



## Assessing the Charter on Citizens' Rights: A Multi-disciplinary Critique

Seyyed Alireza Hosseini Beheshti<sup>1</sup>

Received: Av. 22, 2019; Accepted: Sep. 18, 2019

### Extended Abstract

The Idea of citizenship and the related rights and duties is at the heart of the basics of the modern state and its formation, with its very influential role on the legal structures and processes of decision-making of democratic regimes. The Charter on Citizens' Rights, published by the government of the Islamic Republic of Iran, confirms and clarifies the rights and duties of the citizens, and notified them to all governmental offices. Here I critically evaluate the contents of the Charter by using a multidisciplinary approach, showing its strengths and weaknesses for further revisions. In what follows, I offer a review of the history of the development of the idea of citizenship and its philosophical foundations in the first section. The second section is concerned with presenting very briefly the three main approaches to citizenship, i.e. the liberal, communitarian and republican, and their ethical, political, philosophical and sociological dimensions. The final section focused on the evaluation of some of the main themes of the Charter, following by some suggestions for further consideration.

*Keywords:* citizen's rights and duties, the Charter on Citizens' Rights, Liberalism, Communitarianism, Republicanism, modern identity

---

1. Assistant Professor of Political Theory, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

✉ [a.hosseini beheshti@modares.ac.ir](mailto:a.hosseini beheshti@modares.ac.ir)



## INTRODUCTION

As human social life developed from its simple forms (family, tribe and village) to a more complex one, i.e. cities or as was understood by ancient Greeks, 'polity', a new kind of identity emerged known as 'citizenship'. The new complex political entity required redefining the previously dominant family-based system of rights and duty, though the birth of the liberal individualistic conception of citizenship had to wait for another two millenniums. Just as the articulation of the new right-duty system required a comprehensive understanding of the new social complexity and political conditions, we, as the habitants of 21st century world, need to update our understanding of our new identities. Our new identities as citizens of the contemporary world, however, is better understood by reference to a philosophical review of this apparently legal concept. In order to achieve a more comprehensive understanding of what sort of rights and duties stem from the idea of modern citizenship, therefore, I shall try to put lights on the main dimensions of the concept, through employing a multidisciplinary approach.

## PURPOSE

The significance of a more profound understanding of the ides of citizenship becomes clearer when we recognize its key role in the emergence of modern state in general and contemporary democracies in particular. In contemporary Iran as well, perhaps since the Constitutional Revolution of 1905, the respect for citizens' rights has been considered as the central theme of almost all political and social movements. The *Charter of Citizens' Rights*, issued by Hassan Rouhani's first cabinet, is considered as an important step towards that historical demand. After a brief and philosophically oriented review of the historical development of the idea of citizenship, I discussed shortly the main three approaches to the concept in the political thought of Liberalism, Communitarianism and Republicanism, respectively. It helps us in assessing critically The *Charter* and, I hope, would pave the way for a more effective edition in the future.

## METHODOLOGY

I have employed an interdisciplinary approach in the analysis, evaluation and critical review of the Charter of Citizen's Rights of the Islamic Republic of Iran in the present paper.

## DISCUSSION

As the basic social reality, the ancient family was not perceived as a group of people with independent identities and individual conscience, but governed by shared

memories, rituals and roles. The right-duty system, therefore, was governed by domestic religious beliefs. When cities formed, the same community relationship transformed to the public life as a status called 'citizenship'. It was by the birth and development of Christianity that individualism emerged, for it claims salvation not for a particular community, but for all human beings. The rights-duty system of citizenship, however, was still virtue-based. By the emergence of modern morality, defined as a group of rules that should governs our relationships with other individuals, the right-duty system centered on the concept of individual. By the birth of the modern state, the two paradoxical notions of 'equal citizenship' and the 'ethics of authenticity' appeared at the heart of modern politics. Each of the three main modern approaches to citizenship (liberal, communitarian and republican) represents different ways of mixing the two notions of the universalistic politics of equal citizenry and the particularistic politics of dignity. Correspondingly, from the three elements of citizenship, i.e. the civil, the political and the social, the first protects individual rights to personal liberties, the second concerns the rights to political participation, and the third underlines people's rights to the conceptions of the good their shared cultural heritage, respectively. Any citizen's right charter, therefore, can be assessed critically by reference to these three elements. The critical assessment of the *Charter of Citizens' Rights* offered in the present article offers such an assessment.

## CONCLUSION

I have shown here that the *Charter* is mostly affected by a neoliberal interpretation of citizenship, heavily shadowed by perceiving the government-citizen relationship in terms of marketplace. Consequently, citizens are viewed as individual customers who seek their rights as defined by the civic element of the idea of citizenship. The *Charter* thus pays little attention to the two other elements, i.e. the political and the social. Therefore, if the *Charter* aims at reinforcing the conception of citizenship as realized in the *Constitution*, a revised edition is needed to meet the criteria and principles mentioned particularly in the third chapter of the *Constitution*.

## NOVELTY

The *Charter on Citizens' Rights*, published by the government of the Islamic Republic of Iran, has not been assessed from a multidisciplinary approach before.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract

## BIBLIOGRAPHY

- Barbalet, J. M. (1988). *Citizenship: rights, struggle, and class inequality*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bedau, A. H. (2002). Introduction. In A. H. Bedau, (ed.), *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge.
- Beheshti, S. A. R. (2016a). *Bonyād-e nazari-ye siyāsāt dar javāme'-e čāndfarhangi* [Theoretical Foundations of Politics in Multicultural Societies]. Tehran, Iran: Nahid.
- Beheshti, S. A. R. (2016b). *Hamzisti-ye ettehād va efterāq: Haft maqāle dar siyāsāt-e čāndfarhangi* [The Coexistence of Integrity and Diversity: Seven Essays on the Politics of Multiculturalism]. Theran, Iran: Nahid.
- Bell, D. (1993). *Communitarianism and its critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *Blackwell Dictionary of Western philosophy*. London: Blackwell.
- Cicero, M. T., Rudd, N., Powell, J. G. F., Cicero, M. T., & Cicero, M. T. (1998). *The republic and, the laws*. Oxford: Oxford University Press.
- Coulanges. N.D. (1980). *The Ancient City*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Dagger, R. (2002). Republican citizenship. In E. F. Isin, & B. Turner, *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage.
- De Coulanges, F. (1930). *Tamaddon-e qadim* [La cite antique] (N. Falsafi, Trans). Tehran, Iran: Majles-e Šorā-ye Melli.
- Delanty, G. (2002). Communitarianism and citizenship, In E. F. Isin and B. Turner (eds.) *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 159–74). London: Sage, Edwards.
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. In S. Hall, D. Held, & T. McGrew, (eds.), *Modernity and Its Future*, Oxford: The Open University Press.
- Hamidollah, M. (1986). *Vasā'eq: Nāmeḥā-ye Hazrat-e Khatmi Martabat va Kholafā-ye Rashedin* [The Letters of Prophet Mohammad and his Senior Sucessors] (M. Mahdavi Damghani, Trans.). Tehran, Iran: Bonyād.
- Kaufman, A. (2004). Political authority, civil disobedience, revolution. In J. Mandle, & D. A. Reidy, (eds.), *A Companion to Rawls*, London: Blackwell.
- MacIntyre, A. (2011). *Dar pey-e fazilat* [After virtue] (H. Shahriari, & M. A. Shomali, Trans.). Tehran, Iran: Samt.
- Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Marshall, T. H. (1969). Reflections on power. *Sociology*, 3(2), 141–155. doi: 10.1177/003803856900300201
- Mullen, J. (2005). *John Major's citizen's charter: Fifteen years later*.
- Pettit, Ph. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. London: Routledge.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *Collected papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2013). *Liberalism-e siyāsi* [Political liberalism] (M. Akrami, Trans.). Tehran, Iran: Sāles.
- Schuck, P. H. (2002). Liberal citizenship. In E. F. Isin, & B. Turner, (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage.
- Schwarzmantel, J. (2003). *Citizenship and identity: towards a new republic*. London: Routledge.
- Seely, A., & Jenkins, P. (1995). *The Citizen's Charter*. London: House of Common Library.
- Siedentop, L. (2014). *Inventing the individual: The origins of Western liberalism*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1983). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2013). Siyāsāt-e šenāsāyi. In *Čandfarhangigerāyi: Barresi-ye Siyāsāt-e Šenāsāyi* [Multiculturalism: examining the politics of recognition] (T. Khadiv, & S. Rizvandi, Trans.). Tehran, Iran: Roxdād-e Now.
- Tonnies, F. (1957). *Community and society*. East Lansing: Michigan University Press.
- Varaei, S. J. (2015). *Barresi-ye feqhi-ye farmānbordāri va nāfarmāni-ye madani* [Studying the Religious Jurisprudence of Obedience and Disobedience]. Tehran, Iran: Samt.
- Walzer, M. (2010). *Farbeh va nahif: Xāstgāh-e hanjārhā-ye axlāqi* [Thick and thin: Moral argument at home and abroad] (S. S. Haghighat, & M. Bahrani, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Cultural and Social Studies.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract



## منشور حقوق شهروندی: ارزیابی نقادانه از منظر میان‌رشته‌ای

سیدعلیرضا حسینی بهشتی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۲؛ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷

### چکیده

مقوله شهروندی و حقوق و تکالیف مترتب بر آن در کانون مبانی شکل‌گیری دولت‌های مدرن قرار دارد و بر چگونگی ساختارهای حقوقی و فرایندهای تصمیم‌گیری در نظام‌های مردم‌سالار تأثیری بس گسترده دارد. در این راستا، منشور حقوق شهروندی، که دستاورد تلاش‌های دولت یازدهم بوده است، با هدف تأکید، تبیین و ترویج نظام حق و تکلیف شهروندان جمهوری اسلامی ایران منتشر و به ادارات و سازمان‌های دولتی ابلاغ شد. هدف این نوشتار این است که متن منشور را با بهره‌گیری از رهیافتی میان‌رشته‌ای مورد ارزیابی نقادانه قرار دهد و از این طریق، مزایا و کاستی‌های آن را به‌منظور بهره‌برداری در ویراست‌های بعدی آن نشان داده شود. متن منشور به‌عنوان یک سند حقوقی منتشر شده است، اما مباحث بنیادین آن در حوزه اندیشه سیاسی مطرح شده و می‌شود. بنابراین، پس از مرور سریع تاریخ تکوین و مبادی فلسفی حق شهروندی در بخش اول، با بهره‌گیری از مطالعات انجام‌یافته در اندیشه سیاسی، تبیین سه‌دیدگاه اصلی درباره اساس حقوق شهروندی (لیبرال، جامعه‌گرا و جمهوریت‌گرا) در بخش دوم صورت گرفته است. در بخش سوم، با بهره‌گیری از مباحث ارائه شده در بخش‌های اول و دوم نوشتار، ارزیابی نقادانه منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران انجام گرفته است که شامل برخی پیشنهادات برای تکامل و اصلاح آن نیز هست.

**کلیدواژه‌ها:** حقوق شهروندی، نظام حق و تکلیف، منشور حقوق شهروندی، لیبرالیسم، جامعه‌گرایی، جمهوریت‌گرایی، هویت

۱. استادیار اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

[a.hosseini beheshti@modares.ac.ir](mailto:a.hosseini beheshti@modares.ac.ir) ✉

## ۱. مقدمه

در فرایند تکامل زندگی گروهی انسان‌ها از شکل زندگی خانوادگی به اشکال پیچیده‌تر حیات جمعی در روستا و شهر، لایه هویتی جدیدی در انسان‌ها شکل گرفت که از آن‌چه به‌عنوان انسان منفرد یا عضویت در خانواده تجربه کرده بودند، متفاوت می‌نمود. حتی در تمدن‌های قدیم که فرد به‌مثابه فرد مفهومی تجربه‌ناشده به‌شمار می‌آمد و اهمیت عضویت در خانواده به حدی بود که پایه‌های ایمان دینی آدمی را شکل می‌داد، رول‌ب‌ط خانواده با خانواده‌های دیگر در بستر حیات تکامل‌یافته جمعی روستا و شهر، پرسش‌های جدیدی را به‌میان کشید که بیش از هر چیز با چیستی نظام حق و تکلیف در این بستر پیچیده‌تر زندگی انسانی سروکار داشت. چگونگی تعیین ماهیت و حدود مؤلفه‌های این نظام حق و تکلیف، به درک انسان از این بخش از هویتش باز می‌گشت. امروزه نیز پاسخ به این که انسان به‌مثابه شهروند چه منزلتی دارد، از چه حقوقی برخوردار است و چه تکالیفی بر عهده اوست، به چگونگی فهم او از خودش در این موقعیت بستگی دارد. در این رابطه، نگاهی تاریخی به زایش مفهوم شهروندی از نهاد خانواده در دوران باستان، بر بسیاری از مؤلفه‌های فلسفی مستتر در بحث حقوق شهروندی، پرتو می‌افکند. این نوشتار بر این اساس شکل گرفته است که تصور می‌رود با بهره‌گیری از مطالعات بینارشته‌ای بتوان به درک روشن‌تری از ماهیت و ابعاد نظام حق و تکلیف شهروندی معاصر دست یافت.

اهمیت دستیابی به فهمی ژرف‌تر و دقیق‌تر از مفهوم شهروندی زمانی روشن‌تر می‌شود که به کانونی‌بودن آن در شکل‌گیری دولت‌های مدرن به‌طورکلی، و نظام‌های مردم‌سالار در عصر حاضر به‌طورخاص، توجه داشته باشیم. در ایران نیز بحث درباره ضرورت التزام به رعایت حقوق شهروندی به یک معنا از زمان تصویب قانون اساسی مشروطه به بعد، در کانون خواسته‌های ملی و مطالبات جنبش‌های سیاسی قرار داشته است. منشور حقوق شهروندی که در سال‌های پایانی عمر دولت یازدهم رونمایی و ابلاغ شد، در پاسخ به همین نیاز عمومی شکل گرفته است.

در این نوشتار، پس از مروری بر پیشینه تاریخی شکل‌گیری مفهوم شهروندی در بخش نخست، به تبیین سه رویکرد اصلی در قبال حقوق شهروندی از منظر لیبرالیسم،



جامعه‌گرایی و جمهوریت‌گرایی در بخش دوم خواهیم پرداخت. بخش سوم به ارزیابی نقادانه این منشور بر اساس مباحث پیش‌گفته اختصاص دارد.

## ۲. پیشینه شکل‌گیری مفهوم شهروندی

بنیان خانواده‌های باستانی، دست‌کم در قلمرو جغرافیایی، که دانش کامل‌تری درباره آن در اختیار ماست، بر تعریف انسان به‌مثابه عضو ابتدایی‌ترین شکل زندگی اجتماعی یعنی خانواده، استوار است. به بیانی دیگر، خانواده به‌معنای مجموعه افرادی که هویتی مستقل و خودبنیاد دارند، فهمیده نمی‌شد. بنابر گزارش فوستل دو کولانژ<sup>۱</sup>، که با وجود گذشت بیش از ۱۶۰ سال از زمان انتشار آن از دقیق‌ترین و جامع‌ترین گزارش‌های تاریخی مربوط به دنیای باستان به شمار می‌رود، آتش مقدسی که در رأس همه پدر خانواده مسئولیت روشن نگهداشتن آن را بر عهده داشت، نشانه پیوند مقدس خانواده با نیاکان بود؛ تکلیفی که به فرزندان ذکور به ارث می‌رسید و پایبندی به آن، نامیرایی خاندان را تضمین می‌کرد (دوکلانژ، ۱۹۸۰، ۲۵). حقوقی که برای خانواده در نظر گرفته می‌شد (مانند حق مالکیت و ارث) ناشی از این باور بنیادین دین خانگی بود. بنابراین، هویت اعضای خانواده، هم در دین/نیای مشترک و هم در زندگی جمعی فهمیده می‌شد.

به‌هنگام شکل‌گیری شهرها، درک از عضویت مبتنی بر ایمان دینی، به منزلت شهروندی منتقل شد. به بیان لری سیندتاپ<sup>۲</sup>، «شهروند دوره باستان خود را در مقام دفاع از سرزمین نیاکانش می‌دید که خدایانش نیز به شمار می‌آمدند.» (سیندتاپ، ۲۰۱۴، ۲۴). بنابراین، زندگی در یک شهر به‌هیچ‌وجه به معنای شهروندی تمامی ساکنان تحت پوشش قوانین آن به شمار نمی‌رفت. به همین دلیل، بردگان، زنان و بیگانگانی که در شهر می‌زیستند، شهروند محسوب نمی‌شدند:

نه در روم و نه در یونان، یک خارجی نمی‌توانست مالک چیزی باشد. او نمی‌توانست ازدواج کند. اگر هم ازدواج می‌کرد، ازدواج او به رسمیت



1. Fustel de Coulanges

2. Larry Siedentop



شناخته نمی‌شد و فرزندان وی نامشروع شمرده می‌شدند. او نمی‌توانست با یک شهروند قراردادی ببندد و قانون، چنی قراردادی را به هیچ وجه معتبر نمی‌دانست (دوکلائز، ۱۹۸۰، ۱۹۶).

بنیان شهروندی، تأکید بر یک هویت دینی وراثتی بود که با عنوان «میهن‌پرستی» شناخته می‌شد. از همین رو، اگر بیگانه‌ای پس از طی مراحل دشوار به شهروندی پذیرفته می‌شد، از او خواسته می‌شد برای خدایان شهر قربانی کند تا فرایند اعطای شهروندی، کامل شود. «بنابراین، دفاع از شهر برای شهروند دوره باستان برابر با دفاع از هویتش بود. دین، خانواده و سرزمین از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بودند؛ آمیزه‌ای که میهن‌دوستی باستان را به تعصبی فراگیر تبدیل کرد.» (سیدنتاپ، ۲۰۱۴، ۲۵).

مشابه همین درک از شهروندی، گذشته از یونان و روم باستان، در تمدن‌های باستانی دیگر مانند ایران و چین نیز مشاهده می‌شود. غایت آدمی، در کمال‌یابی وی در روابط اجتماعی تعریف می‌شد و درجه فضیلت و رذیلت فرد با نسبت‌هایی که با زندگی جمعی برقرار می‌کرد سنجیده می‌شد.

با پیدایش و گسترش مسیحیت، عنصر فردگرایی به تعصب دینی افزوده شد و در نتیجه، شهروندی وجهی انفرادی نیز پیدا کرد به طوری که، چنانچه اشاره خواهد شد، بعدها تضاد درونی سیاست مدرن را پایه‌گذاری کرد. بخشی از فردگرایی همه‌شمولی که مسیحیت با خود به ارمغان آورد ناشی از تعریفی بود که از ایمان ارائه می‌کرد. برخلاف آئین یهود که به قوم برگزیده اختصاص داشت، مسیحیت رستگاری را به همه انسان‌ها، صرف نظر از جنسیت، نژاد و طبقه، بشارت می‌داد. اینک، این رابطه فردی نسان با خدا بود که میزان سعادت یا شقاوت وی و سرنوشت مقدر او را رقم می‌زد، نه خانواده و نه جامعه سیاسی (شهر). در بُعد فلسفی، فردگرایی به شکل درون‌نگری عرفانی ظاهر شد که در تأملات فلسفی آگوستین ریشه دارد و بعدها به پی‌ریزی اندیشه «می‌اندیشم، پس هستم» در اندیشه مدرن انجامید. به تعبیر چارلز تیلور، «آگوستین نخستین کسی بود که موضع اول شخص را در جستجوی مان برای حقیقت، بنیادین ساخت.» (تیلور، ۱۹۸۳، ۱۳۳). با این همه، در



این دوره هم فضای اخلاقی، که نظام حق و تکلیف شهروندی در آن نفس می‌کشد، هنوز فضیلت‌محور بود.

فلسفه اخلاق مدرن، ظهور هویت انسانی متفرد را در «می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی می‌بیند که در عصر پسافضیلت معنی شده‌است. به بیان السدیر مک‌اینتایر<sup>۱</sup>، در حالی که فلسفه اخلاق فضیلت بر سه پایه «انسان بدان‌گونه که هست»، «انسان بدان‌گونه که باید باشد»، و «قواعدی که او را در حرکت از آنچه هست به آنچه باید باشد راهنمایی کند (فضیلت‌ها)» قرار داشت، با حذف هم‌زمان غایات در علوم تجربی و علوم انسانی، فلسفه اخلاق فاقد فضایل به‌عنوان راهنمای اخلاقی شدن آدمیان شد. در نتیجه، «از بین رفتن هر تصویری از ماهیت ذاتی انسان، و همراه آن با از بین رفتن هر تصویری از غایات، موجب می‌شود که تنها دو جزء آن شاکله باقی بماند و آن دو جزء نیز ارتباطشان کاملاً غیرواضح می‌گردد.» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ۱۰۷).

تصویری که از هویت انسان در دوران مدرن و عصر روشنگری به مثابه قلّه تلاش‌های فکری و فلسفی برای تبیین جهان‌بینی آن شکل گرفت، به بیان استوارت هال<sup>۲</sup>، بر اساس مفهومی از انسان استوار بود که فرد در آن کاملاً متمرکز و یکپارچه و برخوردار از توانایی خردورزی، آگاهی و عمل بود و «محور آن مشتمل بر هسته‌ای درونی بود که با «خود» پا به دنیا می‌گذاشت و همراه آن آشکار می‌شد، در حالی که اساساً در امتداد یا «همسان» با خود، در سراسر موجودیت فرد یکسان باقی می‌ماند.» (هال، ۱۹۹۲، ۲۷۵). هال در ادامه بحث خود نشان می‌دهد که پیچیدگی‌هایی که به علت شکل‌گیری جوامع مدرن و نهادهای آن آشکار شد، یک مفهوم جامعه‌شناختی از «خود» را به ارمغان آورد. در این مفهوم، ارتباط با «دیگران»ی که برای انسان مهم هستند و ارزش‌ها، معانی و نمادها را به «خود» منتقل می‌کنند، تأکید می‌شود و در نتیجه، پلی می‌شود میان درون و بیرون؛ امر شخصی و امر عمومی.

از همین رو، در دنیای مدرن، اخلاق به مجموعه قواعد اخلاقی اطلاق می‌شود که روابط ما با دیگران را تنظیم می‌کند و در عرصه اجتماعی، در قالب قوانین حقوقی تبلور



می‌یابد. به بیان تیلور، توجه فلسفه اخلاق متجدد انحصاراً به تحقیق درباره آن دسته از اصول اخلاقی محدود است که باید بر روابط ما با دیگران حاکم باشد، یعنی اخلاق تکلیف، و هدف دیگر کاوش اخلاقی که مربوط به کرامت و مفهوم زندگی مبتنی بر خیر است را نادیده می‌گیرد (تیلور، ۱۹۸۹، ۱۰). از دیدگاه وی، آنچه غرب متجدد را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌سازد، صورت‌بندی آن از اصل احترام است که بر مبنای مفهوم حق درک می‌شود و آنچه از رابطه ما با خودمان حکایت می‌کند و زندگی را معنا می‌بخشد، از کاوش اخلاقی بیرون رانده شده است. به بیان دیگر، نظریه‌های حق‌بنیان مدرن، حقوق را مستقل از خیر (مفهوم زندگی سعادت‌مندانه) تعریف می‌کنند و ظهور مباحث مربوط به بی‌طرفی (خنثی بودن) حکومت برای پاسخ به این نیاز است. این که آیا بی‌طرفی به این معنا ممکن یا مطلوب است، بحثی است که به آن اشاره خواهیم کرد. آنچه حاتوجه به این نکته است که هدف از به‌کارگیری چنین استدلال‌هایی، فراهم کردن امکان وضع قوانینی است که از حداکثر گستره تعمیم و همه‌شمولی برخوردار باشند.

در سطور پیشین به وجود تناقض نهفته در سیاست مدرن اشاره شد. حال که از تلاش برای گسترش دایره شمول قوانین و نظام حقوقی سخن گفته شد، زمان آن رسیده که به این موضوع پردازیم؛ بحثی که به‌طور مستقیم با حقوق شهروندی مرتبط است. تیلور در مقاله بحث‌برانگیزی که با عنوان «سیاست شناسایی» منتشر کرده، به‌طور مبسوط به تنش ذاتی نظام‌های سیاسی مدرن پرداخته است. وی به دو تحول تاریخی مهم در فرهنگ سیاسی غرب اشاره می‌کند که زمینه‌ساز دل‌مشغولی‌های کنونی درباره سیاست شناسایی است. نخست، فروپاشی سلسله مراتب اجتماعی مبتنی بر «شرافت» است که آشکارترین شکل آن در فرانسه قبل از انقلاب مشاهده می‌شد و با مفهوم نابرابری در پیوندی تنگاتنگ قرار داشت. این همان نظام «کهن»ی است که وقوع انقلاب فرانسه به براندازی آن منجر شد و امتیازات طبقاتی را ملغی ساخت. در مقابل، مفهوم نوین «کرامت» قرار دارد که در معنایی همه‌شمول و تساوی‌طلبانه به کار می‌رود و «در آن از کرامت ذاتی انسان‌ها یا کرامت شهروندی سخن به میان آورده می‌شود. در اینجا فرض بر این است که همه انسان‌ها دارای کرامت هستند.» (تیلور، ۱۳۹۲، ۳۷).



تحول دوم، به شکل‌گیری مفهوم «اصالت» مربوط است؛ تحولی که شاید بتوان ژان ژاک روسو<sup>۱</sup> را از نخستین مطرح‌کنندگان و یوهان گوتفرید هردر<sup>۲</sup> را بیانگر صریح آن دانست. این مفهوم بر این نکته دلالت دارد که هر یک از ما انسان‌ها دارای شیوه‌ای اصیل از انسان بودن هستیم: تا اواخر قرن هجدهم کسی تصور نمی‌کرد که تفاوت میان انسان‌ها، تا این حد واجد اهمیت اخلاقی باشد. شیوه خاصی از «انسان بودن» وجود دارد، که شیوه «من» است. من فراخوانده می‌شوم تا به این شیوه زندگی کنم، نه این که مقلد شیوه زندگی دیگران باشم. این مفهوم اما، اهمیت تازه‌ای به «روراستی با خویش» می‌بخشد. اگر من با خودم روراست نباشم، سررشته حیاتم را به همراه انسان بودنم از دست می‌دهم (تیلور، ۱۳۹۲، ۴۲).

در نتیجه، سیاست مدرن بین دو قطب قوی در نوسان است: سیاست مبتنی بر «کرامت» و سیاست مبتنی بر «اصالت». اولی به همه‌شمولی گرایش دارد، دومی به خاص بودن. اولی به نظام حقوق برابر و همگن‌ساز منجر می‌شود، دومی بر ضرورت تدوین حقوق خاص برای احترام به تفاوت‌ها. تفاسیر گوناگون از شهروندی و حقوق مترتب بر آن را می‌توان در پرتو این تضاد ذاتی سیاست مدرن، در طیفی میان جمع‌گرایی و فردگرایی، و طیفی میان همه‌شمول‌گرایی و خاص‌گرایی قرار داد؛ مبحثی که در بخش بعد به آن می‌پردازیم.

### ۳. سه دیدگاه درباره اساس حقوق شهروندی

در رابطه با حقوق شهروندی، اندیشمندان لیبرال، جامعه‌گرا، جمهوریت‌گرا، باورمندان به نظریه‌های رادیکال و نیز اشکال شهروندی مانند شهروندی جنسیتی، فرهنگی، دینی، زیست‌محیطی و جهانی، قابل مطالعه هستند. در این نوشتار تنها به معرفی مختصر سه مکتب لیبرالیسم، جامعه‌گرایی و جمهوریت‌گرایی بسنده می‌شود؛ چرا که باور دارم در حال حاضر از تأثیرگذارترین دیدگاه‌های شهروندی به شمار می‌روند و آشنایی با آنها، بسیاری از مباحث مطرح در دیدگاه‌های دیگر را نیز، به طور مستقیم یا غیرمستقیم پوشش می‌دهد.

1. Jean-Jacques Rousseau
2. Johann Gottfried Herder



### ۳-۱. شهروندی لیبرال

شهروندی لیبرال، مفهومی متمایز از شهروندی است که ارزش بنیادین آن در حداکثرسازی آزادی فرد نهفته است و بیش از همه به‌عنوان آزادی از مداخله حکومت در توسعه و طرح‌های شخصی معنی می‌شود. درست است که این آزادی‌ها شامل آزادی بیان و عقیده نیز می‌شود، اما قوت آن در حوزه خصوصی و بازار ملموس‌تر است. تأکید بر این که افراد بتوانند آزادانه در گروه‌ها متشکل شوند و آن گروه‌ها جامعه مدنی تشکیل دهند که کم‌وبیش، هم از فرد و هم از حکومت متمایز باشد، در اندیشه لیبرال، به‌ویژه در دوران معاصر، چشم‌گیر است. اگرچه تشکیل حکومت برای اهداف اجتماعی ضروری است، ماهیتاً به دنبال گسترش اقتدار و افزایش منابع سیاستمداران، دیوانسالاران و گروه‌های ذی‌نفوذی صورت می‌گیرد که برای افزایش قدرت تلاش می‌کنند. تأکید لیبرالیسم بر پابندی به قانون اساسی با هدف محدود کردن این قدرت‌طلبی از طریق نهادهای همگانی و ارزش‌های اجتماعی است و وظیفه جامعه مدنی لیبرال، حفظ استحکام اجرای قانون اساسی از طریق گونه‌ای از شهروندی است که مستقل از مداخله حکومت، بسیاری از مسائل را خود حل کند.

مزایای این تفسیر از شهروندی، آشکار است. آزادی افراد در شکل دادن و تحقق بخشیدن به سبک زندگی‌شان که رها از مداخله و اعمال قدرت حکومت (مگر زمانی که به دیگران آسیب بزنند) است، منشأ پیشرفت، مکنث و خلاقیتی غیرقابل انکار در سده‌های اخیر حیات بشر بوده است. با این همه، باید توجه داشت که جهت‌گیری کلی لیبرالیسم، از جمله خوانشی از آن که با عنوان نولیبرالیسم شناخته می‌شود، صرفاً در این خلاصه نمی‌شود که شهروندان را در پیگیری زندگی شخصی‌شان آزاد بگذارد. به تعبیر آیریس ماریون یانگ، جامعه سرمایه‌داری رفاه‌گرا، جامعه‌ای سیاست‌زدایی شده است؛ جامعه‌ای از طریق سمت‌گیری رفاهی‌اش، شهروندان را به‌مثابه ارباب رجوع مشتریانی در نظر می‌گیرد که نیازی به مشارکت فعال‌شان در حیات عمومی جامعه نیست (یانگ، ۱۹۹۰، ۶۷). پابندی به الزامات چنین تحولی، به بیان پیتر شک، ادای وظیفه شهروندی را دشوار ساخته است:

«خصوصی‌سازی شخصیت‌ها، تکالیف و فعالیت‌ها را پربها می‌شمارد. افزون بر این،



بازار اقتصاد لیبرال، کسب ثروت و برخورداری از لذائذ مادی را تسهیل می‌کند. این نه تنها زمان کمی برای سیاست و دیگر فعالیت‌های همگانی باقی می‌گذارد، بلکه شأن و منزلت اجتماعی چنین فعالیت‌هایی را در مقایسه با ثروت‌اندوزی و مصرف، کم‌رنگ می‌کند» (شاک، ۲۰۰۲، ۱۳۷). به همین خاطر است که در ایالات متحده آمریکا، اکثر سیاستگذاری‌های لیبرال، گذشته از تعهدی کلی برای پیروی از قانون و شرکت در هیئت‌های منصفه دادگاه‌ها، وظائف کمی بر دوش شهروندان می‌گذارد.

مباحث مطرح شده درباره شهروندی و نظام حق و تکلیف منبعت از آن از سوی اندیشمندان لیبرال، بسیار متنوع است و حتی انتظار ارائه خلاصه آنها در اینجا واقع بینانه نخواهد بود. با این همه، نگاهی کوتاه به بحث جان رالز، فیلسوف سیاسی لیبرال شهیر و تأثیرگذار سده بیستم، می‌تواند روزنه‌ای روشنگر به روی تصویر و تصور لیبرال از شهروندی بگشاید. شاید بتوان ادعا کرد که کامل‌ترین تفسیر رالز از شهروندی در کتاب لیبرالیسم سیاسی او یافت می‌شود. توجه به پرسش اساسی که وی در این کتاب (و بلکه در طول حیات فکری اش) به دنبال یافتن پاسخی برای آن است، معنا و جایگاه شهروندی در اندیشه او را روشن می‌کند: «چگونه ممکن است اجتماع عادلانه و باثباتی وجود داشته باشد که شهروندان آزاد و برابر آن به واسطه آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی متضاد و بلکه قیاس‌ناپذیر، عمیقاً دچار اشتقاق هستند؟» (رالز، ۱۹۹۳، ۱۳۳). همان‌گونه که پیداست، آزادی و برابری، به‌عنوان ارزش‌های بنیادین دموکراسی لیبرال، پیش‌فرض‌های مسئله هستند. اصل دیگری که رالز از آن به‌عنوان ارزش پذیرفته‌شده تاریخی در میان اجتماعات دموکراتیک نام می‌برد، تعددگرایی است. بر این اساس، فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین که نتایج عدم تساهل را به‌ویژه در جنگ‌های سی‌ساله مذهبی در اروپا تجربه کرده است، تنوع و تعدد الگوهای زیستی را به رسمیت شناخته است و در نتیجه، مفهوم شهروندی و نیز نظام حق و تکلیف مترتب بر آن باید ظرفیت تساهل و مدارا نسبت به این‌گونه‌گونی را داشته باشد. می‌دانیم که نظریه رالز در سنت قراردادگرایان شکل گرفته است و قراردادی که به پیشنهاد وی پایه نظام همکاری عادلانه در اجتماعات لیبرال دموکرات است، در قالب یک اجماع هم‌پوش صورت می‌پذیرد که در آن، طرف‌های قرارداد در یک وضعیت اولیه فرضی و در پس‌پرده‌ای از جهل



نسبت به وضعیت خود در اجتماع واقعی، بر اصول دوگانه پیشنهادی رالز برای عدالت اجتماعی به توافق می‌رسند. تحول بزرگ و اساسی نظریه عدالت به مثابه انصاف رالز از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت به کتاب لیبرالیسم سیاسی این است که در این اثر اخیر، هویت طرف‌های قرارداد از «انسان بماهو انسان»، به «انسان بماهو شهروند» تغییر کرده است. رالز سعی می‌کند از طریق اولویت‌بخشی حق بر خیر و بیرون راندن مفاهیم خیر از موضوع اجماع، توافق حداقلی را بین الگوهای زیستی گوناگون امکان‌پذیر سازد. این که این تلاش تا چه اندازه موفق بوده یا خیر، موضوع بحث این نوشتار نیست (برای نمونه نک: بهشتی، ۱۳۹۵)؛ مهم تمایزی است که رالز بین امر عقلانی و امر عقلایی قائل می‌شود که بعداً توضیح داده خواهد شد و به منظور پیشبرد بحث حاضر از آن بهره خواهیم برد.

### ۳-۲. شهروندی جامعه‌گرا

در حالی که لیبرال‌ها شهروندی را متکی به افراد و در نتیجه، جامعه سیاسی را ناشی از تجمیع افرادی می‌دانند که هر یک همواره فرد باقی می‌مانند، جامعه‌گرایان ریشه شهروندی را در جامعه سیاسی منبعث از فرهنگ می‌دانند. مفهوم جامعه<sup>۱</sup> در جامعه‌شناسی کلاسیک با کارکردگرایی محافظه‌کارانه‌ای پیوند دارد که آن را نسبت به مفهوم اجتماع<sup>۲</sup> کارکردی‌تر می‌شمرد. شاید بیان کلاسیک فردیناند تونیز<sup>۳</sup> را بتوان نمونه بارزی از این تفسیر دانست که جامعه را معرف جهان سنتی بهم‌پیوسته تعریف می‌کند، در حالی که اصطلاح اجتماع را برای توصیف جهان مدرن قطعه‌قطعه‌شده دارای ساختار عقلانی، اندیشیده و منفرد به‌کار می‌برد (تونیز، ۱۹۵۷). بر این اساس، جامعه بر پیوندهای مستقیم استوار است، در حالی که پیوندهای اجتماع از سنخ انجمن است. چنانچه آمد، مفهوم پساتجددگرایانه از جامعه اما، بیش از هر چیز بر نقش فرهنگ تأکید دارد. دنیل بل<sup>۴</sup> به درستی خاطر نشان می‌کند که جامعه‌گرایان توجه ما را به این واقعیت مهم درباره هویت‌مان جلب می‌کنند که در پیوند با جامعه‌های متعدد تعیین و تعریف می‌شود (بل، ۱۹۹۳، ۹۳). چنانچه خواهیم دید، این



1. community  
2. society  
3. Ferdinand Tönnies  
4. Daniel Bell

پیوند است که پلیه بحث توجه به خیرها و موهبت‌های اجتماعی مشترک در دیدگاه جامعه‌گرا را تشکیل می‌دهد. با این همه، نباید تصور شود که اهمیت جمع در جامعه‌گرایی با آنچه در مکاتب سیاسی مانند سوسیالیسم یا کمونیسم مطرح است یکسان است. به بیان جرارد دلانتی<sup>۱</sup>، برخلاف نگرش لیبرال، نوع جمع‌گرایی که جامعه‌گرایی مد نظر دارد، کم‌تر فردگرا و بیش‌تر فرهنگی است و فرق آن با درک سوسیالیستی از جمع‌گرایی هم در این است که مادی نیست (دلانتی، ۲۰۰۲، ۱۶۳).

باید توجه داشت که با وجود این که اندیشمندانی همچون السدیر مک‌این‌تایر، چارلز تیلور، مایکل والزر<sup>۲</sup> و مایکل سندل<sup>۳</sup> به‌عنوان مشهورترین چهره‌های فلسفی جامعه‌گرا معرفی می‌شوند، خود آنان از اطلاق چنین عنوانی بر خود و دیدگاه‌هایشان استقبال نمی‌کنند. با این همه و به رغم تفاوت‌های گاه اساسی در رویکرد انتقادی به تجدد و لیبرالیسم به مثابه ایدئولوژی سیاسی آن، دست‌کم سه ویژگی مشترک در مباحث این اندیشمندان قابل‌شناسایی است.

نخستین ویژگی، تأکید بر اهمیت جامعه در شکل‌گیری هویت افراد است. چنانچه اشاره شد، برخلاف مفهوم فردگرایانه لیبرال از «خود»، جامعه‌گرایان اعتقاد دارند ما معمولاً با توجه به پیوندهای اجتماعی مان است که درباره خودمان می‌اندیشیم. این فهم از هویت انسانی در تضاد با سه مبحث لیبرال قرار می‌گیرد. نخست، برخلاف مبحث لیبرال ارزش انتخاب فردی، مردم ضرورتاً معتقد به چیزی به‌عنوان برترین منفعت نیستند تا براساس آن راه زندگی خود را انتخاب کنند. دوم، درک لیبرال ذره‌ای از اجتماع است که، چنانچه دیدیم، مفهومی از شهروندی را توصیه می‌کند و با ایده ضرورت مشارکت فعال شهروندان در امور همگانی، مغایرت دارد. سومین مبحث لیبرال که دیدگاه جامعه‌گرایی آن را به چالش می‌کشد، خاص بودن (در مقابل همه‌شمول بودن) لیبرالیسم است که ارزش‌های وابسته به آن را تنها در یک بستر فرهنگی خاص، یعنی فرهنگ اجتماعات متجدد دارای ارزش‌های برخاسته از میراث تاریخی اروپا معتبر می‌سازد، و نه الزاماً در فرهنگ‌های دیگر.

1. Gerard Delanty
2. Michael Walzer
3. Michael Sandel







ویژگی دوم جامعه‌گرایی به همین مبحث آخر مربوط می‌شود. در دیدگاه جامعه‌گرا، فرهنگ‌ها زمینه‌هایی هستند که اخلاقیات با توجه به آنها قابل درک می‌شوند. در نتیجه، به‌عنوان مثال، نظریه‌های لیبرال اخلاق در بستر فرهنگی تجدید قابل درک هستند. با این همه، مفهوم جامعه‌گرای هویت فرهنگی از نسبی‌گرایی مطلق متمایز است. همچنین، هویت فرهنگی، برخلاف دیدگاه محافظه‌گرایان، ثابت، تحول‌ناپذیر و نقدناپذیر فرض نمی‌شود.

دو نکته مهم در رابطه با موضوع مورد بحث این نوشتار شایان توجه هستند: نخست، جامعه‌گرایان سیاست را صرفاً به حوزه پاسداشت از حقوق محدود نمی‌کنند، چون مؤلفه مهمی از هویت انسانی را رابطه او با مفهوم زندگی سعادت‌مندان‌ای که بدان باور دارد می‌دانند. در نتیجه، تعیین حقوق شهروندی بدون تبیین رابطه آن با مفهوم زندگی مبتنی بر خیر امکان‌پذیر نیست. دوم، مفهوم حقوق شهروندی، مفهومی هویت‌بنیاد است و برخلاف نگرش لیبرال که فرهنگ سیاسی اجتماع را همگن تصور می‌کند، دیدگاه جامعه‌گرا ظرفیت‌های معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی گسترده‌ای برای به رسمیت شناختن گوناگونی‌های فرهنگی دارد؛ یعنی آنچه امروزه با عنوان «سیاست هویت» یا «سیاست تفاوت» شناخته می‌شود. شهروندی نه تنها با مشارکت در جامعه سیاسی، بلکه با پاسداشت از یک هویت سروکار دارد.

همانند تفسیرهای پرشمار از لیبرالیسم که ضمن اشتراک نظر درباره مفاهیم کانونی، دیدگاه‌های متنوعی درباره شهروندی ارائه می‌کنند، جامعه‌گرایی نیز طیف گسترده و متنوعی از دیدگاه‌ها را نمایندگی می‌کند. برای مثال، دلانتي به وجود جامعه‌گرایی لیبرال (مثل دیدگاه چارلز تیلور) که برای غلبه بر مناقشات هویتی تلاش می‌کند و جامعه‌گرایی مدنی (مثل نظرات رابرت پاتنام)<sup>۱</sup> که هدفش بیش از هر چیز معطوف به زمینه‌سازی برای افزایش سرمایه اجتماعی از طریق ارتقاء ارزش‌هایی مثل اعتماد، تعهد و همبستگی است اشاره می‌کند (دلانتي، ۲۰۰۲، ۱۶۶-۱۶۵). از آنجا که پیش از این با بخش‌هایی از دیدگاه تیلور آشنا شدیم. به‌عنوان نمونه‌ای از دیدگاه جامعه‌گرایی، در اینجا به ابعاد بنیادی‌تر بحث او درباره شهروندی هم به‌طور خلاصه اشاره می‌کنیم.

1. Robert Putnam

از دیدگاه تیلور، دانستن این که «من کیستم؟»، جهت‌گیری به سمت فضایی اخلاقی است که در آن، پرسش‌های مربوط به خوب و بد ظاهر می‌شود. بخشی از آن به معطوف به رشد تاریخی پابندی‌های همه‌شمول مانند پیروی از ایمان دینی یا تشخیص‌های خاص مانند ملیت است، اما بخش دیگر که به پرسش «چه کسی؟» مربوط می‌شود، از طریق فهم انسان به‌عنوان هم‌سخن بالقوه در اجتماعات هم‌سخنان است. این خصلت هم‌سخنانه است که «از طریق اکتساب زبان غنی انسانی جهت بیان نفس به عاملان انسانی کاملی تبدیل می‌شویم؛ عاملانی توانمند جهت فهم خودمان و از این دو توانایی برای تعریف هویت خودمان» (تیلور، ۱۳۹۲، ۴۲). این زبان، معرف فرهنگ ماست (تیلور، ۱۹۹۱، ۳۳). از همین روست که شهروندی، پیوندی وثیق با فهم ما از هویت‌مان دارد؛ هویتی که به لحاظ فرهنگی، خاص است.

دیدگاه جامعه‌گرا، به لحاظ پیوند وثیقی که با زمینه‌گرایی دارد، بیش از دیدگاه‌های دیگر مستعد سیاست شهروندی چندفرهنگی است. با توجه به این که امروزه کم‌تر کشوری در دنیا یافت می‌شود که به لحاظ فرهنگی دارای اجتماعی یکدست باشد، احترام به هویت‌های فرهنگی گوناگون در نظامات اجتماعی و سیاسی کشور دارای اهمیتی بسیار است، تا آنجا که حتی در افزایش رشد اقتصادی کشورها منبعی ارزشمند شمرده می‌شوند.<sup>۱</sup> اما باید توجه داشت که بحث سیاست چندفرهنگی گرا از صرف احترام به هویت‌های فرهنگی متنوع و متعدد فراتر می‌رود. بسیاری از نظریه‌پردازان و فعالان عرصه چندفرهنگی اکنون دیگر از به رسمیت شناختن این تفاوت‌ها سخن می‌گویند. این بدان معناست که در شکل‌گیری و کارکرد فرایندهای تصمیم‌گیری در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، این تفاوت‌ها باید لحاظ شوند.

### ۳-۳. شهروندی جمهوری‌گرا

پیش از هر چیز باید به نکته توجه کنیم که منظور از جمهوری‌گرایی، مشی سیاسی جمهوری خواهان نیست. اصطلاح رپابلیک (جمهوری) از کلمه لاتین رسپابلیکا به معنی امر یا

۱. برای آشنایی با این جنبه از اثرات تنوع فرهنگی نک: سیدعلیرضا بهشتی، «نقش تغییر رویکرد به تنوع و تعدد فرهنگی در رشد اقتصادی» در همزیستی اتحاد و افتراق: هفت مقاله در سیاست چندفرهنگی، تهران: ناهید، ۱۳۹۵، صص ۷۵-۹۱.





مایملک عمومی گرفته شده و دلالت بر این دارد که نظام جمهوری از حکومت یا اجتماعی که در آن حاکمان همه چیز، از جمله مردم ساکن در کشور، را مایملک خود بدانند، متمایز است (سیسرو<sup>۱</sup>، ۱۹۹۸، ۴۳). دو عنصر مهم جمهوریت‌گرایی عبارت‌اند از: همگانی بودن<sup>۲</sup>، یعنی شرط باز و آشکار بودن به‌جای خصوصی و شخصی بودن، و خودگردانی<sup>۳</sup>. سخن این نیست که همگانی بودن و خودگردانی خوب است، بلکه این است که چگونه بهتر قابل دستیابی هستند (دگر<sup>۴</sup>، ۲۰۰۲، ۱۴۶). شاید گفته شود که لیبرال‌ها، محافظه‌کاران و سوسیالیست‌ها هم مدعی تلاش برای حکومت مردم بر مردم و برای مردم هستند و این دو عنصر مختص جمهوریت‌گرایی نیست. اما اندیشمندان جمهوریت‌گرایی همچون ویلیام سولیوان<sup>۵</sup>، مایکل سندل و فیلیپ پتیت<sup>۶</sup> با این استدلال که لیبرالیسم به امر خصوصی و حقوق فردی توجهی بیش از اندازه دارد و به فضائل همگانی که مردم را به وظائفشان به‌عنوان شهروند رهنمون می‌سازد توجه کمی مبذول می‌دارد، تمایز دیدگاه خود از دیدگاه لیبرال را نشان داده‌اند.

برای درک پیامدهای این عناصر بنیادین در مفهوم شهروندی جمهوریت‌گرایانه، از عنصر اول یعنی همگانی بودن شروع می‌کنیم. پیامدهای این عنصر، دوگانه است: نخست، سیاست به مثابه امری عمومی، باید علنی و آشکار باشد. دوم، مفهوم «عموم» صرفاً اشاره به گروهی از مردم نیست، بلکه وجه یا ساحتی از زندگی است که ملاحظات و مباحثات خاص خویش را داراست. زندگی همگانی مردم را به میدان و گردهم می‌آورد، استعدادها و ظرفیت‌هایشان را به کار می‌گیرد و از آنها یک جامعه می‌سازد که باعث همبستگی، و گاه تضاد آنها، با دیگر اعضای اجتماع می‌شود (دگر، ۲۰۰۲، ۱۴۷). این جنبه‌های همگانی بودن، به تأکید جمهوریت‌گرایی بر حاکمیت قانون و فضیلت مدنی می‌انجامد. امر عمومی نه صرفاً برای تأمین آسایش، بلکه برای حفاظت در برابر فساد است که باید آشکارا اعمال شود:

به‌عنوان عضوی از جامعه، مردم باید به‌هنگام ضرورت، آمادهٔ غلبه بر

1. Cicero
2. publicity
3. self-governance
4. Dagger
5. William Sullivan
6. Philippe Petit

تمایلات شخصی و کنار گذاشتن منافع خصوصی و انجام آنچه برای جامعه به‌عنوان یک کل مصلحت است، باشند. شهروندانی که انگیزه همگانی داشته باشند و چنین کنند، فضیلت همگانی یا مدنی را به نمایش می‌گذارند (دگر، ۲۰۰۲، ۱۴۷).

لازمه تجلی این فضیلت، پابندی به حاکمیت قانون است. از آنجا که سیاست امری همگانی است، نیازمند گفت‌وگو و تصمیم‌های عمومی است که خود نیازمند فرایندهای قاعده‌مندی است درباره این که چه کسانی باید سخن بگویند، چه زمانی باید سخن بگویند و تصمیم‌ها چگونه باید اتخاذ شوند. ضرورت پابندی به حاکمیت با عنصر دوم، یعنی خودگردانی، پیوندی وثیق دارد: اگر قرار است شهروندان بر سرنوشت خود حاکم باشند، نمی‌توانند تابع حاکمیتی خودکامه یا دلبخواه باشند و در نتیجه، همه باید تابع قانون باشند. اگر بحث آیزایا برلین را درباره دو وجه آزادی و تعاریف او را از آزادی سلبی (منفی) و آزادی ایجابی (مثبت) مبنا قرار دهیم، باید گفت آزادی مورد نظر جمهوریت‌گرایی بیش‌تر متوجه نوع دوم است تا نوع اول. آزادی جمهوریت‌گرا، حاکمیت قانون و آزاد بودن شهروندان از سلطه خودکامگی را ضروری می‌سازد. به بیان پتیت، جمهوریت‌گرایان بیش از آن که نگران آزادی از مداخله باشند، دل‌نگران آزادی از سلطه‌اند (پتیت، ۱۹۸۷، ۸۰). پایداری آزادی تحت حاکمیت قانون، هم مشارکت فعال در امور همگانی به مثابه فضیلت مدنی شهروندان جمهوریت‌گرا و هم شکل مناسبی از حکومت را ضروری می‌سازد.

شهروندی در این دیدگاه صرفاً به حقوق (بهره‌مندی‌ها و مصونیت‌ها) ناشی از منزلت شهروندی خلاصه نمی‌شود، بلکه تکالیفی را پدید می‌آورد که برای عمل به آنها، پابندی به خیر مشترک و مشارکت فعال در امور همگانی ضروری است. بنابراین، منزلت حقوقی شرط لازم شهروندی است، نه شرط کافی. بُعد اخلاقی شهروندی از همین ضرورت سرچشمه می‌گیرد. استدلال ریچارد دگر در این رابطه بسیار جالب توجه است: اگر شهروندی به حاکمیت قانون و ضرورت پیروی ساکنان دولت‌شهر در یونان باستان خلاصه می‌شد، ضرورتی نداشت که بیگانگان، بردگان و زنان از شهروندی محروم باشند. شهروندی، فراتر از پابندی به قانون، به معنای ایفای نقش در حکومت بود. شهروند نه تنها





مجاز به مشارکت در امور مدنی بود، بلکه از او انتظار می‌رفت که چنین کند. امروزه نیز، «اگر شهروندی صرفاً به منزلتی حقوقی خلاصه می‌شد، نمی‌توانستیم میان شهروندان خوب و بد، یا شهروندان حقیقی و شهروندان اسمی فرق بگذاریم (دگر، ۲۰۰۲، ۱۴۹). سیاست، امری همگانی است و از دیدگاه جمهوریت‌گرا، شهروندان خوب تلاش می‌کنند نقشی آگاهانه و متعهدانه در آن ایفا کنند.

افزون بر ابعاد حقوقی و اخلاقی، دو بُعد دیگر شهروندی جمهوریت‌گرایان توجه هستند: بُعد وحدت‌گرایانه و بُعد تربیتی. مشارکت شهروندی دو کارکرد در جهت همبستگی بیش‌تر جامعه دارد: نخست، قادر ساختن فرد به همساز کردن نقش‌های گوناگونی که ایفا می‌کند؛ دوم، همبسته کردن افراد در یک جامعه. در بُعد تربیتی، شهروندی فعال باعث گسترش بینش شهروندان شده و درک آنان را از این‌که زندگی‌شان چگونه به زندگی دیگران، از جمله کسانی که نمی‌شناسند، مرتبط است عمیق می‌کند. به بیان دگر، «شهروندی جمهوریت‌گرا با تقویت درک فرد از خودش به مثابه جزئی از همگان و نه مجزای از دیگران، در جهت غلبه بر شکل مخرب فردگرایی عمل می‌کند» (دگر، ۲۰۰۲، ۱۵۲). در نتیجه، به نظر می‌رسد مشارکت در حیات جمعی هم‌راه و هم‌ویژگی تعیین‌کننده شهروندی جمهوریت‌گرا باشد. این درک از شهروندی، در تمایزی آشکار با درک از شهروندی به مثابه مصرف‌کنندگان حقوق شهروندی است که جنبه‌های اخلاقی، وحدت‌گرا و تربیتی شهروندی در آن جایی ندارد:

در حقیقت، می‌توانیم بگوییم الگوی جمهوریت‌گرای جامعه خوب، نمایانگر این پنج ویژگی است: برخورد منصفانه تحت حاکمیت قانون در آن جاری است؛ سامان‌های اقتصادی و توزیع ثروت به ارتقای شهروندی می‌انجامد و نه مصرف‌گرایی؛ آماده‌سازی کودکان برای زندگی به مثابه شهروندانی مسئول از اهداف مهم نظام تعلیم و تربیت است؛ طراحی شهرها و روستاها با هدف تقویت حس همسایگی و روح جمعی صورت می‌گیرد؛ و فرصت مشارکت در امور همگانی، از جمله برنامه‌های خدمات اجتماعی، فراوان است (دگر، ۲۰۰۲، ۱۵۵).

همان‌طور که بحث درباره‌ی ایده‌ی شهروندی لیبرال را با خلاصه‌ای از آراء یکی از اندیشمندان لیبرال یعنی جان رالز، و ایده‌ی شهروندی جامعه‌گرا را با طرح آراء چارلز تیلور به‌عنوان اندیشمندی جامعه‌گرا به پایان رساندم، این بخش را نیز با اشاره‌ای گذرا به آراء جان شوارتزمنتل<sup>۱</sup> که به‌طور مبسوط به شرح این دیدگاه پرداخته تمام می‌کنم. وی شهروندی جمهوریت‌گرا را دارای سه مؤلفه‌ی اصلی می‌داند: نخست، شهروندی به معنای عضویت در جامعه‌ی سیاسی و خودآگاهی شهروندان نسبت به اهمیت این نوع از عضویت است. بر این اساس، مهم است که توجه شود که بدون چنین هویت سیاسی مشترکی، دستیابی به اجتماع دموکراتیک واقعی امکان‌پذیر نیست (شوارزمنتل، ۲۰۰۳، ۷). دوم، تفاوتی است که با مفهوم شهروندی لیبرال دارد و آن این که بر پایه‌ی مفهومی از خیر مشترک یا نفع همگانی قرار دارد که صرفاً مجموع منافع افراد نیست (همان، ۲۰۰۳، ۸). سوم این که دیدگاه جمهوریت‌گرا، نهادهای سیاسی را دارای نقش زیادی در شکل دادن به ماهیت شهروندی و نظام جمهوری می‌داند.

در نتیجه، مشارکت فعال شهروندان در اداره‌ی امور جامعه‌ی سیاسی، از عناصر مهم شهروندی جمهوریت‌گرا به‌شمار می‌آید. این نهادها باید به‌گونه‌ای تحول پیدا کنند که هم به اصل دموکراتیک عدم تمرکز قدرت و هم به حضور نمایندگان هویت‌های فردی و گروهی در فرایندهای تصمیم‌گیری منجر شود.

### ۳-۴. ارزیابی منشور شهروندی

پیش از پرداختن به نقد و ارزیابی منشور شهروندی، تذکر این نکته مهم است که حقوق شهروندی به رسمیت شناخته‌شده توسط دولت‌ها، لاجرم به امر سیاسی مرتبط است و در حوزه‌ی سیاسی، افراد یا جوامع فرهنگی دارای الگوهای زیستی گوناگون در یک اجتماع، به‌جای تلاش برای حل و فصل اختلاف‌ها بر پایه‌ی استدلال‌های عقلانی، به شیوه‌ی عقلایی در صدد دستیابی به اجماعی هم‌پوش برمی‌آیند که از طریق آن، همزیستی مسالمت‌آمیز و بلکه همیاری و همکاری در اداره‌ی امور کشور میسر شود. اینجا دیگر سخن از این نیست که یک دین، مذهب، مکتب اخلاقی یا فلسفی «حَقّه» است، چون حقانیت یا عدم حقانیت

1. Schwarzmantel





اساساً موضوعیت ندارد.<sup>۱</sup> سازوکار عقلایی، معرف رویکرد سیاست در حوزه شهروندی است. چنین فهمی از امر سیاسی، دست‌کم تا آن‌جا که به سیاست مابین جوامع فرهنگی گوناگون در یک اجتماع مربوط می‌شود، سیاست را بر وجه نحیف اصول اخلاقی یا اصول غیراخلاقی (و نه ضداخلاقی) استوار می‌سازد. در مقابل، سیاست حاکم بر درون جوامع فرهنگی به وجه فربه‌تر اصول اخلاقی متکی هستند. بر پایه این تمایز، اصولی مانند پاسداشت صلح (چه در درون و چه در بیرون) از اصول غیراخلاقی اما لازم‌الاجرای هر حکومت به شمار می‌رود، اصولی مانند تجدیدنظرپذیری و جهی نحیف از اخلاق، و اصولی مانند عدالت به لحاظ اخلاقی فربه هستند.

این نگاه به امر سیاسی، به گمان من، در سنن تدبیر و مدیریت سیاسی دنیای پیشامدرن نیز سابقه دارد و بسیاری از قوانین دنیای کهن از این طریق زمینه را برای پاسداشت حقوق شهروندی فراهم کردند. در مغرب زمین، شاید «فرمان طلایی» اندروی دوم پادشاه مجارستان که در سال ۱۲۲۲ صادر شد و در آن برخی حقوق از جمله حق نخبگان برای نافرمانی از پادشاه مقرر شده بود، فرمان «ژویوس» که در سال ۱۳۵۶ برای به رسمیت شناختن حقوق امرای زیر دست در اروپا صادر شد، و قانون «مگناکارتا» (منشور بزرگ آزادی‌ها) که در سال ۱۲۱۵ میلادی توسط جان، پادشاه انگلستان، وضع شد و هنوز هم به‌عنوان زیربنای تاریخی نظام حقوقی بریتانیا مورد احترام است، را بتوان از این دست قوانین به شمار آورد.

میثاق‌نامه پیامبر اسلام (ص) در مدینه که را پس از هجرت به یشرب میان ساکنان آن دیار منعقد شد و به همه افراد و قبائل اعم از یهودی، مسیحی، مشرک و مسلمان حقوق شهروندی اعطا کرد نیز می‌توان از این منظر تجزیه و تحلیل کرد. در جملات آغازین آن با ذکر این که «همگان در قبال یکدیگر یک ملت و یک امت هستند» (حمیدالله، ۱۳۶۵، ۵۲). به برابری و متقابل بودن این حقوق اشاره دارد و در عین حال، بر استقلال مالی و قضایی هر قبیله تأکید می‌شود. به نظر می‌رسد هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه و شکل‌گیری حکومت اسلامی تحت

۱. جالب توجه این که در مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی در سال ۱۳۵۸، عده ای از فقهای سنتی اصرار داشتند که صفت «حقیقه» به دنبال عبارت «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنا عشری است» در اصل دوازدهم بیاید که با مخالفت اکثریت مواجه شد. آیت الله حاج شیخ مرتضی حائری‌یزدی یکی از این فقها بود که پس از عدم تصویب این نظر به نشانه اعتراض مجلس را ترک و از شرکت در جلسات بعدی خودداری کرد.

فرمان ایشان که بر اساس بیعت نمایندگان فرستادهٔ اهل یثرب به مکه در عقبه‌های اول و دوم صورت گرفت، حاکی از تحول موقعیت پیامبر به‌عنوان رهبر یک جامعهٔ فرهنگی (امت اعتقادی اسلام) در دورهٔ مکی به رهبری یک جامعهٔ سیاسی (امت سیاسی مدینه) در دورهٔ مدنی است. بر این اساس، در حالی که نهضت اسلام در دورهٔ مکی صرفاً به قواعد برخاسته از اصول اخلاقی فریه متکی است، در دورهٔ مدنی از دو نوع از اصول و قواعد بهره می‌برد: اصول فریه اخلاقی برای تنظیم امور جامعهٔ اسلامی، و اصول نحیف اخلاقی یا اصول غیراخلاقی در تنظیم روابط جامعهٔ اسلامی با جوامع فرهنگی دیگر (یهودیان، نصرانیان و مشرکان).

در دوران معاصر نیز منشورهایی برای حقوق شهروندی انتشار یافت که هر یک قابل توجه هستند. به‌عنوان نمونه، می‌توان از منشور شهروندی که جان میجر، نخست وزیر و رهبر حزب محافظه‌کار، در سال ۱۹۹۱ در تبلیغات انتخاباتی اش به کار گرفت یاد کرد. میجر که به دنبال سقوط دولت مارگارت تاچر به رهبری حزب برگزیده شده بود و نیازمند تحولی بود که بتواند آراء را به خود جلب کند، منشور شهروندی را با هدف ارتقاء کیفیت خدمات همگانی و به‌منظور حمایت از همهٔ کسانی که در پی عیار بهتری از خدمات هستند منتشر ساخت. منشور شامل برنامهٔ ده‌ساله‌ای بود که قرار بود از طریق تدوین و ابلاغ متن تفصیلی آن، خدمات ارائه‌شده را در هر حوزه از حوزه‌های زندگی اجتماعی (بهداشت، قضا، تعلیم و تربیت و ...) به بالاترین سطح کیفیت خود برساند (منشور شهروندی، ۱۹۹۵). نگرش حاکم بر منشور، منبعث از دیدگاهی نولیبرال است که پیش از این با مختصات آن آشنا شدیم. به بیان جان مولن «قصد منشور، تضمین اصلاح و کیفیت خدمات به افراد بود نه مشارکت جامعهٔ مدنی سازمان یافته در ادراک و ادارهٔ خدمات عمومی. ایده‌آل آن مصرف‌گرایی و نه دموکراسی مشارکتی، شهروند به‌مثابه مصرف‌کنندهٔ فردی و نه سیاسی شده و بسیج‌شده است» (مولن، ۲۰۰۵، ۱).

نگاهی دقیق‌تر به صورت مسئله می‌تواند ابعاد تأثیر دیدگاه‌ها در شکل‌گیری و جهت‌گیری حقوق شهروندی را روشن‌تر کند. بدین منظور از بحث ماندگار تی. اچ. مارشال که در نیمهٔ قرن بیستم منتشر شد استفاده کنیم. مارشال سه بخش یا مؤلفهٔ متمایز شهروندی را از یکدیگر باز می‌شناسد. این مؤلفه‌ها با ارجاع به مجموعهٔ خاصی از نهادهای اجتماعی







که از طریق آنها این حقوق اعمال می‌شود، تعریف می‌شوند. این بخش‌ها یا مؤلفه‌های سه‌گانه شهروندی عبارت‌اند از: مؤلفه مدنی، مؤلفه سیاسی و مؤلفه اجتماعی. مؤلفه مدنی از حقوقی تشکیل می‌شود که برای آزادی فردی لازم است و نهادی که به‌طور مستقیم با آن سروکار دارد، حاکمیت قانون و نظام دادگستری است. مؤلفه سیاسی شهروندی از حق مشارکت در اعمال قدرت سیاسی تشکیل شده است؛ حقوقی که با نهادهای انتخابی سروکار دارد. مؤلفه اجتماعی از حق برخورداری از زندگی خوب و میراث فرهنگی اجتماع تشکیل شده است. نقطه جدایی بحث مارشال از نگرش لیبرال این است که همه حقوق مدنی، به‌طور منطقی، از حقوق مدنی و به‌ویژه حقوق مالکیت نشئت نمی‌گیرد. افزون بر این، تحول شهروندی صرفاً ناشی از تحولات حکومت در دوران اخیر نیست. تحول ماهوی شهروندی، حاصل تضاد فیمابین نهادهای اجتماعی و گاه گروه‌های اجتماعی است (مارشال، ۱۹۵۰، ۹۹). به بیان دیگر، حقوق مدنی، حقوق شهروندان در مقابل حکومت است، در حالی که حقوق اجتماعی، بیانگر مزایایی است که توسط حکومت تأمین می‌شود. بنابراین، در هر منشور حقوق شهروندی، جایگاه و سهم مؤلفه‌های سه‌گانه یادشده شهروندی در شناخت جهت‌گیری کلی آن و نیز تشخیص نقاط قوت و ضعف آن دارای اهمیت است.

منشور حقوق شهروندی که توسط حسن روحانی و پیگیری و مشارکت مجدانه وی ارائه شد را می‌توان از زاویه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد. متن نهایی منشور در آخرین سال دولت یازدهم رونمایی شد و رسمیت یافت؛ متنی که نسبت به متن پیشنهادی نخستین که در سال اول عمر آن دولت توسط معاونت حقوقی منتشر شد، از استحکام و انسجام بیشتری برخوردار است. توجه به زمینه تاریخی، اجتماعی و سیاسی انتشار منشور ضروری است. تأکید اصلی آن بر احیاء بخش‌های فراموش‌شده قانون اساسی، به‌ویژه فصل سوم آن که به حقوق ملت اختصاص دارد، نشان از پشت سر گذاشتن دوره‌ای دارد که احترام به این بخش از قانون اساسی به‌شدت نادیده گرفته شده بود. منشور شهروندی، به یک معنا، تبلور مطالبه ملی اجرای بدون تنازل قانون اساسی است که در سال‌های پیش از آن، بارها مورد تأکید قرار گرفته بود. در مقدمه منشور که به قلم رئیس دولت یازدهم نگاشته شده، با استناد به وظیفه قانونی رئیس‌جمهور که منبث از سوگندی است که در مراسم تحلیف ادا می‌کند،

به ضرورت اجرایی شدن حقوق اساسی شهروندان ایرانی، صرف نظر از تفاوت‌هایی که دارا هستند، اشاره می‌شود. برخورداری از کرامت انسانی، عدالت، آزادی و زندگی شایسته، به‌عنوان مهم‌ترین اجزای این حقوق برشمرده شده است که چنانچه هویداست، جهت‌گیری منشور نسبت به حقوق عام و همه‌شمول شهروندان را نشان می‌دهد.

در این راستا، سخن از حق «بهره‌مندی از نظام اقتصادی شفاف و رقابتی، حق مالکیت، برخورداری از مسکن، تغذیه و آب آشامیدنی سالم، رفاه و تأمین اجتماعی فراگیر، خدمات بهداشتی و درمانی، کار و اشتغال شایسته، آموزش و تحصیلات عالی و مشارکت در حیات فرهنگی» (ص ب) به میان آمده است. این دسته از حقوق، با آنچه دیدگاه شهروند مصرف‌کننده یادشده در بخش‌های پیشین این نوشتار نمایندگی می‌کند، همسویی دارد. سپس در دوازده بند، خط‌مشی‌های اصلی برای اجرایی شدن حقوق تبیین شده است که شامل: آگاهی‌بخشی، ظرفیت‌سازی و ارتقای فرهنگ عمومی از یک سو و افزایش تعهد کارگزاران نهادهای دولتی و غیردولتی در قبال حقوق شهروندی؛ تشویق افراد و تشکل‌های مدنی و خصوصی برای مقابله با هرگونه تعرض به حقوق شهروندی؛ احترام به اصل تساوی همه شهروندان در برابر قانون؛ و برخورد قانونی با سوء استفاده از قدرت در تعرض به حقوق شهروندی می‌شود. این خط‌مشی‌ها که به‌دنبال آن توصیه‌هایی برای پایبندی بخش‌های مختلف حکومت به آن مطرح شده است، باز هم نمایانگر دیدگاهی است که حقوق شهروندی را به دفاع از فرد شهروند در مقابل مداخله حکومت تقلیل داده است که با توجه به وضعیت شهروند ایرانی، البته تأکیدی ضروری و ستودنی است.

متن منشور با یادآوری بخش‌هایی از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آغاز می‌شود که زیربنای حقوق شهروندان منبعث از آن به شمار می‌رود، به‌ویژه این فراز که حق تعیین سرنوشت از سوی خداوند به انسان اعطا شده است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از او سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد (همان، ص ۱). در همین راستا، ذیل عنوان «حق حیات، سلامت و کیفیت زندگی» در ماده ۶ می‌خوانیم:

ماده ۶. شهروندان حق دارند از محیط مساعد برای رشد فضائل اخلاقی و دینی و تعالی معنوی برخوردار شوند. دولت همه امکانات خود را برای



تأمین شرایط لازم جهت بهره‌مندی از این حق به کار می‌گیرد و با مفاسد اخلاقی از جمله دروغ، ریا، تملق، نابرداری، بی‌تفاوتی، تنفر، بی‌اعتمادی، افراط‌گری و نفاق در جامعه مبارزه می‌کند.

همان‌طور که مشهود است، دیدگاهی که در این ماده مستتر است، اخلاق را در معنای مدرن آن در نظر دارد که با رویکرد لیبرال به شهروندی سازگار و نسبت به رابطه متقابل فرد و جامعه و نهادهای اجتماعی در شکل‌گیری رفتارهای فردی و اجتماعی، یعنی آنچه رویکرد جامعه‌گرا بر آن تأکید دارد، کم‌توجه است. حتی آنجا که سخن از «کرامت و برابری انسانی» است، این کرامت به ممنوعیت اعمال تبعیض‌های ناروا در قبال شهروندان، به دسترسی آنان به خدمات عمومی مثل خدمات بهداشتی، فرصت‌های شغلی و آموزشی معطوف است (ماده ۸). اما ماده ۱۱ به بُعد مشارکتی حقوق شهروندان اشاره دارد و حق زنان در مشارکت فعال در مناصب را یادآور می‌شود. اینجا نیز سمت‌وسوی فردگرایانه حقوق یادشده آشکار است. با این حال، نمی‌توان نادیده گرفت که در این ماده، به این که مناصب مذکور (سیاست‌گذاری، قانونگذاری، مدیریت، اجرا و نظارت) منحصر به بخش دولتی باشد تصریح نشده است که با توجه به رواج تبعیض‌های مشابه در بخش خصوصی و عمومی، می‌تواند راهگشای حضور فعال‌تر و مؤثرتر زنان در هر سه حوزه اجتماعی شود.

بندهای (ت) و (ث)، بیش از هر جای دیگر متن منشور به بُعد مشارکتی حقوق شهروندی می‌پردازد. عنوان بند ت «حق مشارکت در تعیین سرنوشت» است که به استفاده برابر از حق مشارکت در همه‌پرسی‌ها و انتخابات‌ها محدود شده است (ماده ۱۵). سپس، در ماده ۱۶، به ضرورت شفافیت مسئولان دولتی در گفتار و کردار و رعایت بی‌طرفی در جریان انتخابات اشاره شده است. بند (ث) با عنوان «حق اداره شایسته و حسن تدبیر»، به برخورداری حق شهروندان از «اداره شایسته امور کشور بر پایه قانون‌مداری، کارآمدی، پاسخگویی، شفافیت، عدالت و انصاف» (ماده ۱۹) اشاره دارد و برخلاف تصور اولیه و در تطابق روح حاکم بر منشور، بیشتر معطوف به حق و حقوق ارباب رجوع در ادارات دولتی است تا نحوه مشارکت شهروندان در اداره امور؛ نقدی که دیدیم بر دیدگاه نولیبرال وارد شده است.



بند (د) امیدانگیز است و می‌تواند اوج توجه منشور به وجه مشارکتی حقوق شهروندی محسوب شود. در این بند حق تشکل، تجمع و راهپیمایی تبیین شده است. با این همه، با ورود به متن مواد این بند (مواد ۴۳ تا ۴۶)، امید اولیه رنگ می‌بازد؛ به‌ویژه با توجه به این که حقوق برشمرده شده، چیزی به آنچه در اصول ۲۶ و ۲۷ قانون اساسی آمده اضافه نکرده است، هرچند از بیانی روشن‌تر برخوردار است و می‌تواند راه را بر تفصیل آن اصول باز کند.

در اینجا قصد واکاوی بیش‌تر مفاد منشور را برای دریافت جهت‌گیری کلی آن نیست. پرسش اساسی اما، این است که آیا قصد این بوده که منشور شهروندی خلاء قانونی معینی را پر کند یا دست‌کم زمینه را برای رفع آن فراهم کند؟ به نظر نمی‌رسد پاسخ منفی باشد، چرا که در غیر این صورت طبیعی است که منشور، چه در ساختار قدرت و چه در میان شهروندان، جدی گرفته نشود. اگر پاسخ مثبت است، باید دید منشور به چه میزان در برآوردن این نیاز موفق بوده است. همه مواد منشور را می‌توان از این منظر مورد بررسی دقیق قرار داد؛ سنجشی ضروری که انجام آن داعیه این نوشتار نیست. برای نمونه، می‌توان از منظر بُعد مشارکتی حقوق شهروندی به مفاد منشور نگریست. ماده آخر این بند، یعنی ماده ۴۶، که به حق قانونی تجمعات مسالمت‌آمیز اشاره می‌کند را در نظر بگیرید. اصل ۲۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۵۸ اعلام می‌کند که «تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است». جالب توجه این که این آزادی نامشروط است و ذکری از ضرورت تعیین حدود آن در قوانین عادی و مقررات ناشی از آن به میان نمی‌آید. با مراجعه به صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی (۱۳۵۸) در می‌یابیم که بیشتر گفت‌وگوهای میان نمایندگان، حول اختلالات احتمالی در نظم و رفت‌وآمد مردم در معابر عمومی دور می‌زند. جالب این که به‌هنگام صحبت از محدودیت‌های قانونی برای تجمعات، آزاد بودن تجمعات در اماکن عمومی مانند مساجد مسلم فرض شده است و نگرانی‌ها، معطوف به نظم تردد در میادین و خیابان‌هاست (جلسات بیست و پنجم و بیست و ششم). این موضوع در متن پیش‌نویس قانون اساسی در اصل ۳۱ بحث شده است که افزون بر حق برپایی تجمع اعتراضی، تضمین امنیت اجتماع‌کنندگان را از وظایف دولت می‌داند. با این همه، و شاید





تحت تأثیر شرایط امنیتی سال‌های اولیه دهه شصت، این آزادی با التزام گروه‌ها و سازمان‌ها به اخذ مجوز از وزارت کشور و شورای تأمین استان‌ها، در عمل چنان دچار محدودیت شده است که امکان برگزاری تجمعات اعتراضی به حکومت را ناممکن ساخته است.

تأمین آزادی تجمعات، به خصوص تجمعات اعتراضی، از چه لحاظ مهم است؟ شاید با مراجعه به بحث نافرمانی مدنی، اهمیت موضوع روشن‌تر شود، چرا که بخش مهمی از دغدغه پاسداشت آزادی بیان، به گستردگی دامنه آزادی بیان معترضان و منتقدان حکومت‌ها مربوط می‌شود. نافرمانی مدنی فعالیتی است که آشکارا و به عمد در برابر قانون صورت می‌گیرد و قصدش بروز عقایدی است که با آن امید به تغییر بی‌عدالتی قانونی و یا سیاست‌های حکومتی می‌رود. نافرمانی مدنی عموماً از کنش ستیزه‌جو یانه و مقاومت سازمان‌یافته خشونت‌آمیز متمایز شمرده می‌شود و از این جهت در جامعه بسامان و دمکراتیک و حاکمیت قانون رخ می‌دهد. مطابق این تعریف، گرچه عمل نافرمانی مدنی نقض قانون است، مرتکبان آن به اصول اساسی جامعه دمکراتیک باور دارند. بنابراین، مسائلی که حول موضوع نافرمانی مدنی شکل می‌گیرد، عمدتاً راجع به توجیه این عمل در شرایط خاص و نیز پاسخی است که نظام حقوقی جامعه دمکراتیک به آن می‌دهد. اینجاست که مسئله نافرمانی مدنی با موضوع تعهد سیاسی پیوند می‌خورد (بانین، ۲۰۰۴، ۱۱۴).

دیدیم که دیدگاهی که روح حاکم بر منشور حقوق شهروندی دولت یازدهم حاکم است، به مواضع فکری اندیشمندان لیبرال قرابت بیشتری دارد. از همین رو، مروری بر یک تفسیر لیبرال از نافرمانی مدنی می‌تواند نقاط قوت و ضعف آن را حتی با توجه به این رویکرد کلی آشکار سازد. بدین منظور سراغ تفسیر رالز درباره این موضوع می‌رویم. باید توجه داشت که نظریه‌های حقانیت نافرمانی مدنی را به نظریه‌های مبتنی بر قرارداد اجتماعی، نظریه‌های مبتنی بر رضایت عمومی، نظریه‌های مبتنی بر اراده عمومی، و نظریه‌های مبتنی بر حق و عدالت تقسیم‌بندی کرده‌اند (ورعی، ۱۳۹۴، ۳۵). نظریه رالز در گروه آخر قرار دارد و بدائو<sup>۱</sup> او را نخستین فیلسوفی می‌داند که با دقت و فکر شده به ماهیت و بایستگی نافرمانی مدنی، در چارچوب نظریه عمومی عدالت اجتماعی و لیبرال‌دمکراسی،

پرداخته است. موضوعاتی که رالز مطرح می‌کند نه تنها مسائلی را در بر می‌گیرد که قبل از او طرح شده، بلکه مفاهیم کاملاً جدیدی را پیش‌رو می‌گذارد (بداو، ۲۰۰۲، ۱۲-۱۰). در آثار رالز به‌طور مشخص در دو جا با طرح جدی و مستقیم مسئله نافرمانی مدنی روبه‌رو می‌شویم. نخست، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۹ نوشته و منتشر شده و در مجموعه مقالات او بازنشر یافته (البته این مقاله در اصل، سه‌خزانی او در کنفرانس «انجمن علوم سیاسی آمریکا» در ۱۹۶۹ بوده‌است) و دیگری، در فصل ششم از کتاب نظریه‌ای در باب عدالت که نخستین بار در سال ۱۹۷۱ انتشار یافت و صورت گسترش‌یافته مقاله یادشده است. البته واضح است که هر دو متن از اصول بنیادین یکسانی بهره‌مند هستند که مشخصاً ریشه در کلیت نظریه عدالت رالز دارند. در ضمن نباید از این نکته غافل شد که روایت‌های وی از نافرمانی مدنی و نیز استتکاف وجدانی، از طریق تبیین مسائل یا مواردی که در آن متابعت از قانون وضع شده در قوه مقننه یک نظام (کمابیش) دموکراتیک و قانون‌سالار دیگر برای شماری از شهروندان الزام‌آور نیست، روایت‌های کلان‌تر او از موضوعاتی چون وظیفه طبیعی و تعهد سیاسی را تکمیل می‌کند (کاو فمن، ۲۰۰۴، ۲۲۸).

در مقاله «بایستگی نافرمانی مدنی»، رالز شرح می‌دهد که توجیه نافرمانی مدنی، به نظریه تعهد سیاسی متکی است. در درجه نخست، این وظیفه طبیعی و نیز تعهد سیاسی ماست که از نهادهای عادلانه و کارآمد حمایت کنیم. او فکری را که تعهد سیاسی در نظام دموکراتیک قانون‌سالار از آن منشأ می‌گیرد قرارداد اجتماعی می‌داند و آن را برخلاف وظیفه طبیعی، عملی داوطلبانه قلمداد می‌کند. نظریه قرارداد اجتماعی همواره چنین می‌انگارد که انسان‌ها در جایگاه آغازین از قدرت و حقوقی برابر برخوردارند و پرده ناآگاهی مانع از وقوف ایشان به چگونگی توزیع قابلیت‌هاست. او سپس به جایگاه نافرمانی مدنی در دموکراسی قانون‌مند می‌پردازد و نافرمانی مدنی را «عملی عمومی، غیرخسونت‌آمیز و وجدانی در برابر قانون تعریف می‌کند که به‌منظور تغییر قوانین یا سیاست‌های حکومت صورت می‌گیرد». پس، نافرمانی مدنی عملی سیاسی محسوب می‌شود و اصول اخلاقی‌ای که مفهوم جامعه مدنی و خیر عمومی را معین می‌کند، توجیه‌گر آن است. اقلیت جامعه با توسل به نافرمانی مدنی قادر خواهد بود به واسطه درک مشترک مفهوم عدالت، اکثریت را





متوجه حکم یا سیاست ظالمانه کند. اما به هر حال، نافرمانی مدنی سرپیچی از قانون را با حفظ وفاداری به نظام حقوقی نظام دموکراتیک قانون‌گرا مد نظر دارد (رالز، ۱۹۹۹، ۱۸۲-۱۷۶). رالز در کتاب نظریه‌ای درباره عدالت ضمن ارائه مفصل‌تر تعریف پیشین، بر این نکته تأکید می‌کند که نظریه نافرمانی مدنی او برای جامعه‌ای «کمابیش عادلانه» در چارچوب رژیم دموکراتیک و برخوردار از اقتداری ناشی از مشروعیت مردم‌سالار طرح شده و به دیگر اشکال حکومت و دیگر روش‌های مقاومت و مخالفت، که برای سرنگونی دولت‌های ستمکار یا نظام‌های فاسد به کار می‌رود، مربوط نیست.

بنابراین، مسئله نافرمانی مدنی آزمونی مهم برای هر نظریه اخلاقی خواهد بود که مدعی نظام دموکراتیک قانونی است. با مقایسه دامنه و جایگاه بحث نافرمانی مدنی با آنچه در منشور با عنوان «حق تشکل، تجمع و راهپیمایی» و به‌ویژه ماده ۴۶ آمده، ناتوانی منشور در هموار ساختن راه برای تحقق بخش مهمی از حقوق شهروندی، آشکار می‌شود: ناتوانی در رفع ابهامات و ارائه تفسیری موسع از اصل ۲۷ قانون اساسی.

#### ۴. نتیجه

دیدیم که مبانی فلسفی، علم‌الاخلاق، جامعه‌شناختی، زمینه فرهنگی و هویت تاریخی هر اجتماع بر شکل‌گیری استدلال‌های مربوط به محتوا و دامنه حقوق شهروندی آن تأثیری گسترده و ژرف دارد. سپس با استفاده از مباحث مطرح در سه دیدگاه اصلی شهروندی یعنی لیبرال، جمهوری‌گرا و جمهوریت‌گرا، به تفسیر و ارزیابی منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران پرداختیم. بدون چشم‌پوشی از نقاط مثبت منشور، به نظر می‌رسد اگر مقصود این است که منشور به‌عنوان مرجع حل و فصل مسائل مربوط به نظام حق و تکلیف شهروندان ایرانی مورد استناد قرار گیرد، اعمال اصلاحات و افزودن مکمل‌هایی که آن را با روح قانون اساسی سازگارتر سازد ضروری است. انجام چنین کاری را باید در نوعی از بازنگری در منشور جستجو کرد که به مبانی فلسفی آن نیز تسری یابد. پرسشی که پدید می‌آید این است که کدامیک از دیدگاه‌های یادشده باید مبنای تفسیر حقوق شهروندی قرار گیرد؟ پاسخ به این پرسش مهم آسان نیست، اما با توجه به این که منشور حقوق شهروندی

در پی احیای اصول فراموش شده قانون اساسی است، شاید بازگشت به تفسیر قانونگذاران (اعم از آنچه در متن مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی آمده و مباحث مطرح در فضای گفت‌وگوی عمومی آن زمان که به علت رعایت گسترده آزادی بیان، نشانگر گفتمان‌های جاری در اجتماع پس از پیروزی انقلاب بود) بتواند نقطه آغازین و راهگشای مناسبی برای آن انجام آن به‌شمار رود. افزون بر این، توجه به گفت‌وگوی عمومی که نشانگر گفتمان‌های جاری در اجتماع امروز کشورمان باشد نیز ضروری است تا به شکلی از اجماع هم‌پوش میان الگوهای زیستی گوناگون، از جمله گفتمان‌های متعلق به هویت‌های فرهنگی (دینی، مذهبی و قومیتی) مختلفی که در ایران زندگی می‌کنند، بینجامد.



مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی

۲۷

منشور حقوق شهروندی:  
ارزیابی نقادانه از منظر  
میان‌رشته‌ای





## منابع

- بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۹۵ الف). بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی. تهران: ناهید.
- بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۹۵ ب). همزیستی اتحاد و افتراق: هفت مقاله در سیاست چندفرهنگی. تهران: ناهید.
- تیلور، چارلز (۱۳۹۲). سیاست شناسایی. در: چندفرهنگی گرایی: بررسی سیاست شناسایی (مترجم: طاهر خدیو، و سعید ریزوندی). تهران: رخ داد نو.
- حمیدالله، محمد (۱۳۶۵). وثائق: نامه‌های حضرت ختمی مرتبت و خلفای راشدین (مترجم: محمود مهدوی دامغانی). تهران: نشر بنیاد.
- دوکولانژ، فوستل (۱۳۰۹). تمدن قدیم (مترجم: نصرالله فلسفی). تهران: مجلس شورای ملی.
- رالز، جان (۱۳۹۲). لیبرالیسم سیاسی (مترجم: موسی اکرمی). تهران: ثالث.
- مک‌این‌تایر، السدیر (۱۳۹۰). در پی فضیلت (مترجم: حمید شهریاری، و محمدعلی شمالی). تهران: سمت.
- والزر، مایکل (۱۳۸۹). فربه و نحیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی (مترجم: سیدصادق حقیقت، و مرتضی بحرانی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۹۴). بررسی فقهی فرمانبرداری و نافرمانی مدنی. تهران: سمت.
- Barbalet, J. M. (1988). *Citizenship: rights, struggle, and class inequality*. Milton Keynes: Open University Press.
- Bedau, A. H. (2002). Introduction. In A. H. Bedau, (ed.), *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge.
- Bell, D. (1993). *Communitarianism and its critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2004). *Blackwell Dictionary of Western philosophy*. London: Blackwell.
- Cicero, M. T., Rudd, N., Powell, J. G. F., Cicero, M. T., & Cicero, M. T. (1998). *The republic and, the laws*. Oxford: Oxford University Press.
- Coulanges. N.D. (1980). *The Ancient City*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Dagger, R. (2002). Republican citizenship. In E. F. Isin, & B. Turner, *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage.
- Delanty, G. (2002). Communitarianism and citizenship, In E. F. Isin and B. Turner (eds.) *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 159–74). London: Sage, Edwards.
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. In S. Hall, D. Held, & T. McGrew, (eds.), *Modernity and Its Future*, Oxford: The Open University Press.
- Kaufman, A. (2004). Political authority, civil disobedience, revolution. In J. Mandel, & D. A. Reidy, (eds.), *A Companion to Rawls*, London: Blackwell.





- Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, T. H. (1969). Reflections on power. *Sociology*, 3(2), 141–155. doi: 10.1177/003803856900300201
- Mullen, J. (2005). *John Major's citizen's charter: Fifteen years later*.
- Pettit, Ph. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. London: Routledge.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *Collected papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Schuck, P. H. (2002). Liberal citizenship. In E. F. Isin, & B. Turner, (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage.
- Schwarzmantel, J. (2003). *Citizenship and identity: towards a new republic*. London: Routledge.
- Seely, A., & Jenkins, P. (1995). *The Citizen's Charter*. London: House of Common Library.
- Siedentop, L. (2014). *Inventing the individual: The origins of Western liberalism*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1983). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tonnies, F. (1957). *Community and society*. East Lansing: Michigan University Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press.