

تأثیر بنیادهای فلسفی مدرنیته در مبانی توجیهی انتخابات دموکراتیک

حسن خسروی^۱

دانشیار حقوق عمومی دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۵ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۹/۲۱)

چکیده

انتخابات به عنوان سازوکار تحقق حاکمیت مردم، حق تعیین سرنوشت و انتقال آرام قدرت، نقش بسیار مهمی در نظام دموکراتیک دارد. تأسیسات هر نظام سیاسی و حقوقی بر بنیادهای فکری خاصی استوار می‌شود. نظر به اینکه انتخابات در بستر نظام دموکراتیک کارایی دارد و اندیشه دموکراسی در دوران مدرنیته شکل گرفته، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که آیا بنیادهای فکری و فلسفی مدرنیته بر فرایند موجه‌سازی نهاد انتخابات در نظام دموکراتیک تأثیر گذاشته است؟ مقاله حاضر با نگرشی توصیفی-تحلیلی و با هدف ارائه تصویری از تأثیرات مبادی مدرنیته بر انتخابات دموکراتیک، در پی رسیدن به این نتایج است که تحولات و رخدادهای ذهنی و عینی دوران مدرنیته تغییرات عمده‌ای در مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی جامعه غرب ایجاد کرده است و متعاقب آن نظام‌های دموکراتیک ایجاد شده‌اند، از این رو تأسیسات چنین نظامی مانند انتخابات در محتوا، رویه و ساختار، متأثر از مبادی فکری مدرنیته است و براساس آنها موجه‌سازی می‌شود.

واژه‌های کلیدی

انتخابات، دموکراسی، مبانی توجیهی، مدرنیته، نظام دموکراتیک.

مقدمه

جدال ارزش و واقعیت، خوبی و بدی، و درست و نادرست پیشینه‌ای به درازای تاریخ زندگی اجتماعی انسان دارد که متأثر از ماهیت وجودی بشر، قدرت اندیشه و اراده آزاد اوست و اینکه با اتکا به ظرفیت‌ها و توانایی‌های فکری خود ارزش‌ها و الزامات را تعیین می‌کند. بر این اساس، زندگی اجتماعی بشر تنوعی از ارزش‌ها و الزامات اجتماعی را در ادوار مختلف تجربه کرده است. یکی از این ادوار، عصر مدرنیته است که تقریباً از سده پانزدهم میلادی به بعد در غرب شکل گرفت و تحولات عظیمی در جهان‌بینی، ماهیت زندگی اجتماعی بشر، غایت زندگی، حتی ماهیت وجودی انسان، چستی جهان و غیایات بشر ایجاد کرد. مهم‌ترین دستاورد مدرنیته در قلمرو حقوق و سیاست، جایگزینی انسان با نیروهای ماورایی در فهم و غایت بشر و انسان‌محور کردن همه پدیده‌های اجتماعی از جمله حقوق و زمامداری است؛ به عبارتی انسان خودآیین می‌تواند با اتکا به عقل، تجربه، شهود و اراده آزاد خود زندگی اجتماعی و ارزش‌های حاکم را بدون توسل به نیروهای ماورایی تعیین کند. ماحصل چنین نگرشی، ایجاد دولت‌های جدید در غرب مبتنی بر قرارداد اجتماعی و حاکمیت مردم با عنوان دولت‌های دموکراتیک است که براساس اراده آزاد مردم شکل می‌گیرند.

مسئله بنیادین در این مقاله، تحلیل تأثیرات مبادی مدرنیته در شکل‌گیری مبانی توجیهی انتخابات دموکراتیک و واکاوی این گفت‌وگو است که چگونه مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مدرنیته در مبانی توجیهی انتخابات دموکراتیک تأثیرگذار است؛ بدین ترتیب می‌توان به درک درستی از محتوا و ساختار پدیده انتخابات در نظام سیاسی و حقوقی دموکراتیک دست یافت و به پرسش‌های بنیادینی پاسخ داد: پدیده انتخابات در نظام‌های دموکراتیک بر چه بنیادهایی موجه‌سازی می‌شود؟ آیا انتخابات در نظام‌های سیاسی دموکراتیک امروزی متأثر از بنیادهای فکری و فلسفی مدرنیته است؟

مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی، فرض می‌کند که انتخابات در نظام‌های دموکراتیک، بر بنیادهای فکری و فلسفی مدرنیته موجه‌سازی می‌شود، پس نهاد انتخابات از حیث محتوا، رویه و ساختار می‌تواند با نظام‌های مکتبی یا دیگر نظام‌هایی که بر بنیادهایی غیر از مبادی مدرنیته موجه‌سازی می‌شوند، متفاوت باشد. در راستای چگونگی شکل‌گیری نهاد انتخابات در بستر مدرنیته، چارچوب نظری بحث این‌گونه سازماندهی می‌شود: انسان به سبب برخورداری از خصایص انحصاری و ویژه، از سایر موجودات متمایز است و مهم‌ترین ویژگی بارز او، کرامت ذاتی اوست. در حقیقت همه قوانین و نظامات اجتماعی و حقوق بشر در راستای حفاظت و صیانت از این خصلت انسانی است. کرامت انسانی یعنی انسان غایت در خویشستن است و نباید او را ابزار قرار داد و وسیله‌ای برای رسیدن به منافع دیگران پنداشت. بر این

اساس، انسان‌ها از آن جهت که انسان هستند، ارزش برابر دارند. حال این سؤال مطرح می‌شود «که چرا انسان‌ها با هم برابرند؟ پاسخ این است که انسان‌ها با هم برابرند، یا به بیانی دقیق‌تر «باید» برابری ارزشی داشته باشند، زیرا هر انسانی از آن جهت که انسان است، از ارزش غایی برخوردار است و نمی‌توان او را وسیله‌ای برای اهداف دیگران قرار داد. این همان اصل کرامت ذاتی انسان یا اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان است» (راسخ، ۱۳۸۴ الف: ۲۵-۲۴). پس پایه و اساس اصل برابری ارزشی انسان، در اصل غایت بودن وی است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۱۴) و «برابری ارزشی از ممنوعیت ابزار قرار دادن انسان» (راسخ، ۱۳۸۴ الف: ۲۷) منتج می‌شود. اصل غایت بودن انسان که به معنای وسیله واقع نشدن وی و عدم برتری پیشینی بر کسی است، به‌صراحت در نظریه اخلاقی کانت عنوان شده است. وی در اصل سوم تئوری اخلاقی خود عنوان می‌دارد: «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت به‌شمار آری، و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۱ الف: ۷۴). «چنانچه اصل غایت بودن انسان‌ها مورد سؤال واقع شود، در دفاع آن می‌توان گفت که این اصل یا ایده پیشینی در حوزه ارزش‌هاست و به‌نحو پیشینی آن را صادق می‌گیریم و برای آن استدلال ایجابی ارائه نمی‌کنیم. به‌عبارتی، در اینجا استدلال سلبی یا تدافعی برای اصل یادشده پیش نهاده‌ایم؛ بدین‌معنا که چنانچه به اصل مزبور ایراد شود، می‌توان نشان داد که ایراد طرح‌شده دچار مشکلات غیرقابل دفاع خواهد شد. بدین‌طریق اگر کسی اصل غایت را منکر شود، می‌توان نشان داد که وی باید لاجرم تبعیض ناموجه میان انسان‌ها یا برده‌داری را بپذیرد» (راسخ، ۱۳۸۴ الف: ۲۹).

از آنجا که نهاد حق (ر.ک: طالبی، ۱۳۹۳: ۳۴-۱۰)، تأسیس و ابزاری است برای پاسداری از ارزش و کرامت ذاتی انسان، براساس اصل برابری ارزشی و بدون توجه به موقعیتش، صاحب حقوقی است، از این‌رو این سؤال مطرح می‌شود که چگونه از اصل کرامت انسانی به نهاد حق برسیم؟ که نیازمند به مؤلفه دیگری هستیم که آن را «فاعلیت اخلاقی یا ذات خردمند» (کانت، ۱۳۶۱ الف: ۷۴) می‌نامیم؛ «یعنی انسان می‌تواند و باید موجودی باشد که بر سرنوشت خود حاکم است و چگونگی زیستش را خود طراحی و اجرا می‌نماید. زیستنی که براساس آن شخصیت و طبیعت خود را تعیین می‌بخشد. این توانایی را انسان به دلیل برخورداری از «خودآگاهی» و «اختیار» داراست» (راسخ، ۱۳۸۴ الف: ۳۶). لازم است کرامت و ارزش برابر انسان به طریقی از طرق مؤثر حفظ و حمایت شود. به‌نظر می‌رسد بهترین طریق و وسیله در این زمینه نهاد «حق» باشد و انتخابات با چنین نگرشی، سازوکاری در جهت تضمین حق‌های بنیادین بشری است.

۱. مفهوم انتخابات دموکراتیک

انتخابات دموکراتیک، انتخاباتی است که در فضای دموکراتیک با رعایت حقوق و آزادی‌های سیاسی شهروندان برگزار شود (رک: رینولدز، آلیس و رایلی، ۱۳۹۰: ۴۴-۱۵). حکومت و نهادهای انتخاباتی برآمده از چنین فضایی که براساس رضایت و رأی آزاد شهروندان باشد، مشروعیت دارد. پس انتخابات مردم‌سالار مشروعیت‌بخش نظام سیاسی است، البته «انتخابات دموکراتیک صرفاً مشروعیت‌بخش نمایشی را ندارد، بلکه دارای خصیصه‌های رقابتی، دوره‌ای، فراگیر و آزاد، منصفانه و قطعی است که در آن تصمیم‌گیرندگان در حکومت، توسط شهروندان که از آزادی‌های وسیعی بهره‌مندند، انتخاب می‌شوند» (Karkpatrick, 2015: 2). این خصیصه‌های روشن و معین از انتخابات مردم‌سالار آنها را از سایر رویه‌های تصمیم‌گیری متمایز می‌سازد. خصیصه رقابتی بودن به مشارکت مؤثر و کارآمد تمام گروه‌ها و احزاب مخالف و موافق منجر می‌شود. فراگیر بودن، موجب حضور همه افراد واجد صلاحیت بدون توجه به عوامل تبعیض‌آمیز می‌شود و قطعی بودن آن، پذیرش نتایج انتخابات توسط همه بازیگران انتخابات را به‌همراه می‌آورد.

براساس چنین نگرش و معنایی از انتخابات دموکراتیک، حکومت زمانی مشروعیت دارد که اولاً، با رضایت مردم طی انتخاباتی با خصیصه‌های مذکور شکل بگیرد و ثانیاً، پس از انتخاب شدن، عملی‌کننده خواسته‌ها و نیازهای مردم در چارچوب قانون باشد. در حقیقت انتخابات دموکراتیک، انتخاباتی است که نهادها و مقامات انتخابی را ایجاد می‌کند و منتخب مردم و پاسخگو در برابر رأی‌دهندگان هستند. از این رو در انتخابات دموکراتیک، «هر شهروندی بهترین قاضی منافع خودش» فرض می‌شود و هیچ فرد یا طبقه‌ای از قبل صلاحیت نمایندگی مردم را ندارد، مگر براساس شرایط مقرر در قوانین مربوط، از طرف مردم برای این سمت انتخاب شده باشد (Karkpatrick, 2015: 2). در انتخابات دموکراتیک گزینش‌های مردم آزاد است و رأی آنها صرفاً عمل تشریفاتی نیست، بلکه شهروندان در حال مشارکت فعال در یک رویه تصمیم‌گیری‌اند که تصمیمات بعدی حکومت را شکل خواهند داد.

۲. مفهوم مدرنیته

مدرنیته^۱ مفهومی است که با تحولات فکری و فلسفی غرب رشد یافته و در بستر رخدادهای چند قرن اخیر جامعه اروپایی قابل بررسی و شناخت است. «تعبیر مدرن، از واژه لاتین modo به معنای همین الآن گرفته شده است» (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۱۵؛ رک: محمودی، ۱۳۹۴: ۳۸-۲۰). «مدرنیته در زبان فارسی معادل واژه «تجدد» به کار می‌رود و در اصطلاح به «شیوه زندگی جدید و امروزی»

می‌گویند. مدرنیته یعنی «مجموعه اوصاف و خصایص تمدن جدیدی که در طی چند قرن اخیر در اروپا و آمریکای شمالی به وجود آمده است». بر این اساس، مدرنیته به عقیده مارکس فرایندی است که در آن عقلانیت ابزاری بر تمام شئون جامعه سیطره می‌اندازد و به تبع آن سنت‌ها از جامعه زدوده می‌شود» (بیات، ۱۳۸۶: ۵۲۹؛ ر.ک: زرشناس، ۱۳۹۲: ۳۵-۱۰). مدرنیته نوعی حالت یا کیفیت و ویژگی «مدرن»، تجربه «مدرن» یا دوره «مدرن» است. ایده مدرنیته بیانگر تازگی، بداعت، نو بودن زمان حال به عنوان گسست یا انقطاع از گذشته و ورود به آینده در حال ظهور و در عین حال نامطمئن و ناپایدار است. مدرنیته در معنای کلی و گسترده آن با فکر یا ایده نوآوری، ابداع، ابتکار، تازگی، خلاقیت، پیشگامی، پیشرفت، ترقی، توسعه، رشد، تکامل، سلیقه و مد همراه و هم‌آوست. از این نظر در مقابل گذشته‌گرایی، کهنه‌پرستی، رکود، عقب‌افتادگی، قدیمی بودن، عدم توسعه، بی‌ذوقی، بی‌سلیقه‌گی و سنت قرار دارد (ر.ک: خلیلی، ۱۳۹۱: ۳؛ راسخ، ۱۳۸۶: ۸-۴).

در مجموع، به دلیل رخدادهای متنوع و متعدد تحولات در غرب و روند رو به رشد زندگی اجتماعی در زمینه‌های گوناگون، نمی‌توان تعریف جامعی از مدرنیته ارائه داد، اما در نگرشی نسبتاً جامع می‌توان گفت که مدرنیته حکایت از تحول بینشی انسان نسبت به جهان و سرنوشت فردی و اجتماعی خویش براساس انسان‌محوری با اتکای به ابزارهای معرفت جدید نظیر عقل، تجربه و شهود جدای از دنیای ماورایی است. در واقع، واژه مدرن آنچه را که پس از یک دگرگونی ریشه‌ها رخ می‌نماید، قابل توصیف است (ژانی‌یر، ۱۳۹۲: ۳۹۰؛ ر.ک: Rainey, 2005). قابل وصف است و پدیده‌ای است که سراسر زندگی بشر و تمامی نیازهای وی را دچار تحول ساخت و در نهایت اینکه در مفهوم مدرنیته سخن بر سر منطق نوینی است که میدان معنایی را که در گذشته ناشناخته بود، ساخت‌مند می‌کند، به دیگر سخن مدرنیته منطق جهان‌نگری نوین است (ژانی‌یر، ۱۳۹۲: ۳۹۱).

۳. مبادی فلسفی مدرنیته

با عنایت به اینکه بنیادها و مبادی فکری و نظری مدرنیته در رخدادهای و انقلابات متعدد فکری غرب ریشه دوانده است، از این رو، مبادی مدرنیته در غرب نیز در راستای این تحولات بررسی می‌شود تا تأثیرات حوادث و انقلاب‌های فکری غرب در نهادینه شدن مبادی فکری مدرنیته روشن شود. تحولات علمی و فکری غرب طی قرون پانزدهم تا نوزدهم، نظیر انقلاب رنسانس، نهضت اصلاح دین، انقلاب علمی، انقلاب روشنگری و انقلاب صنعتی (Chris, 2002: 9) مبادی فلسفی و نگرش‌های جدیدی نسبت به وجود خدا، انسان، طبیعت و جهان را ایجاد

کرد. بررسی تغییرات جهان‌بینی و انسان‌شناسی را می‌توان در قالب مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مدرنیته بررسی کرد.

۱.۳. مبادی هستی‌شناسی

هستی‌شناسی^۱ بررسی فیلسوفانه حقیقت، هستی و وجود است. هر انسان به فراخور محیطی که در آن قرار دارد، نسبت به اشیای پیرامون خود شناخت پیدا می‌کند و این اشیا را به صورت تلویحی دسته‌بندی کرده و روابط بین آنها را مشخص می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، به شناختی که شخص از پیرامون خود به دست می‌آورد، هستی‌شناسی گفته می‌شود. در واقع، هستی‌شناسی عبارت است از «نظریه‌ای عام درباره اینکه چه نوع چیزهایی و جوهره‌هایی در جهان وجود دارند» و اشاره به گستره‌ای از هستی‌ها و روابطی است در درون حوزه‌ای خاص از معرفت و تخصص علمی پذیرفته می‌شود (بتون و کرایپ، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۱؛ به نقل از: صادقی و ناصری راد، ۱۳۹۰: ۸۱).

هستی‌شناسی مدرنیته غرب متأثر از رشد فزاینده فکری، علمی و تحولات مذهبی دوره کلیسایی، شکاکیت و حملات فکری به بنیادهای فکری و دستاوردهای اجتماعی و سیاسی کلیسایی در فرایند افول خدامحورانه قدرت و رشد انسان‌محورانه قدرت شکل گرفته است. هستی‌شناسی در این دوران مبتنی بر رابطه انسان و خدا و وجود برتر خداوند بر سرنوشت فردی و اجتماعی است و اینکه حاکمیت در سایه اراده الهی موجه‌سازی می‌گردد و منشأ الزامات بایدی و نیایدی و نظام حقوقی و سیاسی ریشه در باور به وجود خداوند و تعالیم مسیحیت دارد، اما حملات فکری و شکاکیت‌های متنوع نسبت به باورهای کلیسایی وضعیت را با چالش مواجه می‌کند و دنیای ماوراءالطبیعه و وجود خداوند و به تبع آن رابطه جهان هستی و سرنوشت بشری با دنیای ماوراء کم‌رنگ شده و انسان محور تأویل و تفسیر جهان عالم می‌گردد و هست و نیست پدیده‌ها به اراده انسانی گره می‌خورد. متعاقب دوره شکاکیت و رخدادهای علمی، اندیشمندان مدرنیته «ریشه هستی‌شناسی و مبدأ عالم را به ماده و امور مادی پیوند می‌دهند. نتیجه تلاش فکری اندیشمندان غرب در مقام انکار خداوند به اینجا ختم شد که ادله‌ای را برای عدم اثبات وجود خدا فرض کنند و در آثار خود گفتاری را بدان اختصاص دهند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۷۱-۶۶).

بررسی وقایع و تحولات فکری غرب، هستی‌شناسی خاصی را برای مفهوم مدرنیته به ارمغان می‌آورد. بر این اساس که نیروهای ماورای از جمله خداوند در تنظیم زندگی اجتماعی، باورهای مردم، در مبدأ قدرت، مشروعیت نظام حقوقی و سیاسی نقشی ندارد و به نوعی انسان جایگزین و محور هستی می‌شود.

در مجموع، هستی‌شناسی مدرنیته به‌ویژه در عصر روشنگری بر این پایه است که «هرگونه تصور ماوراءالطبیعی در مورد جهان، باطل و مردود است و فرض هدف برای جهان و نیز باور به اینکه هر چیزی در طبیعت جایگاه معینی دارد، باطل و پوچ است و نمی‌توان قبول کرد در عالم، نقطه افتراقی میان طبیعت و ماورای طبیعت بوده و خداوند منشأ همه موجودات و ارزش‌ها است» (نبویان، ۱۳۸۱: ۳۰).

۳.۲. مبانی معرفت‌شناسی

در نگرشی فلسفی، علم شناخت و آگاهی را معرفت‌شناسی^۱ می‌نامند. در فرهنگ فارسی «معرفت و علم به معنای آگاهی، شناخت و ادراک آمده است» (ر.ک: معین، ۱۳۵۳). معرفت‌شناسی به معنای شناخت معرفت است؛ یعنی اینکه ما چگونه می‌توانیم شناخت پیدا کنیم. تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. در تعریفی نسبتاً جامع «معرفت‌شناسی علمی است که درباره معرفت‌های انسان و ارزشیابی انواع و تعیین معیار صدق و کذب آنها بحث می‌کند» (حسین‌زاده، ۱۳۸۱ الف: ۱۵؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۳۸). در واقع، معرفت‌شناسی علم «توجیه باورها و شناخت معرفت است و در پی پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی از این قبیل است: آیا واقعیتی وجود دارد؟ بر فرض وجود، آیا قابل دست یافتن است؟ بر فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ بر فرض دستیابی یقینی، ابزار آن چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟ (معلمی، ۱۳۸۵: ۵۲).

اندیشمندان مدرنیته در عصر روشنگری در مورد معرفت و ابزارهای آن، نظر خاصی داشتند. اعتماد فوق‌العاده به عقل بشر در تبیین جهان، تشکیک در هر چیز و قابل رد و ابطال دانستن هر امری از اجزای اصلی معرفت‌شناسی اومانیزم در این عصر است. عقل شکاک انسان‌گرای دوران روشنگری این امر را مسلم می‌داند که هر ادعای معرفتی به‌طور عمومی، قابل آزمون است و هیچ شخص یا مؤسسه‌ای نمی‌تواند ادعای عدم خطاپذیری کند. همچنین برای معرفت به هر ادعایی، باید بتوان به‌صورت باز و معتبر، مبانی و علل آن ادعا را بررسی کرد، از این‌رو، اگر ادعایی مبتنی بر امور غیبی و مستند به آنها باشد، هیچ‌گونه اعتباری ندارد. براساس چنین تفکری، اومانیزم ادعا می‌کند که انسان قادر است خود و جهان را بشناسد و نیازی به منابع دینی یا وحیانی در شناخت جهان ندارد. در این زمینه، پیشرفت‌های علوم تجربی نیز، خودباوری و اعتمادبه‌نفس در شناخت جهان طبیعت و بی‌نیازی به انطباق دریافت‌ها و معرفت‌های خودش بر منابع دینی را بیشتر کرد. علاوه بر این، هدف معرفت نیز، رمزگشایی از معانی موجود در بافت و ساختمان جهان نیست تا از این طریق بخواهیم طبق

طرح و هدف خداوند عمل کنیم، بلکه معرفت عبارت است از هر آنچه در ما قدرت پیش‌بینی و قدرت ضبط و مهار طبیعت را ایجاد کند تا از این رهگذر بتوانیم زندگی مطمئن‌تر و شاید راحت‌تری داشته باشیم، در نتیجه باید گفت که ارزش معرفت، ارزش ابزاری است (نبویان، ۱۳۸۱: ۲۷-۳۰).

۳.۳. مبادی انسان‌شناسی

عمده نظام‌های فکری و اجتماعی بشری متأثر از نگرش خاصی به ماهیت وجودی انسان و ابعاد نیازها و مطالبات وی ساماندهی شده است. در این زمینه، مدرنیته نیز متأثر از تحولات فکری انسان غربی، با محور قرار دادن انسان تحت عنوان انسان خود-بنیاد و خود-آیین، شکل گرفته است. انسان‌شناسی در دو رویکرد عمده الهی و بشری از ابعاد فلسفی، دینی، علمی، عرفانی و اخلاقی قابل بررسی است.

در انسان‌شناسی دنبال شناخت انسان هستیم و از آنجا که انسان موجودی بسیار پیچیده و دارای ابعاد و شئون وجودی مختلف است و بررسی و تحقیق همه آنها در یک شاخه علمی امری ناممکن به نظر می‌رسد، هر شاخه‌ای از معرفت که به‌گونه‌ای ساحتی از ابعاد وجودی انسان را بررسی کند، شایسته عنوان انسان‌شناسی خواهد بود. پس عنوان جامع انسان‌شناسی شامل همه شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و شناخت و تحلیل بعد یا ابعادی از ساحت‌های وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹: ۱۶). عمده‌ترین دستاورد مدرنیته جایگزینی خدا با انسان در جهان هستی و منشأ شناخت است که تحت عنوان اومانیزم در غرب شهرت یافت. در مکتب اومانیزمی انسان اصالت دارد. رویکرد انسان‌محوری مدرنیته مؤید این امر است که در نظام هستی هیچ موجود کامل‌تر و شریف‌تری از انسان یافت نمی‌شود. به همین جهت همه موجودات باید به‌نحوی از انحاء در خدمت انسان باشند ولی انسان، خادم هیچ موجودی نیست. به‌عبارت دیگر، انسان خود آغازگر و خود هدف است (گنون، ۱۳۷۸: ۹).

در دوران حکومت کلیسایی، هستی مطلق، وجود خداوند بوده است. انسان و سایر موجودات عالم دارای وجود تبعی بودند، معرفت انسان نیز تابع افاضه الهی بوده و انسان در سایه الهام الهی بود که واجد معرفت یقینی می‌شد. ولی با زوال و افول قرون وسطا و تشکیک در باورهای دینی مسیحیت، وجود خداوند مورد تردید و شک واقع شد و از این نظر خداوند نمی‌توانست منبع معرفت‌بخش برای بشر باشد و معرفت‌های یقینی بشر با اعتقاد و رجوع به خداوند و الهام او قابل تبیین نبود، از این رو، دکارت سعی کرد برای معرفت یقینی، پایه و اساس دیگری را پی‌ریزی کند. حاصل تلاش چندین ساله دکارت، تأسیس مبنایی برای معرفت یقینی

بشر است. ایده‌ اساسی دکارت، مبنا قرار دادن خود انسان و محتوای آگاهی او برای اشیای دیگر است. مطابق این دیدگاه، انسان و محتوای اندیشه و آگاهی او، محور همه حقایق و معرفت‌های یقینی به وجود اشیا و صفات آنهاست. دکارت با بیان این اصل که: «من فکر می‌کنم پس هستم»، در حقیقت، با پایه قرار دادن وجود انسان به‌عنوان محور معرفت‌های یقینی، سعی کرد تبیین جدیدی از انسان ارائه کند (ر.ک: کاتینگهام، ۱۳۹۰: ۸۰-۱۸). این تبیین موجب پدید آمدن تفکر جدید و مدرنی شد که در آن تفکر، انسان مدرن با محور قرار دادن خویش، هر اصلی به‌جز خودش را رد کرد. به سخن دیگر، در این تفکر، محوریت هر امر دیگری بیرون از انسان مانند دین و سنت‌های دیگر و نیز قدرت‌های سیاسی در زمینه‌های معرفتی و ارزشی طرد شد. بعد از دکارت، «ایمانوئل کانت نیز در محور قرار دادن انسان، نقش بسیار زیادی ایفا نموده است و در واقع، فلسفه انتقادی کانت، راه را بر بینش انسان‌مدار تازه‌ای گشود که انسان را در کانون همه امور قرار می‌دهد (ر.ک: صانعی دره بیدی، ۱۳۸۴: ۱۷-۹).

در نتیجه، انسان در تفکر اومانیستی مدرنیته، توانایی عقلی و علمی انسان جایگاهی برتر یافته و انسان تعریف جدیدی یافته است و ارزش انسان تابع ریشه الهی داشتن او نیست، بلکه تابع ایجاد نظم و امکانات عقلانی و زندگی دنیوی اوست. از این‌رو امروزه نظام سیاسی مبتنی بر آموزه‌های مدرنیته، حکومت و سازوکارهای اجرایی آن مانند انتخابات، در خدمت ابعاد وجودی انسان و با نگرش انسان‌زمینی‌اند و در حقیقت، نظام‌های سیاسی منبعث از مدرنیته، پاسدار حق‌های انسان‌زمینی شدند.

۴.۴.۱. مبانی توجیهی انتخابات دموکراتیک

مهم‌ترین دستاورد مدرنیته، زمینی ساختن حاکمیت و نظام حقوقی است که بر اراده آزاد بشر و ایده خودآیینی انسان قرار دارد و اینکه انسان به ما هو انسان غایت است و مرجع ایجاد الزامات، نظام حق‌ها و مطالبات، خود انسان است. دولت‌های دموکراتیک حاصل از چنین نگرشی و با الهام از بنیادهای فکری و فلسفی مدرنیته، محتوا، رویه و ساختار نهاد انتخابات را برای تحقق اراده آزاد و مستقلانه شهروندان، تضمین حق حاکمیت مردم، مطالبات عموم سازماندهی و بر پایه‌های ذیل موجه‌سازی می‌کنند که در اصل، خود از بنیادهای فکری و فلسفی مدرنیته نشأت می‌گیرند.

۴.۴.۱. کرامت انسانی

در نگرش مدرنیته، ارزشمندی انسان از اخلاق قراردادگرایی و کشف خصایص طبیعی انسان و لزوم احترام به آنها با تکیه بر عقل، شهود، احساس و تجربه طی یک توافق بین‌الذهانی نشأت

می‌گیرد. چنین توافقی بر بنیادهای مدرنیته استوار شده و منشأ ایده کرامت انسانی در نظام‌های دموکراسی شده است. این رویکرد خود می‌تواند «توجهی برای حق‌های بشری باشد، یعنی اینکه انسان صاحب حق است، از آن جهت دارای حرمت و کرامت است» (Orend, 2002: 87)؛ ر.ک: ابراهیمی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۷؛ اسدی، ۱۳۹۳: ۶۹-۲۲). کرامت دلالت دارد بر نوعی ارزش ذاتی که به‌طور برابر متعلق به همه انسان‌هاست و این ارزش لازمه وجودی ماهیت انسانی است و در حقیقت در ذات بشر وجود دارد و دائمی و تغییرناپذیر است. براساس چنین مفهومی، نوعی تکلیف بر دیگران ایجاد می‌شود که به‌نحو شایسته‌ای با یکدیگر رفتار کنند. براساس این مفهوم، کرامت انسانی، مفهومی است که شروط اخلاقی دقیق و سختی را بیان می‌دارد. از این‌رو در نظر کانت، به‌عنوان «ارزش» (کانت، ۱۳۸۳: ب: ۱۰۰) تفسیر می‌شود. اگر یک چیزی ارزش دارد، پس آن می‌تواند به‌وسیله چیز دیگری از ارزش معادل و هم‌ارز تعویض یا جایگزین شود، جایی که ارزش، همان‌طور که هابز عنوان داشته، دلالت بر ارزشی دارد که مرتبط با عقاید و تمایلات یک شخص است. بنابراین هابز تنها نوعی از مفهوم تجربی کرامت را شناسایی می‌کند که او آن را به‌عنوان «ارزش عمومی انسان» تعریف می‌کند. برعکس، مفهوم ذاتی به‌وسیله ارزش‌های دیگر جایگزین نمی‌شود و با عقاید و ایده‌های یک شخص مرتبط نیست و چنان ارزش ذاتی دارد که پایه‌ای برای حق‌های بشری است (Meyer & Parent, 1992: 13). در مجموع، مفهوم کرامت انسانی اشاره به چیزی خارج از خود انسان ندارد و وصفی است که با ماهیت وجودی انسان پیوند دارد. بنابراین وقتی در انتخابات دموکراتیک صحبت از حق رأی یا حق مشارکت سیاسی به‌عنوان حق‌های سیاسی می‌شود، در حقیقت منبعث از اصل کرامت ذاتی انسانی است و طراحی سازوکار انتخابات اصیل، زمینه‌ساز و عینی‌بخش ماهیت کرامت انسانی در قالب پوشش دادن به ارزش والای انسانی و توجه به مطالبات فطری و طبیعی بشر است.

۲. ۴. فاعلیت اخلاقی

فاعلیت اخلاقی^۱ به یک انسان خودآیین که با اراده آزاد و مستقل خود، توانایی بروز اراده آزاد و بدون دخالت انطباعات حسی و دخالت دیگران در قالب تصمیم یا عملکرد را دارد، اطلاق می‌شود. چنین نگرشی به انسان بیشتر به دیدگاه‌های کانت در نظریه اخلاقی‌اش برمی‌گردد. «فاعلیت اخلاقی به شخص دارای توانایی و قدرت عقلانی و متمایز از سایر موجودات گفته می‌شود که صلاحیت قضاوت‌های اخلاقی برای منطبق ساختن اعمال و کردارش با موازین و قواعد اخلاقی را دارد». منظور از فاعلیت در اینجا «این است که انسان‌ها دارای توانایی تصور و طراحی برنامه برای یک زندگی خوب و همچنین توانایی تلاش برای به واقعیت درآوردن آن

1. Moral agency

برنامه هستند. اصل، طراحی و پیگیری عملی آن برنامه است که نزد انسان‌ها حائز اهمیت و ارزشی بسیار بالاست ... در حقیقت اصل انتخاب یک هدف و پیگیری آن تحت عنوان فاعلیت از آن نام می‌بریم، تشکیل‌دهنده «شخصیت» و یا «شخص بودن» انسان است و سلب آن در واقع منجر به سلب شخصیت و انسانیت، به عبارتی سلب گوهر انسانی می‌گردد» (راسخ، ۱۳۸۴: ۳۸).

این توانایی را انسان به دلیل برخورداری از «خودآگاهی» و «اختیار» داراست و در حقیقت این خودآگاهی و اختیار تشکیل‌دهنده گوهر انسانی اوست (راسخ، ۱۳۸۴: ۳۸). خودآگاهی و اختیار انسان در فاعلیت انسانی تجلی و بروز می‌یابد و برای حفاظت و صیانت از این گوهر انسانی، نهاد حق تأسیس می‌شود.

نهاد انتخابات در نظام دموکراتیک، براساس فاعلیت اخلاقی بشر موجه‌سازی می‌شود، چون تضمین بخش حق به ابراز خود و تحقق مطالبات و خواسته‌ها از طریق انتخاب و گزینش آزاد خواهد بود و در واقع با خصلت خودآیینی، در مقام فعلیت اراده آزاد و مستقل خود برمی‌آید. در نتیجه می‌تواند شاهد نظامی از زمامداری و حقوقی باشد که ماحصل اراده او در همسویی با سایر فعالان مختار باشد.

۴.۳. خودمختاری و استقلال

در گفتمان انسان‌شناسی، جبر و اختیار از مباحث اساسی قلمداد می‌شود. از جمله پیامدهای مهم مدرنیته تأکید بر اراده آزاد، مختار و مستقل بودن انسان است. «اختیار یک مفهوم هست‌انگار است، حال آنکه آزادی مفهومی بایدانگار است. وقتی از اختیار سخن می‌گوییم و موجودی را مختار می‌دانیم، منظور این است که در عالم واقع، آن موجود از این ویژگی برخوردار است که می‌تواند از میان فرصت‌های مختلف رفتاری یکی را برگزیند و باقی را فرونهد. در واقع یک ویژگی عینی از یک موجود را توصیف می‌کنیم. در مقایسه وقتی از آزادی سخن می‌گوییم و موجودی را آزاد می‌دانیم، بدین معناست که با فرض اختیار برای آن موجود اکنون می‌گوییم که موجود مذکور «باید» بتواند از اختیار خود بهره‌جسته و مجاز باشد از میان شقوقی که پیش رو دارد یکی را برگزیند. در اینجا چیزی را توصیف نمی‌کنیم، بلکه قاعده‌ای را برای یک موجود مختار تجویز و توصیه می‌نماییم. آزادی بدون اختیار ممکن نیست اما با آن فرق دارد» (راسخ، ۱۳۸۱: ج ۲۷۸-۲۷۷).

ریشه خودمختاری^۱ به یونان باستان برمی‌گردد؛ «Auto» به معنای وابسته به خود و «Nomos» به معنای حاکم، قانون حاکم، قانون (Donner, 1991: 141). به عبارتی، خودمختاری،

1. Autonomy, Self-governing, Self-control, Self-regular Self-development.

یعنی «خودحاکمی» و به معنای شخصی که قانون حاکم بر خویش را وضع می‌کند و می‌تواند قانون خودش را بر خود حاکم سازد. از این رو از آن به رهایی و آزادی از هرگونه نفوذ و قدرت خارجی تعبیر می‌شود. بنابراین، هنگامی که ما می‌خواهیم از خودمختاری یک گروه اجتماعی، ملت، فرد و حکومت، کمیته، انجمن حرفه‌ای و نظیر آن صحبت کنیم، در واقع منظورمان داشتن کنترل بر امورات خودشان است (Lindley, 1986: 5).

از منظر کانت، بنیادهای استقلال، خودمختاری و خودآیینی انسان، نقش بسیار برجسته‌ای در ایده دموکراتیک داشته است. به گونه‌ای که امروزه از مهم‌ترین استدلال‌ات موجه‌ساز حقوق بشر و نظام دموکراتیک محسوب می‌شود. کانت در کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق*، می‌کوشد تا خصیصه بارز انسان، یعنی اختیار را در فطرت و سرشت انسانی تثبیت کند و با تقسیم کردن حقوق به فطری و طبیعی مدعی است که فقط یک حق طبیعی وجود دارد و آن هم اراده و اختیار است. به این معنی که اختیار ... تنها حق اصلی و بنیادینی است که به انسان به ماهو انسان تعلق دارد (کانت، ۱۳۶۱ الف: ۳۰). از نظر وی رفتار هر فرد توسط دو عامل تعیین می‌شود؛ یکی عوامل انطباعات حسی و دوم عامل عقلی. حال چنانچه انسان تابع انطباعات حسی عمل کند، نوع اختیار حیوانی (منفی) و اگر تابع عقلی عمل کند، اختیار انسانی (مثبت) محسوب می‌شود (کانت، ۱۳۶۱ الف: ۱۳). بنابراین، اختیار مثبت مبری از هرگونه انطباعات حسی است و صرفاً از عقل عملی ناشی می‌شود. کانت با تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی بررسی خود را پیرامون آزادی اراده آغاز می‌کند.

در مجموع، خودمختاری در حوزه فردی به اراده آزاد و خودآیینی اشاره دارد. همچنین به معنای تجلی خود سازمانی به‌عنوان یک آرمان اخلاقی است. خود، یا خویشتن و مختاری یعنی اختیار داشتن، وضع کمال مطلوبی است که در آن هر موجود عاقلی برای خودش قانون تعیین می‌کند (کومن، ۱۳۷۳: ۳۹۱) و در قلمرو اجتماعی هنگامی به‌طور کامل تحقق می‌پذیرد که اجتماع به طرز دموکراتیک اداره شود. تنها در نظام دموکراسی است که افراد اجتماع به‌نحوی وسیع قواعد خاص خود را برای اداره امور مشترک به‌وجود می‌آورند و خود را به این قواعد مکلف می‌دانند (کومن، ۱۳۷۳: ۳۹۲-۳۹۳) و پذیرش خودآیینی بشر در بستر نظام دموکراتیک، پایه‌ای مستحکم برای موجه ساختن سازوکار انتخابات دموکراتیک تلقی می‌شود، زیرا حق‌های بنیادین انتخابات مانند حق رأی، حق انتخاب شدن، حق مشارکت سیاسی، حق تعیین سرنوشت آزادانه تضمین می‌شود.

۴.۴. آزادی

مهم‌ترین دستاورد مدرنیته، آزادی فلسفی بر پایه انسان‌محوری است و با پذیرش حاکمیت

انسان بر خود، زمینه مفهوم آزادی در نظام مردم‌سالار و انتخابات آزاد را فراهم می‌سازد. آزادی از جمله خصایص بارز انسان در بحث انسان‌شناسی است. همان‌گونه که اشاره شد، آزادی بدون اختیار امکان‌پذیر نیست، یعنی ابتدا انسان باید صفت اراده و مختاریت را داشته باشد و توانا به گزینش از میان شقوق مختلف باشد، سپس در گزینش یکی از آنها، آزاد باشد و تحت اجبار و موانع خارجی قرار نگیرد. مشهورترین نظریات مربوط به آزادی را می‌توان در آثار کانت، روسو، جان استوارت میل، آیزیا برلین، مک‌کالوم و برخی دیگر مشاهده کرد.

آزادی در دو واژه Liberty و Freedom به کار رفته است (Gary & Pelczynski, 1984: 1). «واژه Liberty به‌منزله شکلی از آزادی، درست در نقطه مقابل انقیاد و سرکوبگری سیاسی، زندان یا برده‌داری قرار دارد» (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۳۴؛ رک: استورات میل، ۱۳۹۳: ۲۸-۱۲؛ استیونسون، ۱۳۹۲: ۴۰-۲۳).

در میان نظریه‌پردازان فلسفه سیاسی غرب، نظریه آیزیا برلین (۱۹۹۷-۱۹۰۹) پیرامون مفهوم آزادی، از اهمیت شایانی برخوردار شده است. وی دو مفهوم از آزادی را ارائه می‌دهد به نام آزادی مثبت و آزادی منفی (برلین، ۱۳۶۸ الف: ۱۰؛ گری، ۱۳۷۹: ۱۵). مفهوم منفی از آزادی دربرگیرنده این سؤال است که آنچه قلمرو و حوزه‌ای است که شخص در درون آن است یا می‌بایستی جهت انجام عمل رها باشد یا توانا به انجام عملی باشد، بدون دخالت سایر اشخاص؟ و سؤال آزادی مثبت این است که چه چیزی یا چه کسی منشأ کنترل یا دخالتی است که می‌تواند تعیین‌کننده شخص باشد، انجام یا بودن این یا آن مسئله؟ (Gary, 1991:1).

مفهوم منفی مرتبط با قلمرو کنترل و مفهوم مثبت مرتبط با منشأ و منبعش است. مفهوم منفی از آزادی بر این ادعاست که وقتی می‌گوییم انسان در انجام امری آزاد است، بدان معناست که مانعی بر سر راه او در انجام امر مزبور وجود ندارد. به دیگر سخن، آزادی یعنی عدم مانع، همین که کسی جلوی انجام فعل از سوی فاعل را نگیرد، او آزاد است (راسخ، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۹). به اعتقاد برلین «آزادی منفی مستلزم نبودن دخالت است و دخالت یعنی مداخله‌ای کم‌وبیش عمومی، نه فقط مثلاً از نوع فشار جسمی‌ای که بر اثر ربودن و اسیر کردن به وجود می‌آید، بلکه همچنین فشار و اضطراب ناشی از یک تهدید قابل قبول» (پیتی، ۱۳۸۲: ۳۴). این یک مفهوم سلبی از آزادی است. کافی است که فاعل فعل اخلاقی در تصمیم‌گیری براساس باورهای خود و اقدام در پی آن تصمیم با مانع روبه‌رو نشود، تا او را آزاد بدانیم. عدم مانع را می‌توان به «آزادی از» تعبیر کرد؛ آزادی یعنی آزادی از موانع و قیود، موانع و قیودی که از روی عمد و به نحو ناموجه بر سر راه انجام اختیاری فعل قرار گرفته‌اند (راسخ، ۱۳۸۱ ج: ۲۷۹).

نتیجه اینکه آزادی منفی در نظر برلین به معنای «آزادی از چیزی است، یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هرچند متغیر است، قابل شناسایی باشد» (برلین، ۱۳۶۸ الف:

۲۴۴). مفهوم آزادی مثبت، از سؤال: منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و کجاست؟ استخراج می‌شود. «معنای مثبت آزادی از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب‌اختیار است برمی‌خیزد. آرزوی من آن است که زندگی‌ای که می‌کنم و تصمیماتی که می‌گیرم، در اختیار خودم باشد و به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد. می‌خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم و آن را به تحقق برسانم» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۹). آزادی مثبت به عقیده برلین، مستلزم چیزی بیش از عدم دخالت است، چیزی بیش از به حال خود گذاشته شدن، آزادی مثبت، عامل را ملزم می‌کند که در مهار کردن خویش با ارباب خود بودن نقش فعالی به‌عهده بگیرد. «در اینجا با مفهومی ایجابی از آزادی مواجهیم. آزادی صرفاً به انکار و سلب شرایطی خاص ختم نمی‌شود، بلکه فراهم بودن عنصر یا عناصری دیگر نیز لازم است. اما به‌طور کلی مفهوم وجود شرایط را می‌توان به «آزادی در» تعبیر کرد: آزادی یعنی در انجام فعل خاصی و موفقیت در حصول هدف معین، آزادی یعنی دارا بودن قدرت یا توانایی برای انجام کارهایی که در اشتراک با دیگران می‌توانیم انجام دهیم» (راسخ، ۱۳۸۱: ج: ۲۸۰).

در نظام دموکراتیک آزادی نقش بسیار مهمی در فعلیت بخشیدن به اراده آزاد و حق‌گزینش آزادانه خواهد داشت، به‌گونه‌ای که آزادی مؤید «وجود‌گزینش یا برخورداری از حق انتخاب» در انتخابات دموکراتیک است. در چنین نگرشی به آزادی در نظام دموکراتیک، شهروندان توانایی‌گزینش از میان شقوق مختلف را دارند و در حقیقت اگر فرد بتواند با آزادی اراده و قدرت انتخابش، از میان شقوق متعدد، بدیل‌های گوناگون را گزینش کرده و در انجام این‌گزینش آزاد عمل کند، این فرد آزاد محسوب می‌شود، از این‌رو هرچه امکان انتخاب برای عامل بیشتر باشد و تحت اجبار قرار نگرفته باشد، به همان اندازه، از آزادی برخوردار است (Gary, 1991: 31-32). در نتیجه از لحاظ سیاسی تعداد و میزان راه‌های ممکن برای انجام یک عمل که معیار اندازه‌گیری آزادی است، وجود خواهد داشت و براساس آن، فردی که از چنین امکانی برخوردار باشد، آزاد محسوب می‌شود.

در مجموع پذیرش ارزش آزادی به‌عنوان وصف بارز تفاوت انسان و حیوان، لازمه خودشکوفایی فرد و تحقق ارزش استقلال و خودمختاری و کرامت انسانی است. بی‌شک نقطه مشترک یا جهت کلی برداشت‌های مختلف از آزادی، حکایت از اثبات ارزش آزادی برای انسان به جهت تحقق انسانیت انسان دارد و در صورت نبود این ارزش، انسان قادر به احراز هویت و اصالت خود نخواهد بود. بر این اساس، جامعه‌ای که تأمین‌کننده و تضمین‌بخش این ارزش باشد، نسبت به سایر نظام‌ها بیشتر در خدمت هویت و اصالت انسانی است و ساختار نظام سیاسی حاصل از چنین جامعه‌ای و براساس این ارزش انسانی، مطلوب و پسندیده است،

چراکه براساس رضایت و اراده آزاد اعضایش شکل می‌گیرد و از طرفی منطبق با همان ارزش به اعمال حاکمیت می‌پردازد. حال حق‌های انتخاباتی در چنین وضعیتی، وسیله و ابزار بیان آن اراده آزاد و مختار بودن انسان به‌منظور تعیین سرنوشت محسوب می‌شوند.

۵.۴. برابری ذاتی

گفتمان مدرنیته آنچنان در تقابل با نهادهای ماورایی رشد کرد که با محور قرار دادن انسان و زمینی ساختن حاکمیت، هرگونه اندیشه پیشینی و تجویزی برتری اراده‌ای بر اراده دیگر را از بین برد و انسان را به ماهو انسان در کنار یکدیگر قرار داد. از این رو «برابری خواهی یک اندیشه بسیار کهن و یکی از ملازم‌های اولیه انسان از دیرزمان بود و طبیعی است که همواره به‌عنوان بدلی در برابر نابرابری خشونت‌آمیز مطرح بوده است» (عبادیان، ۱۳۸۰: ۵۸). برابری مفهوم پیچیده‌ای است و در حوزه‌های متفاوتی مانند «برابری اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی، جنسی و نژادی» (Nagel, 1996: 272) می‌تواند مدنظر باشد. برابری ارزشی یعنی تمام موجودات بشری از ارزش ذاتی برابر برخوردارند و «هیچ شخصی به‌صورت ذاتی برتر از دیگری نیست و همچنین در اتخاذ تصمیمات جمعی باید خیر عمومی با منافع هر شخص به‌طور برابر مورد توجه قرار گیرد» (دال، ۱۳۸۳: ۷۸؛ ر.ک: رجبی، ۱۳۹۴: ۹۷-۴۸؛ ریمز، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۸۷). چنین شأن برابری انسان، ناشی از اصل کرامت ذاتی وی است؛ یعنی انسان فی‌نفسه در خود غایت است و نباید وسیله و ابزار دیگران واقع شود و در واقع حرمت و کرامت انسانی حکم می‌کند که به‌طور ارزشی شخصی را بر شخص دیگر برتری نبخشیم.

از منظر کانت، فهم و درک برابری ارزشی، به فهم اخلاق وابسته است. کانت برای بیان نظریه اخلاقی‌اش، از سه فرمول یا سه صورت امر مطلق استفاده می‌کند: «۱. تنها براساس ضابطه‌ای عمل کن که به موجب آن در عین حال بتوانی اراده کنی که آن ضابطه قانونی جهان‌گستر شود؛ ۲. طوری عمل کن که انسان را، خواه شخص خودت، خواه دیگران، همواره غایت بدانی و هرگز وسیله محض به‌شمار نیاوری؛ ۳. تنها به‌گونه‌ای عمل کن که اراده از طریق ضابطه‌هایش بتواند خود را در عین حال قانونگذار جهانشمول بداند» (هولمز، ۱۳۸۲: ۲۴۲-۲۴۰).

برای اینکه رفتار یا دستوری جنبه اخلاقی پیدا کند، باید این سه صورت را طی کند، تا واقعیت عینی و صورت خوب و پسندیده یابد، به‌ویژه صورت دوم، که بر کرامت انسانی و غایت بودن تأکید دارد. اصل برابری ذاتی را نیز بیشتر می‌توان از صورت دوم فرمول کانت استخراج کرد.

نتیجه پاس داشتن این حرمت و غایت بودن انسان، پذیرش برابری ارزشی انسان‌هاست، چراکه در صورت عدم پذیرش این اصل، برتری شخص بر شخص دیگر بنا به یک وضعیت

خاص به وجود می‌آید و ممکن است منشأ ابزار واقع شدن انسان به دست انسان‌های دیگر شود. در اندیشه کانت، از آنجا که انسان بدون هیچ‌گونه تمایز ارزشی به دنیا می‌آید، دلیلی برای نابرابری آنها وجود ندارد و هیچ‌گونه نابرابری در وضعیت قانونی او پدید نمی‌آورد و نمی‌تواند او را به هیچ نوع قانون اجباری تسلیم کند، مگر هنگامی که وی همراه با دیگران به تابعیت یک قدرت قانونگذار برتر درمی‌آید (Riss, 1997: 75).

نتیجه پذیرش برابری ذاتی، انتخابات دموکراتیک با تضمین اصل عدم ولایت، قاعده هر شخص یک رأی، عدم تبعیض، حقوق انتخاباتی برابر، برابری مشارکت سیاسی و همگانی را به همراه خواهد داشت و نمود عملی برابری ذاتی را می‌توان در قلمرو انتخابات به صورت حق آزادی سیاسی مشاهده کرد. برابری سیاسی مستلزم این است که هر شهروندی از شانس برابر در اجرای حق‌های سیاسی خود با اثرگذاری کارآمد در شکل‌گیری و اداره نظام سیاسی برخوردار باشد. به منظور نائل شدن به این مهم، برابر ساختن حق رأی و همگانی کردن مشارکت، امری واجب محسوب می‌شود. به عبارتی، ارزش و اعتبار برابر برای هر شهروند در اعمال حق مشارکت سیاسی در نظر گرفته شود تا حدی که همه شهروندان به یکسان توانایی اعمال تأثیرگذاری بر شکل‌گیری نظام سیاسی و تصمیمات حکومتی را داشته باشند. از این رو نظام‌های مردمی و دموکراتیک بیش از سایر نظام‌های سیاسی می‌توانند رعایت‌کننده چنین مفهومی از برابری سیاسی باشند، چراکه نظام دموکراتیک، «نظامی است که به هر فرد اختیار یکسان در تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری را تا حداکثر ممکن اعطا می‌کند» (نلسون، ۱۳۸۴: ۳۳). بر این اساس، یکی از اصول بنیادین و ارزشی نظام دموکراتیک و انتخابات آزاد و منصفانه، برابر انگاشتن ترجیحات و منافع همه شهروندان است که می‌توان آن را در قالب جملات «یک شخص، یک رأی، برابری نزد قانون، حق‌های برابر آزادی بیان» (Verba, 2001: 3) خلاصه کرد.

نتیجه

تحولات ذهنی و عینی رخ داده در غرب از قرن پانزدهم میلادی به بعد منشأ تحولات بنیادین در زیست جمعی، جهان‌بینی، ایدئولوژی و سازماندهی زندگی فردی و اجتماعی شد. بی‌شک حقوق و سیاست نیز همچون عرصه‌های دیگر، متأثر از چنین تحولاتی بوده و تغییرات عمده‌ای از مبادی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مدرنیته داشته، به گونه‌ای که در منشأ، ماهیت، محتوا و ساختار قانون شاهد فرایند انتقال از خدامحورانه قدرت و مشروعیت، به انسان‌محورانه حاکمیت و قدرت و زمینی شدن محتوای قانون هستیم. متعاقب تغییر در مشروعیت قدرت و جایگزینی قرارداد اجتماعی با حاکمیت‌های ماورایی، نظام‌های دموکراتیک

براساس حاکمیت مردمی ایجاد شد و پدیده انتخابات به‌عنوان سازوکار تحقق نظام دموکراتیک، در محتوا، رویه و ساختار متأثر از مبادی مدرنیته موجه‌سازی شد.

در نظام‌های دموکراتیک غربی امروزی، مشروعیت‌بخشی قدرت، تصدی قدرت و چگونگی اعمال آن براساس مبادی مدرنیته موجه‌سازی شده و انتخابات دموکراتیک با پذیرش مفروضات مدرنیته، زمانی کارآمد است که تضمین‌بخش حاکمیت مردمی باشد. در واقع، مبادی فلسفی مدرنیته، با تثبیت انسان خودآیین، جایگزینی انسان با خدا و نیروهای ماورایی، جایگزینی عقل، تجربه و حس با وحی، بنیادهای نظری انتخابات دموکراتیک را موجه‌سازی می‌نماید، به‌گونه‌ای انتخابات دموکراتیک باید تجلی‌بخش مبانی ارزشی کرامت انسانی، فاعلیت مختار بشر، استقلال اراده، آزادی و برابری ذاتی انسان و نقش اراده آزاد وی در تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی باشد. نتیجه پذیرش این‌گونه مبانی توجیهی برای انتخابات دموکراتیک، تحقق نظام‌های دموکراتیک از طریق برگزاری انتخابات آزاد است که محتوا، رویه و ساختار چنین انتخاباتی با سایر نظام‌های سیاسی که بر مبادی آسمانی، ماورایی یا غیرمردمی موجه‌سازی می‌شوند، متفاوت خواهد بود. مبادی و مؤلفه‌های مدرنیته با تأثیرگذاری بر مبانی توجیهی انتخابات دموکراتیک، موجب تأسیس نظام‌های سیاسی دموکراتیک و نظام‌ها حقوقی پوزیتیویستی شد که سازوکار تحقق چنین نظام‌هایی، برگزاری انتخابات دموکراتیک با مؤلفه‌های انتخابات منصفانه، آزاد و رقابتی، با تضمینات حقوق سیاسی شهروندان نظیر آزادی حق رأی و نامزد شدن، حق تعیین سرنوشت، برابری ارزشی در رأی، رأی همگانی بدون تبعیض، بی‌طرفی دولت در تضمین حقوق انتخاباتی، الزام دولت به اخذ تصمیمات شفاف و پاسخگویی به مردم در قبال شیوه و نحوه برگزاری انتخابات است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ابراهیمی‌نژاد، محمدحادی (۱۳۹۲). کرامت درویشانه تا کرامت انسانی، تهران: دلیل ما.
۲. استورات میل، جان (۱۳۹۳). درباره آزادی، ترجمه مرضیه خسروی، تهران: روزگار نو.
۳. استیونسون، نیک (۱۳۹۲). آزادی، ترجمه مرضیه ملک‌شاهی، تهران: ویژه نشر.
۴. اسدی، عباس (۱۳۹۳). کرامت انسانی در حقوق رسانه، تهران: آثار فکر.
۵. برلین، آیزایا (۱۳۹۲). آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی.
۶. ----- (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۷. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۶). فرهنگ واژه‌ها، ج سوم، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۸. بنتون، تد؛ کرایپ، یان (۱۳۸۹). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، ج سوم، تهران: آگاه.
۹. پیتی، فیلیپ (۱۳۸۲). جمهوری‌خواهی؛ نظریه‌ای در آزادی و حکومت، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، تهران: شیرازه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). حق و تکلیف در اسلام، ج ششم، قم: اسراء.

۱۱. جهانبخش، فروغ (۱۳۸۳). اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران، ترجمه جلیل پروین، تهران: گام نور.
۱۲. حسین زاده، محمد (۱۳۸۱). معرفت‌شناسی، چ هشتم قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. ----- (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. خسروی، حسن (۱۳۸۷). حقوق انتخابات دموکراتیک، تهران: مجد.
۱۵. خلیلی، محرم‌علی (۱۳۹۱). «پیدایش و تکامل مدرنیته در فرهنگ غرب»، <http://khalili8923.blogfa.com>
۱۶. دال، رابرت (۱۳۸۳). «برابری در برابر نابرابری»، ترجمه داوود غرایق زندی، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ششم، ش ۱.
۱۷. دیویس، تونی (۱۳۸۶). اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، چ سوم، تهران: مرکز.
۱۸. راسخ، محمد (۱۳۸۱). حق و مصلحت، تهران: طرح نو.
۱۹. ----- (۱۳۸۶). «مدرنیته و حقوق دینی»، مجله نامه مفید، ش ۶۳.
۲۰. ----- (۱۳۸۴). «تئوری حق و حقوق بشر بین‌الملل»، مجله تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی، ش ۴۱.
۲۱. رجبی، محمود (۱۳۷۹). انسان‌شناسی، چ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. رجبی، مهدی (۱۳۹۴). برابری در دموکراسی، تهران: دنیای نو.
۲۳. رحیمی‌نژاد، اسماعیل (۱۳۹۰). «نگرش اسلامی به کرامت انسانی»، معرفت حقوقی، سال اول، ش ۲.
۲۴. ریئولدز، آندرو و الیس، آندرو و رایلی، بن (۱۳۹۰). دانشنامه نظام‌های انتخاباتی، ترجمه ابودر رفیعی قهساره، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ اول.
۲۵. ریمز، جان. ای (۱۳۸۲). برابری فرصت، ترجمه محمد خضر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۶. ریدی ای، دیوید (۱۳۹۲). فلسفه حقوق، ترجمه حسن خسروی، تهران: مجد.
۲۷. زرشناس، شهریار (۱۳۹۲). مبانی نظری غرب مدرن، چ دوم، قم: معارف.
۲۸. ژانی یر، ابل (۱۳۹۲). «مدرنیته چیست؟»، ترجمه عبدالوهاب احمدی، مجموعه مدرنیته سیاسی، مورس باربیه، چ سوم، تهران: آگاه.
۲۹. صادقی، سهیلا؛ ناصری راد، محسن (۱۳۹۰). «عناصر بنیادین در پژوهش‌های علوم اجتماعی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و روش»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره پنجم، ش ۲.
۳۰. صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴). جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران: ققنوس.
۳۱. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه حق، تهران: سمت.
۳۲. عبادیان، محمد (۱۳۸۰). «برابری‌خواهی، پیشینه و واقعیت آن»، نشریه آفتاب، ش ۴.
۳۳. کاتینگهام، جان (۱۳۹۰). درآمدی بر فلسفه دکارت، ترجمه علی محمد صابری، تهران: افراز.
۳۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰). کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه شریف.
۳۵. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۳۶. ----- (۱۳۸۳). فلسفه فضیلت، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ دوم، تهران: نقش و نگار.
۳۷. ----- (۱۳۶۱). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قمصری، تهران: خوارزمی.
۳۸. کوهن، کارل (۱۳۷۳). دموکراسی، ترجمه فریبرز محمدی، تهران: خوارزمی.
۳۹. گری، جان (۱۳۷۹). فلسفه سیاسی آزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۴۰. گنون، رنه (۱۳۷۸). بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چ دوم، تهران: امیرکبیر.
۴۱. محمودی، محمدرضا (۱۳۹۴). آشنایی اجمالی با تمدن مدرن غرب، یزد: اندیشمندان یزد.
۴۲. معلمی، حسن (۱۳۸۵). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۳. معین، محمد (۱۳۵۳). فرهنگ فارسی، چ دوم، تهران: امیرکبیر.
۴۴. میراحمدی، منصور (۱۳۸۱). آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.

۴۵. نویان، سید محمود (۱۳۸۱). «خدامحوری یا اومانیسیم؟»، مجله رواق اندیشه، ش ۱۳.
۴۶. نلسون، ویلیام (۱۳۸۴). در توجیه دموکراسی، ترجمه علیرضا پارسا، تهران: نشر دیگر.
۴۷. نوروزی، حسینعلی (۱۳۸۵). صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته، چ دوم، تهران: نقش جهان.
۴۸. هولمز، رابرت (۱۳۸۲). مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

(ب) خارجی

49. Charles G. Nauert (1981). **The Age of the Renaissance and Reformation**, Washington, DC University Press of America.
50. Chris, Freeman and Francisco, Louca (2002). **As Time Goes by: From the Industrial Revolutions to the Information Revolution**, Oxford: Oxford University Press.
51. Childs, Peter (2007). **Modernism (The New Critical Idiom)**, London and New York: Routledge Press (second edition).
52. Donner, Wendy (1991). **The Liberal Self : John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy**, Ithaca, NY: Cornell University Press.
53. Edmondson, William A., (2004). **An Introduction to Rights**, Cambridge: Cambridge University Press.
54. Gary, John and Pelczynski Zbigniew (1984). **Conceptions of Liberty in Political Philosophy**, (New york: Martin's Press.
55. Gary, Tim (1991). **Freedom**, USA: Humanities Press International, Inc.
56. Goodwin Gill, Guy. S, (2006), **Free and Fair Election**, (Geneva: Inter- Parliamentary Union, New Edition.
57. Karkpatrik, Jeane J. (1982). "Democratic Elections and Democratic Government", American Enterprise Institute and the United State Department of State, www. questia. Com.
58. Lindley, Richard (1986). **Autonomy**, London: Macmilan Press.
59. Meyer, Michael J and Parent W.A , (1992), **The Constitution of Rights : Human Dignity and American Values**, New York: Cornell University Press.
60. Nagel, Thomas (1996). **Equality; Readings in Social and Political Philosophy** , Edited by : Robert M. Stewart , Oxford: Oxford University Press.
61. Orend, Brian (2002). **Human Rights; Concept and Context**, Toronto: Broadview Press.
62. Rainey, Lawrence (2005). **Modernism: An Anthology**, Oxford: Blackwell Press
63. Riss, Hans (ed), (1997). **Kant; Political Writing**, Cambridge: Cambridge University Press.
64. Verba, Sindy (2001). "Political Equality", Harvard University, www.russellsage.org /programs /main /inequality. Pdf.