سعادت؛ و دوم سیاست ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازم‌ش نیل شقاوت و مذمت. و سائس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشتن را مالک شهوات دارد، و سائس دوم تمسک به جور کند و رعیت را به جای خول و عبید دارد و مدینه پر شرور عام کند و خویشتن را بنده شهوت دارد. و خیرات عامه: امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن، و شرور عامه: خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن و مردمان در هر دو حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند و از اینجا گفته‌اند که الناس علی دین ملوکهم. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۰-۳۰۱)

اما اگر داشتن این فضائل برای حاکم ضروری است، این ضرورت را هم در قالب تکلیف حاکم به کسب و پروراندن این فضائل در خود می‌توان بیان کرد، و هم در قالب حقوق شهروندان؛ یعنی می‌توان گفت که شهروندان از چنین حقی برخوردارند که حاکم و رئیس‌شان این فضائل را داشته باشد و رفتار او در رابطه با شهروندان از این فضائل سرچشمه بگیرد. بنابراین، از سخنان خواجه در مورد ویژگی‌های اخلاقی حاکمان می‌توان دیدگاه وی درباره حقوق شهروندی را استنباط کرد. برای مثال وقتی کسی می‌گوید: حاکم باید عادل باشد، معنای سخن او این است که این حق شهروندان است که در جامعه‌ای زندگی کنند که عدالت بر آن حاکم باشد. نگاه دوستانه حاکم به شهروندان غیر از نگاه مولی به بردگان خود است. اولی متضمن به رسمیت شناختن حقوقی برای شهروندان است که بردگان فاقد آن هستند.

ایشان در ادامه به تعیین مصداق فضائی می‌پردازد که یک حاکم خوب باید واجد آنها باشد و در این راستا هفت ویژگی را به حاکم خوب نسبت می‌دهد:

و طالب ملک باید که مستجمع هفت خصلت بود: یکی ابوت [...] دوم علو همت [...] و سیم متانت رای [...] و چهارم عزیمت تمام [...] و پنجم صبر بر مقایات شداید و ملازمت طلب بی‌سأمت و ملالت [...] ششم یسار و هفتم اعوان صالح. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۱-۳۰۲)

خواجه سپس به فضیلت عدالت و احسان و نقش مهم آن‌ها در سیاست و مدیریت می‌پردازد. اینک اگر عدالت را «اعطای حق هر صاحب حقی به او» بدانیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که عدالت در قلمرو سیاست بدون مفروض گرفتن حقوق شهروندی معنا نخواهد داشت.

و بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید، چه قوام مملکت به معدلت بود. و شرط اول در معدلت آن بود که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد، چه همچنان که امزجه معتدل به تکافی چهار عنصر حاصل آید، اجتماعات معتدل به تکافی چهار صنف صورت بندد. [...] و چنانچه از غلبه یک عنصر بر دیگر عناصر انحراف مزاج از اعتدال و انحلال ترکیب لازم آید، از غلبه یک صنف از این اصناف بر سه صنف دیگر انحراف امور اجتماع از اعتدال و فساد نوع لازم آید. [...] و شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند. [...] و شرط سیم در معدلت آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود، سویت میان ایشان در

قسمت خیرات مشترک نگاه دارد. [...] و چون از قوانین عدالت فارغ شود، احسان کند با رعایا، که بعد از عدل هیچ فضیلت در امور ملک بزرگتر از احسان نبود. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۴-۳۰۸)

چنان که پیداست، خواجه در اینجا عدالت و احسان را به عنوان فضیلت، و رفتار عادلانه و رفتار مبتنی بر احسان را به عنوان وظیفه حاکم مطرح کرده است. در این صورت، حتی اگر رفتار مبتنی بر احسان با شهروندان را متناظر با حق شهروندان ندانیم، بدون تردید رفتار عادلانه با شهروندان متناظر است با حقوق آنان. وی سه معنای متفاوت از عدالت را برای یک جامعه به سامان لازم می‌داند. اول عدالت به معنای اعتدال یا برقراری تعادل و توازن میان چهار صنف مختلف از شهروندان. از این نظر سیاست همچون طبابت است، زیرا از نظر قدما وظیفه پزشک نیز برقراری تعادل میان مزاج‌های چهارگانه است (عدالت طبیعی). معنای دوم عدالت عبارت است از تعیین منزلت اجتماعی افراد بر حسب استحقاق و استعداد آنها (عدالت استحقاقی)، و معنای سوم عدالت عبارت است از برابری در تقسیم خیرات جمعی میان شهروندان (عدالت توزیعی). نکته مهمی که از سخنان خواجه در اینجا برداشت می‌شود این است که در اخلاق سیاسی احسان نباید جای عدالت را بگیرد، بلکه پس از تحقق عدالت و فراغت از آن است که نوبت به احسان می‌رسد. عدالت فضیلت اخلاق حادقلی است و احسان فضیلت اخلاق حداکثری. از نظر خواجه برخی از وظایف سیاسی دیگری که حکومت در قبال شهروندان دارد به قرار زیر است:

و باید که رعیت را به التزام قوانین عدالت و فضیلت تکلیف کند که، چنانچه قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوام نفس به عقل، قوام مدن به ملک بود و قوام ملک به سیاست و قوام سیاست به حکمت. [...] و باید که اصحاب حاجات را از خود محجوب ندارد. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۹) و باید که در استمالت اعدا و طلب موافقت از ایشان باقصی الغایه بکوشد و تا ممکن باشد چنان سازد که به مقاتلت و محاربت محتاج نگردد [...] و تا به تدبیر و حیلت تفرق اعدا و استیصال ایشان میسر شود استعمال آلت حرب از حزم دور بود. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۱۲-۳۱۳)

چنان که پیداست، در اینجا با ملاحظاتی اخلاقی سروکار داریم که در قالب وظیفه و تکلیف حاکمان بیان شده است، اما همین ملاحظات را در قالب حقوق شهروندان نیز می‌توان صورت‌بندی و بیان کرد. برای مثال، این وظیفه اخلاقی را که حاکم باید سیاستی را اتخاذ کند که کشور به سمت جنگ کشیده نشود، به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که یکی از حقوق شهروندان این است که در

حقوق شهروندی از منظر اخلاق / قلعه‌شاهی و فنائی ۱۳۳

صلح و آرامش و امنیت زندگی کنند. یا این وظیفه را که حاکم نباید صاحبان حاجت را از در براند، به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که شهروندان حق دارند برای رفع نیازمندی‌ها و بیان مشکلات خود به دولتمردان مراجعه کنند، و به آنها دسترسی داشته باشند.^۱

۳-۲. اخلاق وظیفه‌نگر

وظیفه‌گروان بر این باورند که (۱) مفهوم بنیادینی که در تفکر اخلاقی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد مفهوم «وظیفه» یا «درستی» است، و (۲) درست بودن یک فعل از نظر اخلاقی (همواره) در گرو خوبی پیامد آن فعل نیست.

فرانکنا در شرح و توضیح وظیفه‌گروی می‌نویسد:

نظریات وظیفه‌گروانه آنچه را که نظریات غایت‌انگاران اثبات می‌کردند، نفی می‌کنند. آنها نمی‌پذیرفتند که کارهای صواب، الزامی و اخلاقاً خوب، همگی به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تابعی باشند از آنچه به لحاظ غیر اخلاقی خوب است یا تابعی از آنچه بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود انسان، جامعه او یا کل جهان فراهم آورد. آنها می‌گویند که علاوه بر خوبی یا بدی نتایج یک عمل یا قاعده، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل یا قاعده را صواب یا الزامی گرداند. [...] از نظر آنان اصل به حد اعلی رساندن غلبه خیر بر شر - برای هر کس که باشد - یا اصلاً ملاک و معیاری اخلاقی نیست، یا دست‌کم تنها ملاک و معیار اساسی یا نهایی نیست. به عبارت دیگر، وظیفه‌گرا معتقد است که عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۶-۴۷)

برخلاف فضیلت‌گرایان که اولاً و بالذات درباره فضائل سخن می‌گویند، و اگر درباره حقوق و تکالیف اخلاقی سخن بگویند، به نحوی غیر مستقیم در این باره سخن می‌گویند، وظیفه‌گرایان مستقیماً درباره حقوق و تکالیف سخن می‌گویند. وظیفه‌گروی خوانش‌های متنوعی دارد که پرداختن به آنها فراتر از ظرفیت این مقاله است. در عین حال تذکار این نکته لازم است که توجیه اخلاقی حقوق شهروندی فقط در چارچوب خوانش «قاعده‌نگر» از وظیفه‌گروی ممکن است.

۱. دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در بحث از اخلاق سیاسی مطالبی شبیه دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی است. برای مطالعه بیشتر در این باره بنگرید به (فارابی، ۱۳۷۱) و (شکوری، ۱۳۸۴: ۲۶۲-۲۶۶).

از این رو، در ادامه بحث به شرح و بسط اخلاقی کانت، که پرطرفدارترین خوانش قاعده‌نگر از وظیفه‌گرایی است، و تطبیق آن بر قلمرو سیاست و اخلاق شهروندی، اکتفا می‌کنیم. از نظر کانت، تکالیف اخلاقی، و حقوق متناظر با این تکالیف، از عقل عملی سرچشمه می‌گیرد، و در واقع فرمان عقل عملی است.

۳-۲-۱. حقوق شهروندی از منظر وظیفه‌گرایی کانتی

اولین نکته‌ای که در شرح و بسط دیدگاه کانت باید به آن توجه کنیم به تفاوت دو نوع وظیفه اخلاقی در نگاه کانت برمی‌گردد. از نظر کانت، انگیزه فاعل در ارزش اخلاقی فعل او تأثیر دارد؛ یعنی از نگاه کانت، عملی از ارزش اخلاقی برخوردار است که به قصد انجام وظیفه از فاعل سر بزند، و صرف مطابقت رفتار بیرونی شخص با امر / الزام اخلاقی برای ارزشمند شدن رفتار او کفایت نمی‌کند. اما می‌دانیم که از منظر حقوقی چنین شرطی برای احراز اطاعت از قانون لازم نیست، بدین معنا که در قلمرو قانون صرف مطابقت رفتار بیرونی شخص با قانون برای برآورده شدن غرض قانون کفایت می‌کند، و قصد خاصی، مانند قصد انجام وظیفه در اطاعت از قانون مدخلیت ندارد. این تفاوت مهم موجب شده است که کانت در مابعدالطبیئه اخلاقیات (Kant, 1999a) دو دسته از وظایف اخلاقی را از یکدیگر تفکیک کند. وی دسته اول از این وظایف را «وظایف مربوط به حق یا عدالت» می‌نامد و وظایف دسته دوم را وظایف مربوط به فضیلت. وظایف مربوط به حق یا عدالت متناظر با حقی در سوی دیگر رابطه‌اند. مثلاً وظیفه اخلاقی خودداری از سرقت اموال دیگران، متناظر است با حق مالکیت آنان، اما وظیفه کمک کردن به نیازمندان متناظر با هیچ حقی در جانب نیازمندان نیست (Kant, 1999a: 421). این وظایف هر دو از وظایف اخلاقی‌اند، با این تفاوت مهم که برای امثال وظیفه نخست، صرف مطابقت عمل با قانون اخلاق کفایت می‌کند، اما برای امثال وظیفه دوم قصد انجام وظیفه نیز در امثال امر اخلاقی مدخلیت دارد. بنابراین، دسته نخست از وظایف اخلاقی را می‌توان با انگیزه‌های گوناگون، از جمله قصد انجام وظیفه، انجام داد، هرچند ارزشمندی فعل انجام شده در گرو انجام آن به قصد انجام وظیفه است. اما دسته دوم از وظایف اخلاقی را صرفاً می‌توان و می‌باید به قصد انجام وظیفه انجام داد.

وظایف مربوط به حق و عدالت قابلیت دارند که لباس قانون وضعی بر تن کنند تا از رهگذر ضمانت اجرائی قانونی و مجازات تخلف از قانون انگیزه‌ای مضاعف برای کنش‌گران فراهم شود. از آنجا که رابطه دولتمردان و شهروندان رابطه‌ای سیاسی است، از نظر کانت، تکالیف دولتمردان در قبال شهروندان در ذیل دسته نخست از وظایف اخلاقی قرار می‌گیرد، و این تکالیف متناظر است با حقوق شهروندی.

پرسش‌هایی که اینک در صدد بررسی آن هستیم این است که اولاً از نظر کانت حقوق شهروندی چیست؟ و ثانیاً، این حقوق چه ربطی به اخلاق دارد؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها دو موضوع مقدماتی را باید بررسی کنیم: یکی انواع حکومت از نظر کانت؛ و دیگری انواع حق از نظر کانت.

۳-۲-۱-۱- انواع حکومت از نظر کانت

برخلاف بسیاری از فیلسوفان دیگر، کانت همچون هابز، انسان را «مدنی بالقهر» می‌داند، نه «مدنی بالطبع». در نتیجه وی ضرورت پیشینی حکومت و دولت را انکار می‌کند؛ ضرورت پیشینی یعنی ضرورتی که از سرشت و هویت انسان سرچشمه می‌گیرد و با تحلیل این سرشت و هویت می‌توان آن را اثبات کرد. دلیل این ادعا، باور کانت به حق طبیعی آزادی از محدودیت‌های بیرونی است. او این حق طبیعی را برای انسان قائل است که هر جور اراده کرد زندگی کند. کانت فقط به یک حق طبیعی قائل است و آن عبارت است از حق آزادی از سلطه و قیمومیت دیگری، یا به تعبیر خود کانت، «آزادی از محدود شدن به سبب انتخاب [ی که] دیگری [کرده است]» (Kant, 1999a: 393). از نظر کانت، انسان‌ها در پیروی از اراده‌های خود و رسیدن به خواسته‌هایشان آزادند، و این یعنی انسان‌ها مدنی بالطبع نیستند. با این همه، اگر هر کسی بکوشد بدون هیچ محدودیتی به خواسته خود برسد، و بدون مراعات هیچ حد و مرزی اراده آزاد خود را جامه عمل بپوشاند، چنین کاری به تعارض و جنگ و خونریزی خواهد انجامید. بنابراین، نیاز انسان به حکومت از نیاز او به صلح و امنیت سرچشمه می‌گیرد. انسان‌ها ناگزیرند برای رفع این تعارض‌ها به نحو صلح‌آمیز به حکومت تن در دهند و از این طریق آزادی خود را محدود کنند، و این یعنی انسان اگرچه مدنی بالطبع نیست، مدنی بالقهر هست.

چنان‌که محمودی می‌گوید، کانت سه نوع حکومت را از یکدیگر تفکیک کرده است. وی در کتاب فلسفه سیاسی کانت می‌نویسد:

کانت در مابعدالطبیعه اخلاق، رابطه میان فرمانروا و مردم را به شکلی سه‌گانه در نظر می‌آورد: نخست اینکه یک فرد بر مردم فرمانروائی کند. چنین حکومتی «فردی» است. دوم اینکه چند نفر با رتبه مساوی بر مردم فرمانروائی کنند. چنین حکومتی «اشرافی» است. سوم اینکه همگان به طور دسته جمعی فرمانروائی کنند. چنین حکومتی «دموکراتیک» است. (محمودی، ۱۳۸۳: ۲۸۱)

این سه نوع حکومت هر کدام مزایا و معایبی دارند. کانت پس از بررسی و نقد این سه نوع حکومت، در نهایت شیوه سوم را در عین نقدهائی که به آن وارد می‌داند، انتخاب کرده است (محمودی، ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۹۴). در این مورد، کانت در کتاب صلح پایدار چنین می‌گوید:

از میان [انواع حکومت] جمهوری مبتنی بر قانون اساسی تنها حکومتی است که کاملاً با حقوق انسانی سازگار است، [هرچند] تأسیس / استقرار آن نیز [در مقایسه با انواع دیگر حکومت] مشکل‌ترین است، و حفظ / بقاء آن از [تأسیس آن] نیز مشکل‌تر است، تا آنجا که بسیاری قاطعانه می‌گویند که جمهوری باید دولت فرشتگان باشد، زیرا با توجه به تمایلات خودخواهانه انسان‌ها، [معلوم می‌شود که] اینان قادر به [تأسیس و حفظ] حکومتی با چنین سرشت والایی نخواهند بود. (Kant, 2006: 90)

در پرتو این توضیحات روشن می‌شود که در نگاه کانت اولین حق شهروندان داشتن نوعی از حکومت است که وی از آن به دموکراسی / جمهوری یاد کرده است. حکومت‌های خودکامه و فردی، که ما از آن به دیکتاتوری یاد می‌کنیم، حقوق انسان را پایمال و جامعه را به قهقرا می‌برند. در وضعیت طبیعی، پیش از استقرار حکومت، همه انسان‌ها برای رسیدن به منافع شخصی خود دست به هر کاری می‌زنند، و حکومت‌ها می‌کوشند از طریق محدود کردن آزادی انسان‌ها، او را از چنین وضعیت نامطلوبی خارج کنند. اما تفاوت انواع حکومت در این است که برای استقرار نظم و امنیت و صلح پایدار تا چه حد و با چه سازوکاری آزادی افراد را محدود می‌کنند. از نظر کانت، حکومت دموکراسی / جمهوری حکومتی است که در مقایسه با انواع دیگر حکومت استقرار و استمرار آن مستلزم کمترین درجه از محدود کردن آزادی‌های فردی است. اما پاسخ این پرسش که از نظر کانت، انسان‌ها به عنوان شهروند، چه رابطه‌ای با حکومت دارند و از چه حقوقی برخوردارند، مبتنی بر تعریف حق و تفکیک انواع آن از نگاه کانت است.

۳-۲-۱-۲- انواع حق از منظر کانت

پیشتر در بخش (۲) حق را به دو نوع «طبیعی» و «وضع» تقسیم کردیم. کانت نیز این دو نوع حق را از یکدیگر تفکیک می‌کند، اما برای اشاره به آنها از تعبیر «ذاتی» و «اکتسابی» استفاده می‌کند. اسکروتن این تقسیم‌بندی را این چنین بیان می‌کند:

کانت ادعا می‌کند که دو نوع حقوق وجود دارد: حقوق ذاتی و حقوق اکتسابی (MM43). حقوق ذاتی، به طور طبیعی و مستقل از هر قانون مصوب، به مردم

حقوق شهروندی از منظر اخلاق / قلعه‌شاهی و فنائی ۱۳۷

تعلق دارد. حقوق اکتسابی، به عکس، تنها از مجرای تصویب قانون موجودیت پیدا می‌کند. (اسکروتین، ۱۳۸۳: ۱۷۳)

علاوه بر این، در بخش (۲/۳) گفتیم که وظیفه اطاعت از قوانین وضعی، و احترام نهادن به حقوق وضعی و ادا کردن آنها از وظیفه اخلاقی وفای به عهد، که قانونی طبیعی است، سرچشمه می‌گیرد. اما کانت لزوم مراعات حقوق اکتسابی را از «حق ذاتی آزادی» نتیجه می‌گیرد. بنابر رأی او، این حق مبنای الزام انسان‌ها به احترام گذاشتن به حقوق دیگران و اطاعت از حکومت است. به قول اسکروتین:

از آنجا که حقوق اکتسابی منوط به تصویب قانون است، به خودی خود نمی‌تواند مبنای لازم برای اینکه مردم را موظف به قبول حاکمیت قانونی یک حکومت بدانیم، فراهم آورد. هر حقی که قرار است مبنای مشروعی برای این امر فراهم آورد که مردم را برای قبول حاکمیت قانونی یک حکومت موظف سازد، می‌باید یک حق ذاتی باشد. حق طبیعی آزادی بیرونی این نقش حساس را در استدلال کانت [...] بازی می‌کند. (اسکروتین، ۱۳۸۳: ۱۷۴)

اما شاید با تأمل بیش‌تر بتوان نتیجه گرفت که مقصود کانت از تکیه بر حق ذاتی آزادی در این مقام این است که انسان آزاد حق دارد آزادانه با دیگران قراردادی اجتماعی را امضا کند؛ قراردادی که مفاد آن لزوم احترام متقابل به حقوق یکدیگر و اطاعت از قوانین حکومت است. اما پرسش این است که چرا چنین قراردادی پس از امضای آن الزام‌آور می‌شود؟ و این الزام از کجا سرچشمه می‌گیرد. پاسخی که در چارچوب فلسفه عملی کانت می‌توان به این پرسش داد این است که از نظر کانت پای‌بندی به قراردادی که آزادانه امضا شده باشد، وظیفه‌ای اخلاقی است. البته این وظیفه اخلاقی از نظر کانت قانونی طبیعی نیست، اما قانونی عقلی است، یعنی فرمان عقل عملی است.

۳-۱-۲-۳- حقوق شهروندی از منظر کانت

انسان‌ها در وضعیت طبیعی آزاد هستند تا هر رفتاری را انجام دهند. این آزادی تا جایی که به آزادی دیگران لطمه وارد نکند معقول و مورد پذیرش دیگر انسان‌ها است. اما اگر (برخی از) انسان‌ها این حد را نگه ندارند، هیچ امنیت و آسایشی برای هیچ کس فراهم نخواهد شد. بر این اساس، انسان‌ها با اراده آزاد خود، به تأسیس حکومت اقدام می‌کنند، و وظیفه جلوگیری از سوء استفاده از آزادی و تجاوز به حریم دیگران را بر دوش آن می‌نهند. این انتخاب چون آزادانه صورت گرفته است،

وظیفه اطاعت از دولت را به دنبال دارد، اما آیا حکومت‌ها و دولت‌ها هیچ تکلیفی در قبال شهروندان‌شان نخواهند داشت؟ آیا این توجیه خوبی است که حاکمان بگویند: «شما خودتان با اختیار و آزادانه حکومت را انتخاب کرده‌اید. بنابراین، ما هر قانونی را تصویب کردیم و هر فرمانی صادر کردیم، شما موظف و ملزم به اطاعت از آن هستید».

از نظر کانت دولت‌ها و حکومت‌ها «حق اطاعت» دارند، اما این حق مطلق نیست. این نکته به روشنی از مبانی کانت در اخلاق هنجاری قابل استنباط است. برای مثال، بر اساس یکی از تفسیرهای سه‌گانه از امر مطلق، رفتار اخلاقی رفتاری است که با غایت فی‌نفسه بودن انسان بما هو انسان سازگار باشد، و متضمن استفاده ابزاری صرف از انسان نباشد (Kant, 1999b: 80). تطبیق این اصل اخلاقی بر قلمرو سیاست و تنظیم رابطه حاکمان و دولتمردان با شهروندان به این نتیجه منجر می‌شود که حاکمان و دولتمردان حق ندارند برای رسیدن به اهداف و غایات مقدس و غیر مقدس، دنیوی یا اخروی، فردی یا جمعی، که بر اساس برداشت خودشان رسیدن به آن را مطلوب می‌دانند، از شهروندان استفاده ابزاری کنند.

از نظر کانت، حاکمان و دولتمردان نیز در مقام حکمرانی موظف‌اند به شهروندان با این دید، یعنی به عنوان غایات فی‌نفسه، نگاه کنند. یعنی در مقام قانون‌گذاری و اجرای قانون نمی‌توانند قانونی را تصویب و اجرا کنند که متضمن یا مستلزم استفاده ابزاری از شهروندان است. این وظیفه دولتمردان را در قالب حقی برای شهروندان نیز می‌توان صورت‌بندی کرد. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که از منظر اخلاق وظیفه‌گروانه کانتی، حقوق شهروندی حقوقی است که مانع استفاده ابزاری حاکمان و دولتمردان از شهروندان می‌شود.

۳-۳. اخلاق فایده‌گرا

فایده‌گروی در اخلاق نظریه‌ای پیامدگراست که می‌گوید: وظیفه اخلاقی بنیادین ما تولید بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد است. طبق این نظریه نه انگیزه فاعل در اخلاقی بودن و اخلاقی شدن فعل دخیل است، و نه ویژگی‌های ذاتی خود فعل؛ بلکه پیامد و نتیجه خاصی که بر عمل مترتب می‌شود (یعنی خوشبختی) در تبدیل آن به وظیفه اخلاقی نقشی منحصر به فرد بازی می‌کند. این نظریه نیز خوانش‌های متنوعی دارد که پرداختن به آنها ما را از بحث اصلی دور می‌کند. در عین حال اگر حقوق شهروندی را در قالب قواعدی کلی صورت‌بندی کنیم، برای سنجش ربط و نسبت این قواعد کلی با اخلاق فایده‌گرا ناگزیریم «فایده‌گروی عمل‌نگر»^۱ را از «فایده‌گروی

1. Act-utilitarianism

قاعده‌نگر^۱ تفکیک کنیم، زیرا در چارچوب فایده‌گروی یافتن مبنا و توجیهی اخلاقی برای حقوق شهروندی در صورتی ممکن است که قاعده‌نگری را مفروض بگیریم؛ توجیه اخلاقی حقوق شهروندی بر اساس فایده‌گروی عمل‌نگر ممکن نیست.

فرانکنا در توضیح تفاوت این دو خوانش از فایده‌گروی می‌گوید:

سودگروان عمل‌نگر معتقدند که به طور کلی یا در هر جایی که ممکن باشد، باید با توسل مستقیم به اصل سود بگوئیم چه چیزی صواب یا الزامی است. به بیان دیگر، با تأمل در این‌که کدام یک از افعالی که پیش روی ماست، تحقیقا یا محتملا، بیشترین غلبه خیر بر شر را در جهان ایجاد می‌کند. باید بیرسیم: «این عمل من در این موقعیت چه تاثیری بر غلبه کلی خیر بر شر دارد؟» نه اینکه بیرسیم: «این نوع عمل از هر کسی در این نوع از اوضاع و احوال چه تاثیری بر غلبه کلی خیر بر شر دارد؟». [...] سودگروی قاعده‌نگر نظر نسبتا متفاوتی دارد. [...] سودگروی قاعده‌نگر نیز مانند وظیفه‌گروی قاعده‌نگر بر نقش محوری قواعد در اخلاق تأکید می‌کند و می‌گوید که ما معمولا، اگر نگوئیم همیشه، باید با توسل به یک قاعده، مانند قاعده راستگویی، تعیین کنیم که در موارد جزئی چه کار بکنیم. نه با این سوال که کدام عمل خاص بهترین نتایج را در اوضاع و احوال مورد بحث دارد. اما بر خلاف وظیفه‌گروی، اضافه می‌کند ما باید همیشه قواعد را با این سوال که کدام قاعده بیشترین خیر عمومی را برای هر کسی فراهم می‌کند تعیین کنیم. (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۸۷ و ۹۱-۹۴)

۳-۳-۱- حقوق شهروندی از منظر فایده‌گروی قاعده‌نگر

در چارچوب فایده‌گروی قاعده‌نگر پذیرش و پیروی از مجموعه‌ای از قواعد تنظیم‌کننده رفتار به شرطی از نظر اخلاقی موجه یا الزامی است که پیروی از این قواعد بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد ببار آورد. از این نظر فرقی نمی‌کند که این قواعد بیانگر حقوق باشند یا بیانگر تکالیف متناظر با حقوق. در مورد حقوق شهروندی نیز قصه از همین قرار است؛ یعنی فرقی نمی‌کند که قواعد بیانگر حقوق شهروندی را در ترازوی فایده بسنجیم یا قواعد بیانگر تکالیف متناظر با این حقوق را در این ترازو بسنجیم. در هر صورت اگر بتوان نشان داد که مراعات این دو دسته از قواعد، که هر دو ملاحظات هنجاری یکسانی را بازتاب می‌دهند، به بیشترین

خوشبختی برای بیشترین افراد (یا در این مقام، بسترین شهروندان) می‌انجامد، پشتوانه اخلاقی مورد نیاز برای این حقوق (و تکالیف متناظر با آن) فراهم شده است. بر اساس فایده‌گروی قاعده‌نگر، حق یا تکلیف متناظر با آن وقتی اخلاقی است که بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد در بر داشته باشد. چنان‌که پیداست، برخلاف وظیفه‌گروی، که به حقوق و تکالیف نگاهی غیر ابزاری داشت، فایده‌گروی به حقوق و تکالیف نگاهی صرفاً ابزاری دارد؛ و ارزش و اهمیت و وزن اخلاقی آنها را در گرو نقش‌شان در تولید بیشترین خوبی (خوشبختی) برای بیشترین افراد می‌داند. در ادامه دیدگاه دو تن از بنیانگذاران فایده‌گروی را در مورد حقوق شهروندی بررسی می‌کنیم.

۳-۱-۱- دیدگاه جرمی بنتام در مورد حقوق شهروندی

اگر وظیفه بودن یک عمل را تابعی از نتیجه آن بدانیم، آنگاه به دو پرسش فرعی زیر باید پاسخ بگوییم: (۱) «چه نتیجه یا نتایجی از نظر اخلاقی اهمیت دارند؟»، یا «چه چیز یا چیزهایی ذاتاً خوب‌اند؟»؛ و (۲) «نتیجه یا نتایج برای چه شخص یا اشخاص یا موجوداتی از نظر اخلاقی اهمیت دارند؟». پاسخ بنتام به این دو پرسش چنین است: (۱) تنها نتایجی که از نظر اخلاقی اهمیت دارند عبارتند از لذت و الم، یا لذت و الم تنها چیزهایی هستند که خوبی آنها ذاتی است، نه عرضی؛ و (۲) لذت و المی که از نظر اخلاقی مهم است لذت و الم بیشترین افراد است. کاپلستون در مقام توضیح نظریه بنتام از قول او چنین می‌گوید:

طبیعت انسان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است، لذت و الم. [...] اینان بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند: هر کوششی که برای شکستن این یوغ به خرج دهیم، حاکمیت آنها را بیشتر تایید و تسجیل می‌کند. انسان در عالم الفاظ ممکن است مدعی نفی حاکمیت آنها شود، ولی در عالم واقعیت همچنان دستخوش و تابع آنها باقی می‌ماند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۴).

بنابراین، از نظر بنتام لذت (خوشی / خوشبختی) ذاتاً خوب و الم (درد و رنج / بدبختی) ذاتاً بد است؛ و این دو تنها خوبی و بدی ذاتی در این عالم‌اند. اما از آنجا که منظر اخلاقی «بی‌طرفانه» است و اخلاق از ما می‌خواهد که به همه انسان‌ها، از جمله به خود و دیگری، به یک چشم نگاه کنیم، و وقتی به همه افراد به یک چشم نگاه کنیم، ناگزیریم وزن و ارزش یکسانی برای لذت و الم خود و دیگران قائل شویم، معیار درستی و نادرستی عمل یا ملاک وظیفه اخلاقی بیشترین لذت

و کمترین الم برای شخص فاعل نخواهد بود، بلکه بیشترین لذت و کمترین الم برای بیشترین افراد خواهد بود.

تطبیق این قاعده بر قلمرو سیاست به این نتیجه منتهی می‌شود که مبنای تصمیم‌گیری و رفتار دولتمردان در مقام سیاست‌گذاری و اداره جامعه با مبنای تصمیم‌گیری و رفتار شهروندان عادی در زندگی روزمره فرقی ندارد. در هر دو مورد، وظیفه اخلاقی تولید بیشترین لذت برای بیشترین افراد است. بنابراین، در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که «چگونه باید حکومت کرد؟»، یعنی در مقام تعیین شیوه اداره جامعه و نوع حکومت، و همچنین در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که «چه کسی باید حکومت کند؟»، یعنی در مقام تعیین فرد یا افرادی که قرار است پست‌ها و مناصب حکومتی را اشغال کنند، نیز پرسش اخلاقی این خواهد بود که «چه شیوه‌ای از حکمرانی در مقایسه با شیوه‌های بدیل بیشترین لذت / خوشبختی را برای بیشترین افراد تأمین می‌کند؟»، و «چه فرد یا افرادی بهتر می‌توانند این شیوه را اجرا کنند؟».

پاسخی که بنتام به این پرسش‌ها می‌دهد، این است: «شیوه حکمرانی دمکراتیک». کاپلستون دیدگاه بنتام را چنین گزارش کرده است:

یک مستبد یا سلطان مطلق العنان همواره کام خویش را می‌جوید. طبقه حاکمه متشکل از اشراف هم همین طور. بنابراین تنها راه برای تأمین بیشترین خوشی (/ خوشبختی) بیشترین تعداد ممکن از افراد - اگر به عنوان معیار حکومت و قانونگذاری پذیرفته شود - این است که حکومت حتی المقدور در دست همه باشد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰)

فایده‌گروی بنتام او را به انکار حقوق طبیعی می‌کشاند. در عین حال، بنتام تأمین بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد یا دست‌کم برطرف کردن موانع از سر راه افزایش مقدار خوشبختی / لذت برای بیشترین افراد را به عنوان معیار قانون‌گذاری می‌پذیرد. در همین رابطه کاپلستون می‌نویسد:

این نکته را باید افزود که درخواست بنتام در مورد هماهنگ‌سازی مصالح به مدد قانون، در درجه اول و بیشتر شامل برطرف ساختن موانع افزایش خوشی بیشترین تعداد ممکن از افراد و شهروندان است، تا پرداختن به آنچه مداخله مثبت در آزادی افراد نامیده می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۰)

اما اگر وظیفه دولتمردان را تأمین بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد یا برطرف کردن موانع موجود بر سر راه این خوشبختی بدانیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که این وظیفه با حق شهروندان

متناظر است. اما بر این اساس، حقوق شهروندی در همین یک حق منحصر خواهد شد. با این همه اگر بپذیریم که مفاد قانون وضعی همواره قاعده‌ای کلی است، معلوم نیست که بنام چگونه می‌تواند میان قول به فایده‌گروی عمل‌نگر با ارائه چنین معیاری برای قانون‌گذاری و اساساً با اصل قانون‌گذاری جمع کند.

۳-۱-۲- حقوق شهروندی از منظر جان استوارت میل

میل مانند بنام فایده‌گراست. او در بحث حکومت و آزادی مدنی نظریاتی دارد که به بحث از حقوق شهروندی مربوط است. میل تأکید زیادی بر آزادی‌های فردی دارد و آن را یکی از شرایط اصلی خوشبختی و پیشرفت فردی و اجتماعی قلمداد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳). کاپلستون در این باره می‌نویسد:

اصل فایده‌مندی ایجاب می‌نماید که هر انسانی آزاد باشد که توانشهای خود را طبق اراده و تشخیص خود پیرورد، به شرط اینکه به شیوه‌ای عمل نکند که با عملکرد همین آزادی توسط دیگران تعارض پیدا کند. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳)

اما، اگر چنان‌که فایده‌گرایان می‌گویند، حق آزادی به خودی خود اهمیت ندارد، بلکه اهمیت آن تابع نقش آن در تولید بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد است، در این صورت باید نتیجه گرفت که از نظر فایده‌گرایان تعارض «آزادی‌های فردی» با «تولید بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد» همواره باید به سود دومی حل شود. بنابراین، نمی‌توان گفت که حکومت استبدادی مطلقاً بد و ناپذیرفتنی است؛ و نوع خاصی از حکمرانی، مانند حکمرانی دمکراتیک، همواره مطلوب و پذیرفتنی است. کاپلستون در این زمینه می‌نویسد:

در جامعه وحشیان، چه بسا استبداد مشروع باشد «به این شرط که هدف از آن (استبداد) اصلاح حال آنان باشد، و هر وسیله‌ای که در راه برآوردن این هدف به کار می‌رود موجه باشد.» ولی هنگامی که تمدن تا حد معینی پیشرفت کرده باشد، اصل فایده‌مندی اقتضا می‌کند که فرد از آزادی کامل برخوردار باشد، مگر آزادی در ضرر زدن به دیگران. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳)

بنابراین، میل و سایر فایده‌گرایان نمی‌توانند شکل یا نوع خاصی از حکومت را برای تمام جوامع پیشنهاد کنند، بلکه ناگزیرند به طور کلی حکومتی را پیشنهاد کنند که بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد تولید کند. در این صورت، مصداق حکومت خوب یا حکومت مشروع («جهان‌شمول») نخواهد بود، بلکه «سیاق‌مند» خواهد بود، و از سیاقی به سیاقی دیگر تغییر خواهد

حقوق شهروندی از منظر اخلاق / قلعه‌شاهی و فنائی ۱۴۳

کرد. این انسان‌ها هستند که با رشد خود و با ارتقاء دادن به فرهنگ خودشان نوع حکومت مناسب با وضعیت خود را مشخص می‌کنند. اگر فرهنگ جامعه به مقداری رشد کند که فقط حکومت دموکراتیک بتواند بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد تولید کند، در آن صورت شهروندان حق مشارکت سیاسی و حق تعیین سرنوشت جمعی را پیدا خواهند کرد. به قول کاپلستون:

اگر چنین فرض کنیم که به مرحله‌ای از تمدن دست یافته‌ایم که در آن دموکراسی قابل اجرا است، مطلوبترین شکل حکومت از نظر میل آن است که حاکمیت به کل جامعه واگذار شده باشد، و هر شهروندی سهمی در به کار بردن حق حاکمیت داشته باشد، و هر شهروندی گهگاه دعوت شود که عملاً گوشه‌ای از کار حکومت را بگیرد. (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۵)

با این همه، در چارچوب فایده‌گرایی این پرسش بی پاسخ باقی خواهد ماند که اگر حاکمان مستبد بتوانند با تمهیداتی مانع پیشرفت فرهنگ و تمدن و تغییر وضعیت شهروندان و رشد آنان شوند، از نظر اخلاقی نقدی بر آنان وارد نخواهد بود. بنابراین، اگر فلسفه حقوق شهروندی محدود کردن حقوق و اختیارات حاکمان در تعیین سرنوشت شهروندان باشد، این حقوق بر مبنای فایده‌گروی قابل توجیه نخواهد بود، مگر به صورت اتفاقی، تصادفی و موردی؛ یعنی از منظر فایده‌گروی که بنگریم، حقوق شهروندی موضوعیت (ارزش ذاتی) ندارد، بلکه طریقت (ارزش ابزاری) دارد، و ارزش ابزاری آن مختص جوامعی است که در آن جوامع برخورداری شهروندان از این حقوق سهمی در تولید بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد (یا بیشترین شهروندان) داشته باشد.

۳-۴- اخلاق اسلامی و حقوق شهروندی

چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، در فرهنگ اسلامی در مورد سرشت خوبی و بدی اخلاقی دو دیدگاه اصلی وجود دارد: یکی دیدگاه اشاعره و دیگری دیدگاه عدلیه. اشاعره خوبی و بدی اخلاقی را تابع امر و نهی شارع می‌دانستند، اما عدلیه (معتزله و امامیه) امر و نهی شارع را تابع خوبی و بدی اخلاقی می‌دانستند. اشاعره می‌گفتند: «جز این نیست که خوب آن است که شارع آن را خوب بشمارد (/تحسین کند)، و بد آن است که شارع آن را بد بشمارد (/تقیح کند)».^۱

علامه حلی در کشف المراد دیدگاه این دو گروه را این‌گونه توصیف می‌کند:

باری در حسن و قبح عقلی سخن بسیار است. حکمای پیشین بدان معتقد بودند

۱. «أما الحسنُ ما حسَّنه الشارعُ والقبحُ ما قبحه» (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۱۳).

و به عقل عملی اعمال را نیکو یا زشت می‌شمردند، و حکمت عملی نزد آنان که عبارت از علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن است، مبنی بر استنباط عقل عملی است. و در میان طوایف مسلمین، مذهب ائمه اهل بیت علیه السلام و معتزله همین است. اما اشاعره، حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند و می‌گویند همه اعمال مانند یکدیگر است. عدل و ظلم و امانت و خیانت و قتل و احیا و دروغ و راست، هرچه خدای نهد کند زشت است و هر چه او امر فرماید زیبا است. (حلی، ۱۳۸۸: ۳۹۹. با اندکی تصرف در ترجمه)

اینک در رابطه با حقوق شهروندی می‌توان گفت که از نظر اشاعره همه حقوق و وظایف («وضعی») / («تشریحی») اند، یعنی نه («حق طبیعی») وجود دارد و نه («تکلیف طبیعی»). بنابراین، پذیرش یا رد حقوق شهروندی از سوی کسانی که چنین مبنایی دارند، کاملاً در گرو امر و نهی شارع است. اگر خدا به حاکمان فرمان داده باشد که در رفتار با شهروندان از آن نظر که شهروند هستند حد و مرزهایی را مراعات کنند، یا به تعبیر روشن‌تر، اگر خدا حاکمان را از انواع خاصی از تصرف در سرنوشت و زندگی شهروندان منع کرده باشد، در این صورت این حد و مرزها را می‌توان هم در قالب تکالیف وضعی حاکمان صورت‌بندی کرد و هم در قالب حقوق وضعی شهروندان. اما اگر حقوق و اختیارات حاکمان مطلق باشد، و آنان در قبال شهروندان هیچ تکلیف سلبی یا ایجابی‌ای نداشته باشند، در این صورت شهروندان نیز از آن نظر که شهروند هستند هیچ حقی نخواهند داشت.

اما از نظر عدلیه (معتزله و امامیه) حقوق و تکالیف به دو نوع طبیعی و وضعی تقسیم می‌شود، و حقوق و تکالیف حاکمان و شهروندان در قبال یکدیگر نیز از این قاعده مستثنا نیست. (۱) اگر این حقوق و تکالیف وضعی / تشریحی باشد، پیامد دیدگاه عدلیه با دیدگاه اشاعره در باب حقوق شهروندی یکسان خواهد بود. (۲) اما اگر این حقوق و تکالیف طبیعی باشد، چهار پیامد مهم بر این موضع مترتب خواهد شد. این چهار پیامد عبارتند از:

(۱) سکوت شارع نسبت به آنها مانعی بر سر راه پذیرش و به رسمیت شناختن آنها یا

الزام‌آور بودنشان نخواهد بود؛

(۲) آیات و روایات ناظر به این حقوق و تکالیف را باید بیانگر «حکم ارشادی» دانست،

نه بیانگر «حکم تعبدی»؛^۱

۱. برای مثال، بر اساس این تفسیر، نامه مولی علی به مالک اشتر (سید رضی، ۱۴۱۳ق.:. نامه ۵۳) و رساله حقوق امام سجاد (حرانی، ۱۳۸۵: ۲۵۵-۲۷۲) را باید بیانگر حقوق و تکالیف طبیعی قلمداد کرد.

حقوق شهروندی از منظر اخلاق / قلعه‌شاهی و فنائی ۱۴۵

۳) این حقوق و تکالیف طبیعی، «چارچوب» حقوق و تکالیف شرعی حاکمان و شهروندان در قبال یکدیگر را در مقام ثبوت ترسیم می‌کند؛ و

۴) تفسیر متون دینی بیانگر حقوق و تکالیف شرعی (وضع‌ی) حاکمان و شهروندان به شرطی موجه و معتبر خواهد بود که چارچوب حقوق و تکالیف طبیعی حاکمان و شهروندان را نقض نکند.

چنان‌که پیداست در حالت دوم، موضع عدلیه در این باب بیش‌تر به موضع وظیفه‌گرایان و تا حدی کمتر به موضع فضیلت‌گرایان نزدیک می‌شود. پیش‌تر در بخش (۳/۱/۲) به آراء خواجه نصیر الدین طوسی به عنوان یکی از فیلسوفان مسلمان فضیلت‌گرا در باب حقوق و تکالیف شهروندی (اخلاق شهروندی) اشاره کردیم. در مقاله‌ای دیگر با عنوان حقوق شهروندی از منظر فقه، به بررسی برخی از دیدگاه‌هایی در فرهنگ اسلامی می‌پردازیم که حقوق شهروندی را وضعی / تشریحی قلمداد می‌کنند، یا اگر این حقوق را در اصل طبیعی می‌دانند، پذیرش و الزام‌آور بودن آنها را در گرو امضای شارع می‌دانند؛ امضائی که صرفاً با استفاده از روش استنباط فقهی قابل کشف است.

کتاب‌نامه

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی

- ارسطو (۱۳۶۸)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۱، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست‌نامه، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
- اسکروتن، راجر (۱۳۸۳)، کانت، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۶۲)، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران: انتشارات حقوقی گنج دانش.
- حرّانی، ابو محمد حسن (۱۳۸۵)، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه آیت الله محمد باقر کمره‌ای، تهران: نشر کتابچی.
- حلی، جمال‌الدین (۱۳۸۸)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات هرمس.
- سید رضی (۱۴۱۳ق.هـ.) نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم: انتشارات عقل سرخ.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات طه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، جلد ۸، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷)، کلیات حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی کانت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸)، اصول الفقه، مجلد ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۰)، در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران: انتشارات سمت.

الف-۲: لاتین

- Aquinas, T. (2003). *On law, Morality, and Politics*, Regan, R. J. trans., Indiana: Hackett Publishing.
- Bix, B. H. (2010). "Natural Law Theory", in *A Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*, 2nd ed., Oxford: Blackwell, pp. 211-227.
- Gardiner, S. M. (ed.) (2018). *Virtue Ethics, Old and New*, NY: Cornell University Press.
- Hursthouse, R. (2013). "Normative Virtue Ethics", in Shafer-Landau, R. (ed.) *Ethical Theory an Anthology*, 2nd ed. Oxford: Blakwell, pp. 645-652.
- Jimenez, M. (2016). "Aristotle on Becoming Virtuous by Doing Virtuous Actions", *Phronesis*, Vol. 61, No. 1, pp. 3-32.
- Kant, I. (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, peace, and History*, Connecticut: Yale University Press.
- Kant, I. (1999). *Practical Philosophy*, Mary Gregor (Trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999a). *The Metaphysics of Morals* in Kant (1999), pp. 353-603.
- Kant, I. (1999b). *Grounwork of the Metaphysics of Morals* in Kant (1999), pp. 37-108.
- Plato (2002). *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, Grube, G. M. A. (trans.), Indiana: Hackett Publishing, pp. 1-20.
- Russell, D. C. (ed.) (2013). *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soper, P. (2007). "In Defense of Classical Natural Law in Legal Theory: Why Unjust Law is no Law at All", *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, Vol. 20, No.1, pp. 201-223.
- Tierney, B. (2004). "The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence", *Northwestern Journal of International Human Rights*, Vol. 2, No. 1, pp. 1-13.
- Wacks, R. (2014). *Philosophy of Law: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

