

بررسی تطبیقی مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی (کلاسیک، مدرن و اسلامی)

دریافت: ۹۵/۷/۲۵ تأیید: ۹۵/۱۰/۱۲ محمدحسین خلوصی* و محمدجواد نوروزی**

چکیده

حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم در فلسفه سیاسی کلاسیک بر اساس قوانین طبیعت سازمان دهی می‌گردد. فلسفه سیاسی مدرن بر اساس مبانی فلسفی مدرنیته به وجود چنین قوانینی باور ندارد و قرارداد اجتماعی را بنیان و اساس شهروندی می‌داند. زمینه‌گرایی موجود در این دیدگاه، رابطه شهروندی و ملی‌گرایی را فراهم می‌نماید. فلسفه سیاسی اسلامی به طبیعت‌گرایی اعتقادی ندارد و قرارداد اجتماعی را در سازمان‌دهی حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم ناکافی می‌داند. مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی ریشه در فضیلت‌گرایی دارد که در پی دستیابی به حقیقت و التزام به آن می‌باشد. مدینه فاضله شهری است که در آن فضیلت‌خواهی از طریق حقیقت‌گرایی و التزام به حقیقت، تمهیدات مدنی برای سعادت شهروندان فراهم می‌گردد.

واژگان کلیدی

شهروندی، فلسفه سیاسی، طبیعت‌گرایی، قرارداد اجتماعی، فضیلت

* دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی: m.kholoosi@yahoo.com

** دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: mohamadjavadnoruzi@yahoo.com



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني

مقدمه

شهروندی از مسائل مهم فلسفه سیاسی در دوره باستان و عصر مدرن است. شهروندی خود داری مباحثی است که در سه قالب مینا، اهداف و مسائل شهروندی سازمان‌دهی می‌گردد. در میان فلاسفه سیاسی چند مینا برای شهروندی ذکر گردیده است. از منظر طبیعت‌گرایان چنین فرض می‌شود که قوانین عام و جهان‌شمولی در طبیعت وجود دارد که فیلسوف سیاسی می‌کوشد سیاست و مسائل سیاسی را بر اساس این قواعد تنظیم نماید. در این نظریه هم شهروندی و هم ارزش‌های درونی آن که در قالب حقوق و تعهدات متقابل شهروندی عنوان می‌شود، برخاسته از متن قوانین طبیعی است. در مقابل قراردادگرایان که وجود قوانین عام و جهان‌شمول را قبول ندارند، بر ماهیت جعلی و قراردادی شهروندی تأکید می‌نمایند. از منظر آنها، قرارداد شهروندان است که منشأ ارزش‌های یک جامعه را مشخص می‌نماید. این طیف از نظریه‌ها با نظریه‌های ملی‌گرایانه و ناسیونالیسم نیز ارتباط نزدیک دارد. این مقاله می‌کوشد با ارزیابی از دو گفتمان، شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی را بررسی نماید. بر این اساس سؤال اصلی مقاله چنین است: مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی چیست و چه ارزیابی‌ایی می‌توان از دیگر نظریه‌ها ارائه کرد؟ فرضیه تحقیق عبارت است از: «مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی فضیلت است و طبیعت و قرارداد نمی‌تواند مبنای مناسبی برای شهروندی باشد». برای ارزیابی نظریات، روش تحلیل عقلی در نظر گرفته شده است. در این روش ضمن تحلیل فلسفی به مقایسه و نقد نیز توجه صورت می‌گیرد.

طبیعت‌گرایی و شهروندی در فلسفه سیاسی کلاسیک

طبیعت‌گرایی در فلسفه سیاسی به قدمت نظریه‌های سیاسی است. در عصر کلاسیک گرچه این رویکرد در مباحث «افلاطون» و فلسفه «رواقی» و «هلنیستی» مشاهده می‌شود، اما «ارسطو» شکل کامل آن را بیان نموده است. بسیاری از نظریه‌های شهروندی که خون، سرزمین و یا دیگر اشکالی از شهروندی را ترسیم می‌نماید، ریشه در طبیعت‌گرایی دارد.

منظور از طبیعت‌گرایی در فلسفه سیاسی کلاسیک نقطه مقابل امر صرفاً انسانی است. یک انسان در صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادهای عقاید موروثی یا سنت‌ها تا چه رسد به هوس‌های ناگهانی (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۲۸). قانون طبیعی، مجموعه قوانینی است که خداوند برای اداره انسان‌ها وضع نموده است. از منظر طبیعت‌گرایان، آفرینش، آشوبی از پدیده‌ها نیست بلکه کلیتی منظم است که در آن هر چیز جایگاه خاص خود را اشغال نموده است و انسان بخشی از این کلیت می‌باشد. آن قسمت از قانون که خداوند برای انسان‌ها مشخص نموده، قانون طبیعی نامیده می‌شود. انسان با عقل خود می‌تواند از این قوانین آگاه شود و با اراده خود از آن تبعیت و یا با آن مخالفت نماید. این ویژگی کشف قانون و تبعیت از آن است که خاص انسان بوده و در دیگر موجودات وجود ندارد (جونز، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

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

نظر ارسطو در تبیین شهروندی

بهترین تبیین از شهروندی، توسط ارسطو صورت گرفته است. ارسطو برخلاف «افلاطون»، ملاک خوبی و بدی را نه در مُثُل آسمانی، بلکه در قوانین موجود در متن طبیعت جستجو می‌نمود. برای ارسطو بنیادی‌ترین اصل که در اخلاق، سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد، طبیعت است. از نظر وی در طبیعت، هر موجودی غایت خاص

خود را دارد و رسیدن به این غایت، کار ویژه آن موجود را تشکیل می‌دهد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴). انسان‌ها به‌طور طبیعی سیاسی هستند (انسان حیوان سیاسی). دولت شهر بر اساس طبیعت وجود دارد. وجود آن از منظر طبیعی بر افراد مقدم است؛ چون کل بر جزء مقدم است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۷). هیچ‌چیزی در طبیعت بی‌هوده آفریده نشده است و دقت در واقعیت موجود در طبیعت است که کشف قوانین طبیعی را امکان‌پذیر می‌نماید. به نظر وی کسی که در اجتماع زندگی نمی‌کند یا دَد است یا خدا (همان، ص ۸) چون برخلاف طبع انسانی عمل می‌نماید. دولت‌شهر (پولیس) غایی‌ترین شکل سازمان سیاسی است. هر اجتماع بزرگ‌تر از دولت‌شهر خیلِ جماعت یا تجمع بدترکیب است. از این‌رو برای ارسطو نه امپراتوری اهمیت داشت و نه دولت ملی که بعداً در عصر مدرن پدید آمد (دیویدرأس، ۱۳۷۷، ص ۳۵۸).

ارتباط میان طبیعت و سعادت از منظر ارسطو آن است که طبیعت هر موجودی رسیدن به کمال خود اوست و انجام شدن غایتِ خاص مورد انتظار از هر موجود، سعادت و خیر اعلی در همان موجود است. بر این اساس خیر هر موجود در انجام مناسب کار ویژه اوست. خیر انسان در لذت‌های حسی نیست. خیر اعلی در انسان که همان کار ویژه او باشد، فعالیت صحیح و شایسته عقل است (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵). از اینجا ارسطو به فضایل انسانی می‌رسد و برای انسان دو نوع از فضیلت‌ها یعنی فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی را برمی‌شمرد. سعادت حاصل جمع این دو دسته از فضایل است. ارسطو پس از این، جهت اندیشه خود را به سوی اخلاق پی می‌گیرد و فضایل اخلاقی را بسط بیشتری می‌دهد. او با تکیه بر اینکه عقل باید بر شهوت حکومت داشته باشد به این نتیجه می‌رسد که حکومت عقل بر شهوت به معنای دست برداشتن از شهوات نیست؛ بلکه به معنای مهار نمودن آن و جلوگیری از زیاده‌روی است (همان، ص ۲۹۶).

این نتیجه‌گیری به یکی از بنیادی‌ترین اصل اخلاقی و سیاسی که همان اصل اعتدال است، منجر می‌شود. پیدایش اصل اعتدال از اینجا است که اگر حاکمیت عقل به معنای جلوگیری از زیاده‌طلبی‌های شهوانی است پس فضیلت در رعایت میانه‌روی است.

افزون بر آن پیوند زدن میان اعتدال و فضیلت در فلسفه سیاسی ماهیت واقع‌گرایانه نیز دارد. پشتوانه این ایجاد رابطه پیش از آنکه برهان و یا استدلال عقلی و منطقی باشد، ریشه در شناخت جامعه و ثبات بخشی بدان می‌باشد. استدلالی که پشتوانه چنین پیوندی می‌تواند باشد در بهترین شکل خود چنین است: از آنجایی جامعه محل زیست و همکاری شهروندان با دیدگاه‌ها و ارزش‌های گوناگون است، اصل اعتدال می‌تواند منافع افراد را تأمین نماید؛ چون بر اساس اصل اعتدال سطحی از منافع همگان تأمین می‌گردد.

ارسطو سپس به دیگر فضایل شهروندی می‌پردازد و این فضایل همان فضایل چهارگانه افلاطون است؛ با این تفاوت که ارسطو به جای عدالت، اعتدال را قرار می‌دهد و برای هر صفت و خاصیتی، سه حالت افراط تفریط و اعتدال را مشخص می‌نماید.

این فضایل در اصل مربوط به فرد انسانی است اما در دیدگاه ارسطو این فضایل، فضایل شهروندی نیز هست و بر اساس چهار فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال است که ارسطو میان شهروند خوب و شهروند بد تمایز می‌گذارد. ارسطو معتقد است که دست‌یابی یک شهروند به فضایل شهروندی صرفاً از طریق اخلاق طبیعی مقدور نیست؛ بلکه نیازمند برنامه تربیتی است. این تربیت دولتی بوده و برای همگان یکسان در نظر گرفته می‌شود (Derek, 2004, P.19). به جهت اهمیت تربیت نقش پولیس یا دولت‌شهر در نظریه وی برجسته می‌گردد. از منظر او پولیس نهاد تربیتی است که هدفش تربیت شهروندان است (کلو سکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱۷). اما او در کتاب اخلاق به شهروندی توجه ندارد و صرفاً بر ممارست فضایل تأکید می‌نماید. با ممارست در اعمال عادلانه است که فرد عادل می‌شود و از راه تمرین خویشتن‌داری خویشتن‌دار و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع (ارسطاطالیس، ۱۳۶۸، ص ۵۴).

ارسطو در کتاب سوم «سیاست» سه مبنا برای شهروندی ذکر می‌نماید که پس از بررسی، هر سه را رد می‌کند و سپس مبنای چهارمی را برای شهروندی برمی‌گزیند. اولین مبنا شهروندی سکونت در شهر است. دوم استفاده نمودن از شهر و سوم از تبار شهروند بودن. به نظر او ملاک‌های اولی و دومی از آن جهت پذیرفتنی نیست که بیگانگان و بردگان نیز در چنین وضعیتی قرار دارند ولی شهروند نیستند. معیار سوم نیز

از آن جهت مردود است که سؤال در مورد نخستین شهروندان بی‌پاسخ می‌ماند؛ چون شهروندان نخستین به دلیل نخستین بودنشان، فرزندان شهروند نبوده‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۳۰). به این ترتیب راه چهارمی باید وجود داشته باشد و آن شهروندی بر اساس دارا بودن حق اشتغال به وظایف دادرسی و احراز مناصب است (همان، ص ۱۳۱). ویژگی شهروند راستین شرکت در اجرای دادرسی و احراز مناصب است. اما شهروند بودن با نوع نظام سیاسی نیز ارتباط تنگاتنگ دارد و تعریف آمده در بالا معطوف به نظام سیاسی دموکراتیک است که مشارکت پذیر می‌باشد (همان، ص ۱۳۲).

به این ترتیب ارسطو مهم‌ترین ویژگی شهروند را عبارت از حق مشارکت شخص در احراز مناصب و انتخاب کسانی که این مناصب را به عهده می‌گیرند، می‌داند. اهمیت مشارکت در شهروندی است که ارسطو را به سوی پذیرش مدل جدیدی از شهروندی جهت می‌دهد. تعریف مشهوری که از مباحث ارسطو درباره شهروند استخراج شده، چنین است: شهروند کسی است که یا بخشی از حکومت‌کنندگان است و یا از حکومت‌شوندگان (Weithman, 2002, P.13).

پیامدهای نظریه شهروند در نظر ارسطو

تجویزهایی که ارسطو درباره شهروندی ارائه داده است، نشان دهنده دو نکته است: نخست آنکه او در تجویزهای خود مراقب مدل خود از شهروندی می‌باشد و بر این اساس این تجویزها با نظریه مشارکت به‌عنوان مبنای شهروندی هم‌خوانی دارد. نکته دیگر اینکه او محدودیت‌هایی را که می‌تواند فرد را از شهروندی محروم نماید، به طبیعت نسبت می‌دهد و به این ترتیب مشخص می‌گردد که مدل مشارکت نیز بر اساس رهیافت کلی وی در فلسفه سیاسی بازسازی گردیده است. از منظر ارسطو وجود بردگی در جامعه دلیل طبیعی بودن آن است؛ «چون در طبیعت هیچ امر بیهوده‌ای وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۶). سلطه ارباب بر بنده به همان‌گونه طبیعی است که حکومت روان بر تن و عقل بر هوس (همان، ص ۱۴). منفعت دولت شهر برای بردگان در این است که آنان چون خود توانایی‌های لازم را ندارند، آنان را در موقعیتی قرار

می‌دهد که تحت فرمان اربابان قرار گیرند. توانایی‌های محدود بندگان وقتی به سرحد نهایی‌شان می‌رسد که بر آنان حکم رانده شود (کلوُسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۸). این خواسته طبیعت است که: «بدن‌های بندگان را برای گذاردن وظایف پست زندگی، نیرومند ساخته، اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای این‌گونه پیشه‌ها ناتوان گردانیده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵). این در حالی است که ارسطو خود در اصول حکومت آتن گزارش می‌دهد که سولون، حاکم آتن برده‌داری را لغو نموده بود (ارسطو، ۱۳۷۰، ص ۳۴) و بر اساس گزارش‌های تاریخی از سیصد هزار جمعیت دولت‌شهر آتن، نیمی از آن یعنی صد و پنجاه هزار برده بوده است (Miller, 1995, P.4). ارسطو نسبت به زنان نیز چنین نگاهی دارد که فرودستی طبیعی آنان است که حاکم بودن مرد بر آنان را توجیه می‌نماید (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۴۵). ارسطو تجویزهای خود را نسبت به بردگان، زنان و کودکان به این اکتشاف خود مستند می‌نماید: «برده قوه تأمل ندارد، زن چنین قوه‌ای دارد اما فاقد مرجعیت است، کودک نیز از این قوه برخوردار است اما این قوه در او نارسیده است» (همان، ص ۴۶). ویژگی مشترکی که در همه اینها وجود دارد به نحوی می‌شود استنتاج نمود که به عدم مشارکت نیز ارتباط دارد؛ چون در نبود قوه تأمل (لوگوس) مشارکتی صورت نخواهد گرفت و اگر بگیرد از مطلوبیت برخوردار نیست.

افزون بر آنها کارگران نیز از دارا بودن حق شهروندی محروم هستند. حکومت کمال مطلوب هرگز کارگر را به‌عنوان شهروند نمی‌شناسد. اگر پیشه‌وران شهروند باشند، در آن صورت آنچه را که در تعریف فضیلت شهروند گفتیم درباره همه شهروندان و حتی آزادگان هم صدق نخواهد کرد؛ بلکه فقط کسانی را در بر خواهد گرفت که از پیشه‌های پست فارغ باشند (همان، ص ۱۴۶). صنعت‌گران و کسانی که پدیدآورنده فضیلت نیستند در حکومت سهمی ندارند (همان، ص ۳۹۶). بر این اساس کسانی که در سیاست مشارکت نمی‌کنند، شهروند نیستند؛ چون قرار نیست تمام کسانی که شهر به آنها نیاز دارد، همه شهروند باشند (همان، ص ۱۴۶).

از پیامدهای دیگر مدل ارسطو مسأله فراغت شهروند می‌باشد. برای آنکه پولیس

دولت‌شهر) بتواند با موفقیت تلقین فضیلت کند، ساکنان آن بایستی فراغت کافی داشته باشند. آنها باید بتوانند در اداره دولت‌شهر شرکت کنند و در سایر گردهمایی‌ها حاضر شوند (کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۶). فرازهای دیگری وجود دارد که از آن می‌توان استنباط نمود که به نظر ارسطو، ثروت نیز در شهروندی مهم است؛ چون ثروت است که فراغت می‌آورد. او هرچند مستقیماً به ثروت نپرداخته، اما اشاراتی که به خطر از عوام مردم دارد و عوام را به توده‌ای بدون فضیلت و ثروت معنا می‌کند، می‌تواند حاکی از چنین اهمیتی باشد (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶).

ارسطو با چنین نگاهی به مشارکت و فضیلت‌گرایی، نتیجه می‌گیرد که بهترین نوع حکومت آن است که حکومت از آن افراد بافضیلت باشد؛ حکومتی که باید تمام شهروندانش این خصوصیت را داشته باشند تا بتوانند به نوبت فرمان برانند و فرمان ببرند. آنکه بخواهد درست فرمان دهد، باید نخست فرمان‌برداری را درست بداند (همان، ص ۲۱۴). شهروندی که چنین فضیلتی نداشته باشد باید از شهروندی محروم گردد (دیویدرأس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵). تمام آنچه گفته شد به این معنا نیست که معیار خواست توده مردم باشد. واگذاری مناصب به توده مردم - که عاری از ثروت و فضیلت هستند - کاری خطرناک است؛ زیرا نادانی و بی‌انصافی آنها سبب بیدادگری می‌گردد و از سوی دیگر محروم نمودن آنان از حکومت نیز مخاطره‌آمیز است؛ چون باعث افزایش دشمنان حکومت می‌شود. پس تنها راه چاره آن است که توده مردم را در کارهای مشورتی و دادرسی شرکت داد بی آنکه خود برای اشغال مناصب مجاز باشند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). البته این‌گونه تجویزها از سوی ارسطو سبب شده که برخی از نویسندگان به وی ایراد بگیرند که ارسطو به جامعه و سیاست از منظر فرمانروایان و دولتمردان نگریسته است نه از منظر شهروندان عادی (Mulgan, 1997, P.33).

این سیر تفکر سرانجام در مکتب رواقی بروندهای منطقی خود را چنین نشان داد که ارتباط نظریه طبیعت‌گرا با شهروندی در آن مشخص می‌گردد. طبیعت انسانی مشترک میان همه انسان‌ها است و همه در پی فضیلت می‌باشند. دنیا برای همه حکم یک شهر را دارد. ایده جهان‌وطنی از سوی رواقیان ابتدا برای حکما در نظر گرفته شده

بود و متفکران متأخر این مکتب این ایده را به کل انسان‌ها تعمیم دادند (بری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

نقد و بررسی طبیعت‌گرایی و شهروندی در فلسفه سیاسی کلاسیک

بررسی‌های انجام‌شده درباره طبیعت‌گرایی نشان می‌دهد که سرآغاز این نظریه در فلسفه یونان به «فیثاغورث» برمی‌گردد. او در کیهان‌شناسی اعتقاد داشت که در جهان نظم طبیعی مبتنی بر قواعد ریاضی و هندسی وجود دارد. پس از او نظریه‌های مربوط به طبیعت‌گرایی از تشنّت و پراکندگی برخوردار است و می‌توان آن را در سه دسته طبقه‌بندی نمود: نخست کسانی که قائل به موجود منحاز و مستقل در ماورایی طبیعت هستند و انطباق طبیعت بر آن موجودات ماورایی را قانون طبیعی می‌دانند. نظریه‌ای مثل نظریه افلاطونی و وجود واقعی کلی و صور در عالم ماوراء، از این دسته نظریه‌ها است. دسته دوم کسانی بودند که اعتقاد به چنین موجوداتی ندارند ولی معتقدند که تطابق مرحله به مرحله حیث قوه به فعل و یا صورت به ماده، همان نظام قانونی طبیعت است و در این طیف به‌نوعی حلول ماورا در درون طبیعت مورد نظر است. نظریه طبیعی ارسطو متعلق به این سنخ از نظریه‌ها است. طیف سوم مربوط به کسانی است که برای خود جهان، جان قائل‌اند و سخن از جان جهان به میان می‌آورند یا اینکه خود جهان را دارای حیات می‌دانند. این دسته به انداموارگی جهان اعتقاد دارند. وجه اشتراک نظریات طبیعت‌گرا در این است که در چارچوب کلی در نهایت به محرک اول و یا محرک غیر متحرک و یا جان جهان، می‌رسد و همین امر نقش فاعل و غایت را در این نظریه‌ها برجسته می‌نماید. تفسیرهای اندک در پیروان ادیان ابراهیمی نیز ریشه در همین عنصر برقراری ارتباط میان طبیعت و ماورا است. بر این اساس است که برخی از فلاسفه یهودی، مسیحی و مسلمان نیز چنین برداشت‌هایی از فلسفه یونانی را پذیرفته است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵-۱۰۶).

به نظر می‌رسد که طبیعت به‌عنوان موجودی منحاز و مستقل که خود احکامی داشته باشد، قابل اثبات نیست تا از آن مسائلی چون شهروندی و حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم استخراج گردد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹-۸۸).

طبیعت‌گرایی کلاسیک فاقد معیار مشخص در طبیعی بودن و نبودن است. می‌توان طبیعی بودن و نبودن برخی از امور کلی را تشخیص داد. اما هرچه مسائل دقیق‌تر گردد، تمایز میان امر طبیعی و غیر طبیعی دشوارتر می‌شود. بسیاری از اموری که در گذشته طبیعی پنداشته می‌شد، امروزه چنین نیست؛ بلکه فیلسوف مقتضیات، فرهنگ و آداب اجتماعی جامعه خویش را به‌عنوان امری طبیعی مدلل نموده است.

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

خود این الگوی شهروندی با دو نوع از مشکلات مواجه است؛ از یک‌سو به سرکوب‌گری و ستم بر بردگان و زنان و غیر شهروندان استوار است و از سوی دیگر میل شهروندان را برای رسیدن به منافع خود، سرکوب می‌نماید؛ چون از طریق یک ذات انگاری میان شهروند و پولیس، تمام منافع شهروندان را در خدمت اهداف پولیس قرار می‌دهد. هر دو نوع سرکوب‌گری از مشخصه‌های حکومت‌های استبدادی و تمامیت‌خواه است. علاوه بر تمامیت‌خواهی و سرکوب‌گری، این نوع از شهروندی‌ها و نظام‌های سیاسی، غیر کارآمد نیز می‌باشند؛ چون شهروندان را از حوزه اقتصادی

به‌عنوان فضای خصوصی دور می‌نماید و زمینه‌های فساد و سوء استفاده از قدرت دولتی را همواره افزایش می‌دهد (بلامی، ۱۳۹۴، ص ۶۴).

قراردادگرایی و شهروندی در فلسفه سیاسی مدرن

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

در میان اصحاب قرارداد اجتماعی «هابز» و «لاک» میان طبیعت و قرارداد تخالفی نمی‌دیدند و می‌کوشیدند با سازوکار قرارداد اجتماعی از نظم سیاسی و حقوق طبیعی انسان صیانت نمایند. اما آنچه آن دو معتقد بودند، با درک قانون طبیعی در فلسفه کلاسیک کاملاً متمایز بود. از منظر برخی پژوهش‌گران، هابز نخستین کسی است که درک جدیدی از حق طبیعی ارائه داد. پیش از هابز قانون طبیعی واژه‌ای معمول بود. اما هابز تحلیل جدید از حق طبیعی را جایگزین قانون طبیعی نمود و بر این نکته تأکید نمود که حق طبیعی انسان آزادی است: «حق طبیعی یا ذاتی... همانا آزادی است که هر انسان دارد تا قدرت خود را آن‌چنان که خودش بخواهد، برای حفظ طبیعت یا ذات خود یعنی به عبارت دیگر برای حفظ زندگی خود به کار برد و بنا براین شامل انجام هر کاری است که طبق قضاوت و منطق خودش متقاعد شود که مناسب‌ترین وسیله نیل به آن هدف است» (فریدن، ۱۳۸۲، ص ۱۸). جان لاک نیز نظریه حقوق طبیعی را قبول داشت و معتقد بود که در نظام طبیعت همه انسان‌ها به‌طور یکسان عقلانی دارای صلاحیت عمل و خلاقیت‌اند که این استعداد و صلاحیت آزادی برای عمل، به انسان

اجازه‌گزینش می‌دهد. او حقوق طبیعی را برگرفته از قانون طبیعت می‌دانست؛ اما هابز آن را فطری و ذاتی بشر عنوان می‌نمود (همان، ص ۲۱).

تنها «روسو» طبیعت و سرشت را به‌عنوان منبع ارزش و حق قبول نداشت. او معتقد بود که سرشت آدمی گذشته اوست که نمی‌تواند راهنمای آینده باشد. «تنها راهنمایی آینده بشر، در مورد آنچه انسان باید انجام دهد یا خواهان آن باشد، صرفاً عقل آدمی است. عقل جای طبیعت را می‌گیرد و این معنای همان سخنی است که گفته می‌شود باید‌ها هیچ پایه و اساسی در واقعیت‌ها ندارند» (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

نظریه هیوم در باره شهروندی

پیشرفت سیر تفکر فلسفی غرب به‌گونه‌ای بود که روز به‌روز حقوق از بنیان‌های طبیعی و الهی خود جدا گردید. شاید پژوهش‌های انجام‌شده توسط دیوید هیوم راه را برای فروپاشی بنیان‌های حقوق و قانون از پایگاه طبیعی و فرازمینی آن فراهم نموده و اساس حقوق و قوانین اجتماعی را برمدار احساسات، علایق و خواسته‌های فردی شهروند قرار داد. نظریه‌ای که نقش تعیین‌کننده در ایده قرارداد دارد. برخی از محققان به‌درستی به این نکته تأکید نموده است که هیوم در فلسفه سیاست و اخلاق بیش از آنچه پدید آورد، نابود کرد. او شرح سنتی از قانون طبیعی را رد نمود و به‌جای آن ایده میثاق‌ها بر پایه تجربه مشترک بشر را قرار داد. از نظر او ضوابط اخلاقی ازلی و قوانین طبیعت که انسان بتواند با استفاده از عقل خود به کشف آن قوانین بپردازد و این قوانین به‌هنگام تأمل انسان در سرشت خود آن‌گونه که خدا آفریده است، کشف گردد، وجود ندارد. فقط میثاق‌ها وجود دارند که انسان آنها را در می‌یابد؛ چون تجربه به او می‌آموزد که به نفع اوست چنین کند. پس از آن انسان کم‌کم رعایت و عدم رعایت این میثاق‌ها را تأیید یا تقبیح می‌کند و این تأیید و تقبیح در احساسات انسان اثر می‌گذارد. خصلت اخلاقی این میثاق‌ها نه در منفعت آنها است؛ بلکه در ماهیت احساسی است که انسان‌ها نسبت به آن دارند (پلامناتز، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۹۶-۵۹۴).

«هیوم» در رابطه با نقش عقل در تبیین اصول اخلاقی، نظریه عقل به‌عنوان «برده امیال»

(Save to Passions) را ارائه نمود که می‌تواند به‌عنوان تأییدی برای احساسات‌گرایی غیر عقلانی فهمیده شود. نقش عقل انتقادی در دیدگاه او عبارت از تحقق بخشی واقعیت‌های یک وضعیت به‌دست آمده، ایجاد تمایزات و غلبه بر طغیان احساسات و هم‌تراز نمودن عقل با احساسات طبیعی است. سودمندی همان منفعت انسانی است که در قبال خودخواهی قرار می‌گیرد. عدالت و اصول اخلاقی ناشی از همین امیال طبیعی است. همین دیدگاه هیوم بود که بدین شکل یک چارچوب فکری برای اندیشمندان اوایل عصر روشنگری به وجود آورد (Hoy, 2000, P.26). برخی از صاحب‌نظران معتقداند که ریشه همه فلسفه‌های مدرن موجود در آمریکا و انگلیس چون عمل‌گرایی، واقع‌گرایی، رفتارگرایی و... به هیوم برمی‌گردد (ژیلسون، ۱۳۷۳، ص ۲۶۹).

«جرمی بنتام» منتقد حقوق طبیعی بود و معتقد بود که حقوقی بیرون از دولت وجود ندارد. از نظر بنتام اگر حقوق فردی به بیشینه کردن لذت و کمینه نمودن رنج بینجامد، مورد قبول است و چنین حقوقی بایستی محافظت گردد و در غیر این صورت چنین حقوقی باید لغو گردد (فریدن، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

بر اساس آنچه گفتیم می‌توان دریافت که جای طبیعت‌گرایی را در فلسفه سیاسی مدرن، قراردادگرایی گرفت. در قراردادگرایی یک بحث معرفت‌شناسانه و ارزشی مطرح است که منکر ارزش‌های جهان شمول است و دیگر مباحث مربوط به ایجاد جامعه مدنی، مثل شهروندی نیز ذیل آن قرار می‌گیرد. اصحاب قرارداد اجتماعی مباحث خود را حول محور دوم سازمان‌دهی نموده‌اند. غرب در سیر تفکر خود ابتدا به دومی رسید و با عمق یافتن پدیده تجدد، روشنگری و در نهایت پست مدرنیسم این اعتقاد نیرومند گردید که ارزش‌های حقیقی و جهان شمول نیز وجود ندارد. آنچه هست محصول سلايق و علايق افراد است و بسیاری از این ارزش‌ها در هر جامعه به نحوی به قرارداد مستقیم و یا غیر مستقیم برمی‌گردد.

قرارداد اجتماعی به‌عنوان منبع و مبنای شهروندی

لیبرال‌ها بر قرارداد اجتماعی به‌عنوان منبع و مبنای شهروندی می‌نگرند. از این منظر

شهروندی ریشه در طبیعت انسانی ندارد تا با اختلاف و تفاوت طبیعی انسان‌ها، حقوق و تعهدات متقابل آنان نیز متفاوت باشد؛ بلکه شهروندی ریشه در قرارداد اجتماعی دارد که مردم در پذیرش حاکمیت سیاسی وضعیت برابر دارند و این برابری در پذیرش سلطه است که در شهروندی اثر مستقیم از خود به جا می‌گذارد.

این نظریه برخلاف عقیده یونانی که در آن شهروندی به صورت اندام‌وار از درون یک اجتماع رشد می‌کرد و در قالب آن دشمن شهروندی، چیزی جز «دیگری» دون مرتبه در پشت دیارهای شهر نبود، شهروندی را به صورت تأکید بر افراد در برابر قدرت خودکامه دولت تعریف می‌نماید. به این ترتیب این نظریه برخلاف سلسله مراتب اقتدار و توجیهی که به صورت طبیعی مسلم فرض می‌شد، تنها بر سلسله مراتب اقتدار و توجیهی تأکید دارد که بر خواست اجتماعی مبتنی باشد. این جریان در نهایت به حمایت از درک متعارف مردم در برابر همه خبرگان منتهی می‌گردد (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶-۱۱۵). شهروندی در فلسفه سیاسی لیبرالیسم، به فرد و فردیت توجه ویژه دارد (Collins, 2006, P.6).

معرفت‌شناسی و درک خاصی که لیبرال‌ها از شناخت و انسان دارند آنان را به این سو جهت داد که سعادت مطلق، جامع و جهان‌شمول وجود ندارد و در نبود آن سعادت کاملاً امری شخصی است. تحت تأثیر روشنفکری مدرن - مثل «روسو»، «منتسکیو»، «هیوم» و «برک» - ایده خیر (سعادت انسانی) به یک رهیافت کاملاً تاریخی از وجود بشر تسلیم گردید که بر اساس آن طبیعت بشر نه یک امر ثابت و پایدار بلکه یک امر شدیداً تاریخی و متأثر از زمان و رویدادها در نظر گرفته شد و به طور کلی خود طبیعت بشر به عنوان یک افسانه سودمند و مفهوم ساز برای ایده دولت لیبرالی عنوان گردید (Ibid, P.9).

قراردادگرایان لیبرال معتقدند که صحبت نمودن از انسان خوب و بد نادرست است؛ چون معیاری مطلق از خوبی و بدی وجود ندارد تا بتوان بر اساس آن انسان‌ها را محک زد. در نبود چنین معیارهای مطلق از فضیلت در جامعه بشری، شهروندی می‌تواند با قرارداد در یک جامعه، حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم را سامان دهد. بر این اساس از شهروند خوب و بد می‌توان صحبت نمود و معیار

این داوری و ارزیابی، اموری هستند که در قرارداد اجتماعی میان شهروندان به توافق درآمده است (Ibid, P.28).

لیبرال‌ها برای به کرسی نشاندن ادعای خود از شواهد تاریخی نیز استفاده می‌نمایند. آنان معتقدند که یکی از دلایل عمده استبداد و دیکتاتوری جباران و مستبدان، اصل تأمین سعادت بوده است. طواغیت و ستمگران در هر زمانی، سیاست‌های خصمانه و استبدادی خود علیه ملت‌هایشان را با تمسک به تأمین سعادت مردم توجیه کرده‌اند. آنان بر این باورند که سیاست پیگیر سعادت همگانی، به پیش‌داوری و عدم تساهل می‌انجامد (براتعلی پور، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲).

بر این اساس لیبرال‌ها نتیجه می‌گیرند که غایت شهروندی رضایت و نه سعادت است؛ چون رضایت برخلاف سعادت، امری دست‌یافتنی است. شهروندی باید به‌گونه‌ای حقوق و تعهدات جامعه و مردم را سازمان‌دهی نماید که رضایت شهروند را تأمین نماید. سعادت کاملاً امری شخصی است و این افراد هستند که سعادت خود را تعریف می‌نمایند بدون آنکه آنچه را سعادت می‌دانند به کل جامعه تسری دهند (Hayek, 1998, Vol 2, P.31-33). پیامد چنین نگاهی آن است که ارزش بنیادین در شهروندی که می‌خواهد رضایت شهروندان را تأمین نماید، اصل آزادی است. با آزادی است که هرکسی برای خود غایت و هدفی را تأمین می‌کند بدون آنکه به کس دیگری این هدف و غایت را تحمیل نماید.

به نظر می‌رسد در لیبرالیسم آزادی از آن جهت اصل برتر است که اصل لذت در حیات انسان، اصالت ذاتی و انحصاری دارد و همه اصول به نحوی به اصل لذت برمی‌گردند. از این رو با تنوع و تکثر است که انواع و اقسام از تنوعات به رسمیت شناخته می‌شود تا افراد بیشتری بتوانند از زندگی‌شان لذت ببرند. قرائت لذت‌گرایانه از هنجارها و ارزش‌های بنیادین، قرائتی است که نخستین بار توسط «جرمی بنتام» ارائه گردید و سپس «جان استوارت» میل به آن اصلاحاتی افزود و در نهایت «راولز» فایده و لذت را به عدالت تبدیل نمود. در فایده‌گرایی تقدم با غایت است و خود فایده به‌عنوان یک خیر و غایت وظیفه را تعیین می‌نماید؛ در

حالی که راولز برعکس آن نظر دارد و از حقوق شهروندان مفهوم وظیفه را استنتاج می‌کند.

از منظر راولز حق غیر از خیر و مستقل از آن است. از نظر او ضعف فایده‌گرایی در این نیست که میان حق و خیر رابطه برقرار کرده است؛ بلکه مشکل در ارائه تفسیر وارونه از این رابطه است. آنان خیر را به‌طور مستقل و انتزاعی تعریف می‌نمایند، سپس مفهوم حق را بر آن مترتب می‌سازند. این در حالی است که اگر خود را بر این هدف مقدم بدانیم، این ما هستیم که از میان هدف‌های ممکن دست به‌گزینش زده و راه خود را به‌سوی زندگی نیک و مفاهیم خیر هموار می‌سازیم. در نبود غایت‌های این‌چنینی چگونه می‌توان زندگی به سامان و معناداری را تعریف نمود. لیبرالیسم وظیفه‌گرا وظیفه معنا بخشی را به خود شخص واگذار می‌نماید (براتعلی پور، ۱۳۸۳، ص ۷۴-۷۳).

از آنجایی که قرارداد اجتماعی، میان یک جمع خاص منعقد می‌گردد، پیوند نظریه قراردادگرا با ملیت و یا ناسیونالیسم از همین‌جا نشأت می‌گیرد و شهروندی به یک ملت خاص، معطوف می‌گردد. خاص بودن این جماعت همان پیوستگی فرهنگی است که در ملی‌گرایی اهمیت دارد. استدلالی که رابطه میان شهروندی مبتنی بر قرارداد و ناسیونالیسم را فراهم می‌نماید، چنین است: هرگاه میان خود و دیگری تفاوت قائل شویم (چون حقوق جهان شمولی وجود ندارد) و خود را متعلق به یک پیوستگی فرهنگی بدانیم، هویت شکل می‌گیرد که همان ملیت و ناسیونالیسم است. «هردر» معتقد بود که ماهیت بشر را نمی‌توان بیرون از زمینه فرهنگی خاص آن فهمید. هر تجربه فرهنگی متفاوت، ذاتاً ارزشمند است و «هر ملت خوشبختی خاص خود را دارد» و «ماهیت انسان ظرفی حاوی سعادت مطلق، تغییرناپذیر (ابدی) و مستقل نیست؛ بلکه همانند خاکی انعطاف‌پذیر است که تحت شرایط و ضرورت‌های متفاوت، اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد» (بری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴). با چنین نگاهی است که بحث از ملیت در فلسفه سیاسی تحت عنوان «نظریه‌های زمینه‌گرا» (Context ualists)، جایگاه خود را می‌یابد و ناسیونالیسم و ملیت‌گرایی به‌عنوان بنیان شهروندی مورد توجه قرار گرفته و با قرارداد اجتماعی به‌عنوان هویت ارتباط برقرار می‌نماید. از این نظر کسانی

چون «برک» معتقدند که قرارداد اجتماعی به ایجاد هویت مشترک جامعه کمک می‌کند و نباید به‌عنوان قرارداد شراکت در تجارت که برای سود اندک صورت گرفته و با رضایت شرکا قابل فسخ است، یکی دانسته شود (همان، ص ۱۱۹). به این ترتیب مدل‌های مدرن شهروندی با ملیت و ناسیونالیسم گره خورده‌اند و کسانی چون «دیوید میلر» بر این عقیده‌اند که شهروندی بدون ملیت ایده پوچ است (فالكس، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

نقد و بررسی نظریه قراردادگرایی

نظریه قراردادگرایی به‌عنوان خاستگاه حقوق و مبنای شهروندی، با دو طیف از انتقادات مواجه است؛ برخی از این انتقادات مربوط به تأثیرات و پیامدهای منفی این رویکرد است. فضیلت‌گرایان جدیدی چون «مک اینتایر» و «تابلور» از همین زاویه با لیبرال‌ها مخالفت می‌نمایند. آنان نگران گسست فرهنگی و سیاسی جامعه از طریق مسلط شدن این رویکرد هستند و ناملایمات جهانی چون استعمار، خشونت‌های فزاینده، آلودگی محیط‌زیست و... را از پیامدهای مخرب این سنت فلسفی در عرصه سیاست و جامعه می‌دانند.

اما نقدهای عمیق‌تری نیز بر این نظریه وارد شده است؛ برخی از این انتقادات مبنای معرفت‌شناختی لیبرالیسم را هدف قرار می‌دهد. این ایده که حقیقتی وجود ندارد، پذیرفتنی نیست؛ چون نفی حقیقت به نسبت شناخت می‌انجامد. با نسبت شناخت و شکاکیت بحث معرفت‌شناسی به انسداد منتهی می‌گردد. پیامد این نهلیسم معرفتی چنین خود را به نمایش می‌گذارد:

ما فلسفه مدرن را در حالی می‌بینیم که از ادعای حقیقت قابل اثبات کناره‌گیری می‌کند و به‌سوی اشکال خودزندگی‌نامه نویسی فکری سقوط می‌کند یا با استخدام درآمدن برای علم مدرن به‌سوی روش‌شناسی سوق می‌یابد. ما هر روزه مشاهده می‌کنیم که مردم تا آنجا در تحقیر نام فلسفه پیش می‌روند که مانند هیتلر از فیلسوفان به‌عنوان شیادان بی‌نزاکت نام می‌برند. این کاربرد تأسف‌آور اتفاق نیست. این مسأله همانا پیامد ضروری

تمایز میان علم و فلسفه است؛ تمایزی که مسلماً سرانجام منجر به جدایی فلسفه از علم می‌شود (اشتراوس، ۱۳۸۸، ص ۵۸).

از نظر دینی، انسان کمال مشخصی دارد که باید به آن دست یابد. برای تحقق این کمال باید یک سلسله قوانین و حقوق در نظر گرفته شود؛ یعنی رسیدن به آن کمال لوازمی نیاز دارد که اگر این سلسله حقوق و قوانین، معتبر و مشروع نباشند و جامعه برای آنها ارزشی قائل نباشد، آن کمال محقق نخواهد شد. این، علت غایی خلقت جهان و انسان است. امکان تحقق این هدف غایی در مورد انسان در گرو اعتبار و وضع قوانین و حقوقی برای انسان است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۶).

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

آنچه فیلسوفان اسلامی بدان پرداخته‌اند پیش از توجه به آثار نامطلوب این دیدگاه، به خود مبنا قرار گرفتن قرارداد اجتماعی مربوط است. از این منظر هدف تشکیل جامعه صرفاً مسائلی چون برقراری نظم و ثبات نیست؛ بلکه جامعه محیط تربیتی است که انسان‌ها در آن سعادت و کمال خود را می‌طلبند. چنین محیطی ایجاب می‌کند که مبنای حقوق و از جمله مبنای تعهدات متقابل شهروند و جامعه سیاسی، فراتر از خواسته‌های مادی فرد باشد؛ بلکه می‌بایست این ارزش‌های حقوقی ریشه در سنت‌ها و ارزش‌های واقعی و نفس‌الامری داشته باشد که از سوی یک مقام کاملاً آگاه به سعادت و شقاوت انسان ایجاد و یا اعتبار گردیده است (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۹۱). در اصل توجه به دو اصل مبدأ و معاد که در نظریه‌های مدرن نادیده انگاشته می‌شود، تفاوت بنیانی خود را در این مسائل، به نمایش می‌گذارد. با توجه به مبدأ، انسان موجودی است مخلوق که در قبال آفریننده خود وظایف و مسئولیت‌های دارد. حاکمیت و قانون‌سازی، مقتضای

ربوبیت تشریحی خداوند است. با توجه به معاد، دیگر مبنای مهم در فلسفه اسلامی، تنظیم روابط انسانی و قوانین مربوط به آن، لازم دارد که تأمین‌کننده مصالح انسان هم در این جهان و در هم در جهان دیگر باشد. بشر به‌عنوان انسان خود آیین، از چنین آگاهی و توانمندی برخوردار نیست. پس نمی‌تواند در چنین جایگاهی قرار گیرد.

فضیلت مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی

در فلسفه سیاسی اسلامی چنین فرض می‌شود که شروع نمودن بحث از طبیعت و انسان، در واقع فراموش نمودن بخش مهم و آغازین و اثرگذار یک بررسی فلسفی است. بر اساس فضیلت‌گرایی مبتنی بر حقیقت به‌عنوان پایه و اساس تعامل دولت و مردم، و هم چنین مبنای همکاری شهروند با شهروند، نیازمند بررسی مبانی‌ایی؛ چون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. بافت منطقی این سه مبنا است که با توجه به موضعی که در این مبانی اتخاذ می‌گردد، مسائل و مؤلفه‌های مربوط به شهروندی نیز جایگاه منطقی خود را بازمی‌یابد. بر این اساس لازم است ما ابتدا سه مقوله معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی را به‌گونه‌ای مختصر بررسی نماییم و سپس با توجه به دستاوردهای آن بحث، نظریه مورد قبول این پژوهش را ارائه دهیم.

مبنای معرفت‌شناختی شهروندی

در فلسفه سیاسی اسلامی حقایق جهان شمول وجود دارد که این حقایق نیز برای بشر قابل شناخت است. شناخت ارزش‌های بنیادین و مطلق در فلسفه فارابی با رویکردی خاصی صورت می‌گیرد که ماهیت متفاوتی دارد و همین امر سبب کم‌توجهی فیلسوفان سیاسی نسبت به وی گردیده است. فارابی بر این عقیده است که در رأس مدینه باید حاکمی قرار گیرد که با مبدأ لایزال معرفت ارتباط داشته باشد. این حاکم که از آن به رئیس اول تعبیر می‌گردد شخصیتی است که وجوه بالقوه قوه عاقله در او به فعلیت رسیده و به این ترتیب از رابطه با عقل فعال برخوردار است. ارتباط رئیس مدینه با عقل فعال که مبدأ لایزال معرفت است، حقیقت را برای شهروندان مدینه فاضله فراهم می‌نماید (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۸).

از منظر برخی دیگر از فلاسفه اسلامی علم حضوری، نخستین سنگ بنای شناخت است. در این سنخ از معرفت انسان خود واقعیت را درک می‌نماید. علم به خود، علم به قوای انسانی از این دسته از گزاره‌ها است. برخی از گزاره‌های بنیادین معرفت نیز از همین جا آغاز می‌شود؛ مثلاً دو قانون کلی و جاری در همه علوم، قانون علیت و دیگری قانون استحاله، تناقض ریشه‌های شهودی دارند. نفس از مقایسه حالات خود و حضور و عدم حضور آن، قضیه استحاله تناقض را استنتاج می‌نماید و از ترتب و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری حالات نفس به قانون علیت می‌رسد (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۳).
با نگاه به بحث، از مبانی می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان موجود تک ساحتی نیست و جهانی دیگری غیر از زیست این جهانی وجود دارد که زیستن در جهان کنونی مقدمه حیات مخلد در آن جهان است. از نظر معرفت‌شناسی نیز به این نتیجه می‌رسیم که انسان برای رسیدن به حقیقت از دو نعمت عقل و نبوت برخوردار است و هر دو می‌کوشند هدایت انسان به سوی سعادت را فراهم نمایند.

مبنای انسان‌شناسی شهروندی

در فلسفه سیاسی اسلامی، انسان به‌عنوان بنده و آفریده خداوند مورد توجه قرار می‌گیرد و حاکمیت الهی در همه شؤون زندگی انسان جریان دارد. بر این اساس بنیاد شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی مبتنی بر حاکمیت الهی است که این حاکمیت با معرفی نمودن ارزش‌های والای انسانی از یک طرف و معین نمودن حد و حدود آزادی بشر از دیگر سو، نظام فلسفی خاص را بوجود می‌آورد که در آن حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم تعیین می‌یابد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰). افزون بر آن، انسان در فلسفه اسلامی موجودی مرکب از روح و بدن است. انسانیت انسان به روح اوست (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۸). حقوق و تعهدات شهروندی می‌بایستی نیازمندی هر دو را تأمین نماید.

مبنای هستی‌شناسی شهروندی

از نظر فلسفه اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می‌شود. اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود، نیست و نابود می‌گردد. جهان

به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است؛ هدف‌های حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است و نظام موجود، نظام احسن و اکمل است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۶). افزون بر این جهان، عالم دیگری نیز وجود دارد که حیات این جهانی انسان، مقدمه زندگی جاودانه‌ای اوست. هرگونه عملکرد انسان در این جهان، در سعادت و شقاوت نهایی انسان اثرگذار می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۷).

نظریه فارابی درباره شهروندی

فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، مدینه فاضله خود را بر اساس حقیقت و عمل نمودن به حقیقت صورت‌بندی می‌نماید. از نظر او حقایق جهان‌شمول وجود دارد که این حقایق برای بشر قابل شناخت است. از نظر فارابی، سعادت انسان در گرو عقیده و فعل اوست و میان رأی و فعل رابطه برقرار است. سعادت نه تنها به افعال بلکه به آرا و عقاید انسان نیز مربوط می‌شود. او شناخت سعادت را از طریق علم نظری امکان‌پذیر می‌داند. فارابی قوه عاقله (ناطقه) را به دو قوه عملی و نظری تقسیم می‌کند و می‌نویسد قوه ناطقه عملی بدان جهت آفریده شده است که خادم قوه نظری باشد و قوه نظری برای آن آفریده شده است که انسان به‌واسطه آن به سعادت برسد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۸). برای فارابی پیوند میان سعادت و شناخت به‌گونه‌ای برقرار است که وی سعادت را به علم به مبادی موجودات و... تعریف می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۳۵).

تفاوت نگاه فلسفه سیاسی اسلام با نگاه کلاسیک و لیبرال درباره شهروندی

تفاوتی که در نگاه فلسفه سیاسی اسلامی با نگاه لیبرال وجود دارد این ایده است که در این فلسفه جامعه به‌عنوان یک ظرفیت تربیتی مورد توجه قرار می‌گیرد. نظام خلقت به‌گونه‌ای هدفمند آفریده شده است که جامعه را نمی‌توان بر اساس خواهش و تمایلات شخصی و فردی شهروندان مدیریت نمود. کل تمایلات و خواهش‌های انسانی در یک منظومه معرفتی قرار می‌گیرد که برای هرکدام به مقدار نیاز و لازم فضای بهره‌مندی در نظر گرفته می‌شود و هیچ‌گاه جامعه نمی‌تواند هزینه‌های تمایلات و خواهش‌های افراطی برخی از شهروندان را بپردازد. تشکیل جامعه به جهت کمال

خواهی انسان است. جامعه هیچ‌گاه جامعه پس از به‌وجود آمدنش نمی‌تواند کمال انسانی را نادیده بگیرد و موجبات سقوط اخلاقی شهروند را فراهم نماید.

در فلسفه سیاسی مدرن صرفاً می‌توان «شهروند خوب را تعریف نمود نه انسان خوب» (Collins, 2006, P.28) را. شهروند چون ماهیت جعلی و قراردادی دارد، تعریف‌پذیر است و این تعریف از مطابقت دادن قرارداد با فرد شهروند امکان‌پذیر است. اما تعریف از انسان خوب چون ماهیت معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی دارد، در فلسفه مدرن به هیچ وجه نمی‌شود ویژگی‌های آن را برشمرد؛ چون هیچ معرفت کلی و مطلقی وجود ندارد که بر اساس آن خوب و نیک بودن یک انسان را به محک گذارد. در چنین نگاهی شهروندی صرفاً ماهیت حقوقی دارد؛ در حالی که در فلسفه سیاسی اسلامی، شهروندی ریشه در ارزش‌های حقیقی دارد و بر این اساس ارزش‌های حقوقی و اخلاقی در ارتباط باهم در درون آن قرار می‌گیرند.

در فلسفه سیاسی اسلامی می‌توان چنین ادعا نمود که در شهروندی عمده‌ترین اصل بنیان‌گذار، اصل فضیلت است. در این تبیین فضیلت عبارت است از حقیقت دانستن و به حقیقت ملتزم شدن. وصف فاضله در مدینه نیز به همین خصیصه حقیقت‌خواهی و حقیقت‌گرایی برمی‌گردد. فارابی همانند تعریف سقراط یک‌سویه و صرفاً بر شناخت تأکید نمی‌نماید؛ بلکه بر التزام به آن نیز اصرار می‌ورزد و هر دو را مورد توجه قرار می‌دهد. به این ترتیب در صورتی که شناخت تنها باشد و التزام عملی نباشد آن مدینه مدینه فاسقه و مغایر با مدینه فاضله است؛ یعنی مدینه‌ای است که وصف فضیلت را دارا نیست. در فلسفه سیاسی اسلامی نظامی از فضیلت‌های سیاسی ترسیم می‌گردد که حاصل جمع نظام‌واره این فضایل گفتمان فلسفی سعادت‌جویی را تحقق می‌بخشد.

بررسی حقیقت از دو جهت حائز اهمیت است: یکی در جهت شناخت شهروند از حقیقت و دیگری التزام او به حق و حقیقت. از تلاقی این شناخت و التزام است که فضیلت مدنی حاصل می‌گردد و شهروندی در نظام مدینه فاضله تحقق می‌یابد. فارابی مدینه فاضله را از آن جهت فاضله می‌داند که شهروندانش حقیقت را می‌دانند و به آن ملتزم هستند. مدینه‌های رقیب نیز بر اساس همین معیار سنجیده می‌شوند: مدینه‌هایی

که حقیقت را نمی‌دانند؛ هرچند به شناخت ناحق خود به‌عنوان حقیقت التزام دارند که خود دارای انواعی است (مدن جاهله) و مدینه‌هایی که حق را می‌دانند و به آن التزام ندارند (مدن فاسقه) و آنکه نه حقیقت را می‌داند و نه التزام به آن دارد (مدینه ضاله). وصف فضیلت زائیده تلاقی حق‌دانی و حق‌گرایی است و این نوع از شهروندی به‌کلی متفاوت از دیگر انواع شهروندی است. برخی از فیلسوفان اسلامی معتقدند که خود واژه اسلام به همین تسلیم بودن در مقابل حقیقت اشاره دارد:

اسلام دین حقیقت‌گرا و واقع‌گراست. لغت «اسلام» به معنای تسلیم است و نشان‌دهنده این حقیقت است که اولین شرط مسلمان بودن، تسلیم واقعیت‌ها و حقیقت‌ها بودن است. هر نوع عناد، لجاج، تعصب، تقلیدهای کورکورانه، جانب‌داری‌ها، خودخواهی‌ها از آن نظر که برخلاف روح حقیقت‌خواهی و واقع‌گرایی است، از نظر اسلام محکوم و مطرود است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۹).

از محورهای مهم شناخت شهروند از حقیقت رابطه حق حاکمیت و حقیقت است که این رابطه مسأله حاکمیت حق را توضیح می‌دهد و خصیصه حاکمیت حق، محور این بحث با مقوله شهروندی نیز هست. در فلسفه سیاسی اسلامی حق حاکمیت بنیادی‌ترین مفهوم است که توجیه‌گر حاکمیت سیاسی و علی‌الخصوص الزام سیاسی است. البته در عصر مدرن نیز فیلسوفانی چون «لامنه» از حق حاکمیت الهی سخن گفته‌اند. او فلسفه عقل‌گرایی قرن هجده را ملامت می‌کند که عقل انسانی را به‌جای خدا قرار داد. او چنین انتقاد نمود که در جامعه از وجود قدرت برتر گریزی نیست و چون انسان‌ها باهم برابر هستند، هیچ‌کس بر دیگری حق فرمانروایی ندارد و صرفاً خداوند است که چنین حقی دارد. این در حالی است که فلسفه مدرن عقل انسانی را به‌جای خدا قرار داده و بر اساس این عقلانیت قدرت را یا متکی به‌زور می‌نماید و یا متکی به قرارداد. در حالی که زور حق آور نیست و قرارداد نیز چیزی جز جابجای زور نیست. به نظر وی پس‌اند طرد حق حاکمیت خداوند از جامعه، نابودی هر حقیقت اجتماعی، هر قدرت، هر وظیفه و فضیلت است تا اینکه منافع که تنها اصل پذیرفته شده در جامعه است، جای آن را پر کند (باریبه، ۱۳۸۴، ص ۲۶۳).

در شهروندی نیز این مسأله از آن جهت مطرح است که در شهروندی بحث اطاعت از دولت و الزام سیاسی شهروندان مطرح است؛ این سؤال که حقیقت در اطاعت از حاکمیت خداوند است و یا اطاعت از قرارداد اجتماعی شهروندان و یا قوانین طبیعی است که ایجاد حق می‌نماید. در فلسفه سیاسی اسلامی حق حاکمیت نظام سیاسی بر شهروندان، برگرفته از ربوبیت تشریحی خداوند است و هرگونه الزام سیاسی و حقوقی در عرصه اجتماعی، باید مأذون از سوی او باشد. از سوی دیگر کمال انسان در تقرب به خداوند است و این کمال زمانی حاصل می‌شود که انسان رضایت خداوند را برآورده سازد. رسیدن به رضایت خداوند، دو الزام دارد: نخست اینکه راه خداوند - به تعبیر متون دینی صراط مستقیم - از غیر آن دانسته و تفکیک شود. دوم بعد از دانستن صراط بر وفق آن صراط عمل گردد. دانستن راه خدا علم به حقیقت و عمل بر طبق آن عبادت است (لاریجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹). از جمع این دو است که فضیلت به دست می‌آید و حال اگر مردمانی جامعه‌ای را با این مبنا به وجود آورند و بر اساس این مبنا تعاون و همکاری نموده و حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی خود را سامان دهند، آن جامعه مدینه فاضله است. این نگاه در برداشتی که برخی فیلسوفان اسلامی از مدینه فاضله داشته، به خوبی مشهود است:

اما مدینه فاضله، اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقدر بود و هرآینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز: یکی آرا و دوم افعال. اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که اعتقاد ایشان در مبدأ و معاد خلق و افعالی که میان مبدأ و معاد اتفاق افتد، مطابق حق بود و موافق یکدیگر و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال، همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروغ بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست تا با اختلاف و تباین احوال، غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر (علوی مقدم و اشراف زاده، ۱۳۶۵، ص ۸۲).

بر این اساس فضیلت، بنیان شهروندی است نه غایت و هدف آن. فضیلت موجب رسیدن به سعادت می‌گردد نه آنکه عینیتی میان هردو برقرار باشد. سعادت به عنوان یک

هدف کلی در حیات سیاسی و اجتماعی که در شهروندی اهداف کوچک‌تری از درون آن متولد می‌گردد، مقتضی است که برای رسیدن به این هدف، فضیلت اصل سازمان دهنده میان شهروندان و حکومت باشد. برای رسیدن به سعادت، معرفت صحیح به سعادت از یک سو و التزام عملی به آن از سوی دیگر لازم است و جامعه زمانی می‌تواند به آن سعادت مطلوب خود برسد که شهروندان آن درک واحد از سعادت داشته باشند و همچنین به آن ملتزم باشند. این درک واحد و التزام به آن، همان معنای موردنظر و پذیرفته‌شده از فضیلت است.

در این تبیین، آشفتگی موجود میان فضیلت، حقیقت و سعادت که در فلسفه افلاطون وجود داشت، وجود ندارد. پشتوانه تمام این تعریف خود کمال‌خواهی و سعادت‌جویی است. بر این اساس ثبات و تعامل اجتماعی جهت‌دار در شهروندی مهم است. این نگاه، ارزشی فراتر از اصل اعتدال را لازم دارد. تنها با حقیقت دانستن و به حقیقت ملتزم شدن است که چنین خیری تأمین می‌گردد.

در فلسفه سیاسی اسلامی کلیدی‌ترین واژه مفهوم حقیقت است. حقیقت است که عدالت و دیگر حقوق و تعهدات شهروندی را مشخص می‌نماید بدون آنکه رابطه این‌همانی با مفاهیمی چون میانه‌روی داشته باشد، آن‌گونه که ارسطو می‌گوید و یا آنکه مساوی با طبیعت باشد، آن‌گونه که فلسفه سیاسی کلاسیک بدان معتقد بود و یا آنکه عبارت از قرارداد باشد، چنان‌که لیبرال‌ها بدان قائل هستند. مفهوم حقیقت می‌تواند در برخی از موارد با همه این مفاهیم هم‌خوانی داشته باشد؛ اما هیچ‌گاه تطابق کامل با یکی از این مفاهیم ندارد؛ بلکه خود مبنای مستقل در تعیین و ارزیابی مفاهیم ارزشی و اعمال انسانی است.

بر این اساس ملیت و ملی‌گرایی به‌عنوان پایه و اساس شهروندی پذیرفته نیست؛ چون ارتباطی با حقیقت ندارد و تمام کسانی که خود حقیقت‌خواهی و التزام بدان را انتخاب نمایند، شهروند به شمار می‌روند:

از دیدگاه اسلام، مسلمانان جهان و همه سرزمین حکم ملت واحد و کشور واحد را دارند... در اسلام ملیت ایرانی، ملیت فلسطینی و... مورد توجه نیست؛ بلکه در اسلام، اخوت اسلامی و ایمانی مطرح است. از این‌رو

مسلمانان نسبت به یکدیگر حقوق متقابل و متساوی دارند» (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۳).

چنین است که ایده امت به جای ملت می‌نشیند. به این ترتیب کلیدواژه اصلی در فلسفه سیاسی کلاسیک طبیعت، در فلسفه سیاسی مدرن قرارداد و در فلسفه سیاسی اسلامی «فضیلت» است.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی در فلسفه سیاسی، سه نظریه در خصوص مبنای شهروندی وجود دارد: نظریه نخست، گفتمان طبیعت‌گرایی و حکومت قانون طبیعی است. فلسفه سیاسی کلاسیک چنین برداشتی از شهروندی ارائه می‌دهد. از منظر طبیعت‌گرایان انسان موجودی اجتماعی است. انسانیت او منوط به زیست اجتماعی وی است. حقوق و تعهدات شهروندی نیز همانند خودش مبنای طبیعی دارد. فیلسوف سیاسی است که این قوانین طبیعی را کشف و به دیگران تبیین می‌نماید.

نظریه دوم مربوط به پیروان اصحاب قرارداد اجتماعی است. لیبرالیسم چنین برداشتی از شهروندی دارد. در نظریه دوم ابتدا چنین تصور می‌شد که برای صیانت از حقوق طبیعی قراردادی میان شهروندان لازم است. این قرارداد ماهیت حقوقی دارد و بر این اساس مبنای شهروندی می‌باشد. گرایش‌های بعدی لیبرال‌ها به این سو پیش رفت که خود حقوق و تعهدات شهروندی نیز اعتباری و قراردادی هستند که میان مردم خاص منعقد می‌گردد. وابستگی‌های فرهنگی خاص بودن ملت‌ها را نشان می‌دهد و این مسأله حلقه اتصال نظریه‌های قراردادگرا با ملی‌گرایی و ناسیونالیسم است.

نظریه سوم مربوط به فلسفه سیاسی اسلامی است. در این پارادایم فلسفی قوام شهروندی مطلوب به دانستن حقیقت و التزام به آن است و اراده فضیلت‌مند شدن شهروند است که بنیان شهروندی در مدینه فاضله را ایجاد می‌نماید. در این الگو از شهروندی، ارزش‌های شهروندی حقوق واقعی است و دانستن و التزام به این ارزش‌هاست که فضیلت شهروندی را میسر می‌نماید. همچنین نظامی به‌عنوان نظام شهروندی مدینه فاضله وجود دارد که شهروند بر اساس خواست خود در آن وارد می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲. ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه و تحشیه از باستانی پاریزی، تهران: امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۷۰.
۳. ---، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۷، ۱۳۹۰.
۴. استیس، والترترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
۵. اشتراوس، لئو، روش‌شناسی فلسفه سیاسی میانه، مجموعه مقالات جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۶. ---، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۸۱.
۷. باریه، موریس، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیررضایی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.
۸. براتعلی‌پور، مهدی، شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۳.
۹. بری، کریستوفر، ماهیت بشر، ترجمه محمد توانا، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۱۰. بلامی، ریچارد، شهروندی، ترجمه عبدالرضا سالار بهرامی، تهران: بصیرت، ۱۳۹۴.
۱۱. پلامناتز، جان، انسان و جامعه (نظریه سیاسی و اجتماعی از ماکیاولی تا مارکس)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
۱۲. جونز، پیتر، حقوق، ترجمه رضا حسینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.
۱۳. دیویدرأس، ویلیام، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۴. ژیلسون، آتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت، چ ۴، ۱۳۷۳.
۱۵. علوی‌مقدم، محمد، اشرف‌زاده، رضا، برگزیده اخلاق ناصری، تهران: توس، ۱۳۶۵.
۱۶. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت: دارالمشرق، چ ۷، ۱۹۹۶ م.
۱۷. ---، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۴.
۱۸. ---، السیاسه المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: نشر الزهراء 3، ۱۳۶۶.
۱۹. فالکس، کیث، شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر، ۱۳۸۱.
۲۰. فریدن، مایکل، مبانی حقوق بشر، ترجمه فریدون مجلسی، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.

۲۱. کاستلز، استفان، دیویدسون، آلیستر، مهاجرت و شهروندی، ترجمه فرامرزی تقی‌لو، تهران پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
۲۲. کلوسکو، جورج، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ج ۱، تهران: نی، ۱۳۸۹.
۲۳. گای، ماری، شهروند در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه، ۱۳۸۸.
۲۴. لاریجانی، محمدجواد، تدین، حکومت و توسعه، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۲۵. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۹.
۲۶. -----، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۲۷. -----، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۸. -----، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۹. مطهری، مرتضی، جهان‌بینی توحیدی، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۳۰. نصر، حسین، دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحیمی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
31. Collins, Susan D., **Aristotle and the Rediscovery of Citizenship**, New York: Cambridge University Press, 2006.
32. Derek, Benjamin Heater, **A Brief History of Citizenship**, New York: New York University Press, 2004.
33. Hayek, Friderich, **Law, Legislation and Liberty**, London: Routledge, 1998.
34. Hoy, Terry, **Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey**, London: Praeger, 2000.
35. Miller, Fred, **Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics**, New York: Oxford, 1995.
36. Mulgan, Richard, **Aristotle's Political Theory**, London: Oxford, 1997.
37. Weithman, Paul J., **Religion and The Obligations of Citizenship**, UK: Cambridge, 2002.