

شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی

محمد حسین خلوصی

فارغ التحصیل سطح چهار جامعه المصطفی (ص) العالمیه و دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی،
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

m.kholoosi@gmail.com

چکیده

سازمان‌دهی حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه از مهم‌ترین بسترهای فکری فیلسوفان سیاسی بوده است. شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی بر بنیان حقیقت استوار است. بنیادهای معرفتی حقایق سیاسی توسط قوه عاقله انسان درک می‌گردد و شریعت در تفصیل آن می‌تواند به فلسفه سیاسی کمک نماید. جامعه، محیط تربیتی است که می‌کوشد با فضیلت‌مند نمودن شهروندان سعادت آن‌ها را تأمین نماید. فضیلت، عنصر بنیادین در شهروندی از نظر فلسفه سیاسی اسلامی است. فضیلت ریشه در حقیقت دارد و می‌کوشد سعادت‌مند شدن شهروند را میسر سازد. ویژگی بارز شهر/مدینه در فلسفه سیاسی اسلامی فاصله‌بودن است و هدف از آن رساندن شهروندان به خیر دو جهان است. مدینه فاضله جامعه‌ای است که اعضای آن را کسانی تشکیل می‌دهند که می‌خواهند به فضیلت نائل شوند. حقیقت، فضیلت و سعادت به ترتیب به‌عنوان مبدأ، اصل بنیادین و مقصد شهروندی است که حد و حدود اصول شهروندی چون عدالت، آزادی، برابری و مشارکت سیاسی را به‌عنوان حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه مشخص می‌نماید. عدالت در نظام شهروندی چپ‌ساز نیست دیگر مؤلفه‌ها را مشخص می‌نماید و با مبنای قرار دادن فضیلت شهروند، میزان آزادی شهروند را مشخص

می‌کند. برابری، رابطه عمیقی با اصل عدالت دارد و برابری عادلانه در فلسفه سیاسی اسلامی مطلوبیت دارد. مشارکت سیاسی، مطلق و رها نیست و فضیلت، حدود مشارکت سیاسی را مشخص می‌نماید. شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی، در گستره‌های تعریف‌شده در فلسفه‌های کلاسیک و مدرن نمی‌گنجد و بر این اساس متعلق به ملت و سرزمین خاصی نیست و گستره‌ای جهان‌شمول دارد.

کلیدواژه‌ها: شهروندی، فلسفه سیاسی، حقیقت، فضیلت، سعادت، عدالت.

مقدمه

از مسائل مهم فلسفه سیاسی مقوله شهروندی است که در آن از رابطه فرد و جامعه بحث می‌گردد. این رابطه که از آن به‌عنوان شهروندی یاد می‌شود، مبتنی بر دیدگاه‌های کلان در حوزه سیاست است. شهروندی اگرچه منشأ تاریخی باستانی دارد اما به‌عنوان یکی از موضوعات مدون سیاسی، محصول مدرنیته سیاسی است. در عصر مدرن دو دیدگاه دنیاگرا درباره سیاست که یکی اصالت را بر فرد و اراده‌های فردی می‌دهد و دیگری جامعه را اصیل می‌داند، دورهیافت متفاوت درباره شهروندی ارائه داده‌اند. شهروندی به‌طور غالب در عمل متأثر از لیبرالیسم سیاسی است. در این فلسفه سیاسی تلاش می‌گردد حوزه اعمال اراده فرد گسترش یابد و تنها به آن مقدار از محدودیت‌ها اکتفا شود که به حقوق دیگران آسیب وارد می‌گرداند. شهروندی در ذیل چنین نگاهی در قالب حقوق و تکالیف فرد در جامعه بر اساس اراده آزاد فرد صورت‌بندی می‌گردد. شهروندی در فلسفه سیاسی لیبرالیسم، غایت فراتر از تحقق خواسته‌های مادی انسانی ندارد. در مقابل جامعه‌گرایان بیشتر بر رعایت حقوق اجتماعی و حداکثرسازی آن تلاش می‌کنند و هدف از شهروندی نیز رسیدن جامعه به اهداف کلان خود است که به‌تبع آن افراد نیز به مطلوبیت‌های خود می‌رسند. شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی پارادایم مستقل و جدیدی است که می‌کوشد بر اساس اصول حاکم بر فلسفه اسلامی به این مقوله بپردازد. شهروندی با این سؤال مواجه است که در فلسفه سیاسی اسلامی چه مدلی از شهروندی تجویز می‌گردد؟ این سؤال به ۳ سؤال فرعی تجزیه می‌گردد که عبارت‌اند از: ۱. مبنای شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی چیست؟ ۲. چه اهدافی دارد؟ ۳. اصول حاکم بر تعهدات فرد و جامعه کدام‌اند؟ پاسخی که این مقاله به‌عنوان فرضیه بدان می‌پردازد و به اجمال هر ۳ سؤال را در برمی‌گیرد چنین است: «در فلسفه سیاسی اسلامی شهروندی ریشه در حاکمیت الهی دارد که بنیادی فراتر از طبیعت و قرارداد اجتماعی است. غایت شهروندی وصول به کمال است.

مبنای شهروندی حقیقت و فضیلت است و محتوای آن بر اساس حقیقت‌خواهی و فضیلت‌گرایی انسان صورت‌بندی می‌شود. فعالیت متعهدانه، نوع شهروندی و جهان‌شمولی و عمیق‌بودن گستره شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی را مشخص می‌نماید. «پارادایم روش‌شناسی این تحقیق مبتنی بر روش تحلیل عقلی است. در این تحقیق ابتدا به توصیف موضوعات مربوط به عنوان تحقیق پرداخته می‌شود؛ سپس جواب‌های داده‌شده در آن مقایسه و تحلیل می‌گردد. سرانجام با رویکرد انتقادی و تحلیلی در قالب چارچوب کلان روش‌شناسی این تحقیق، موضوعات مربوطه، بررسی می‌شوند. بر این اساس توصیف، تحلیل، مقایسه و انتقاد، به‌عنوان روش ترکیبی در انجام تحقیق به کار گرفته می‌شود. البته روش اصلی همان روش تحلیل عقلی است و از دیگر روش‌ها تا جایی که با روش اصلی قابل جمع بودند، استفاده شده است.

۱. تعریف شهروندی

تعریف‌های گوناگونی از شهروندی صورت گرفته است که بیشتر متأثر از رهیافت‌های سیاسی‌اند؛ اما به‌عنوان یک تعریف که به نسبت بدون جهت‌گیری است، شهروندبودن به معنای برخورداری از حق رأی و تصدی منصب سیاسی، بهره‌مندی از برابری در برابر قانون و استحقاق بهره‌برداری از مزایا و خدمات مختلف حکومتی بوده است؛ علاوه بر این، شهروندبودن مستلزم داشتن تعهداتی مانند پیروی از قانون، پرداخت مالیات و دفاع از کشور -در شرایط حاد- نیز هست (کاستلز^۱ و دیویدسون، ۱۳۸۴: ص ۳۶).

در سنت فلسفه اسلامی نخستین بررسی فلسفی از حوزه سیاست را فارابی انجام داده است و پس از وی به دلیل غالب‌شدن گفتمان نص‌گرایی اهل حدیث و اشاعره، در این سنت وقفه ایجاد شد. فارابی در فلسفه سیاسی خود برای شهروندی و شهروند از اصطلاح خاصی استفاده نمی‌کند ولی می‌شود شواهدی ارائه نمود که معادل کلمه شهروند در آثار فارابی کلمه «مدنی» و «اهل مدینه» است. در فصول منتشره واژه مدنی یک‌بار به‌صورت مطلق به شخص ملک اطلاق شده است (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۲۴) اما چند صفحه بعدتر مدنی به معنای عام به کار می‌رود که همان معادل شهروند است (همان: ص ۳۳). در چند جای دیگر نیز مدنی به همین معنای عام به کار رفته است (همان: ص ۳۵). برخی در ترجمه «ساکن المدینه» که در «آرای اهل مدینه فاضله» فارابی آمده است، شهروند را معادل آن دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ص ۱۳۹). مدینه نیز صرفاً

1. Castells.

به معنای شهر نیست بلکه همانند خانواده به خود شهر و مجموع انسان‌هایی که درون آن زندگی می‌کنند، اطلاق می‌شود (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۴۰). وجود هر فرد درون مدینه همانند اعضای بدن انسان است که هرکدام کاری را انجام می‌دهد که در نهایت حاصل این تعاون و همکاری اجتماعی دست‌یابی به کمال مدینه است (همان: ص ۴۱).

به‌طور کلی شهروندی در پیشینه تاریخی خود از لحاظ تئوریک ۳ دوره را پشت سر گذاشته است؛ شهروندی در نظام دولت‌شهر،^۱ شهروندی در نظم دولت ملی^۲ و شهروندی در گستره جهانی.^۳ شهروندی در مفهوم غربی آن، در سنت یونان باستان ریشه دارد. شاخص اصلی شهروندی یونان باستان و الگوی آتنی شهروندی، در مقایسه با الگوهای ماقبل مدرن رومی و مسیحی، تعلق داشتن آن به جامعه کوچک و ارگانیک دولت‌شهر است. خصلت کوچک و ارگانیک الگوی آتنی شهروندی، موجب پیوند عرصه خصوصی و عمومی زندگی می‌شد و شهروندی و دولت‌شهر مفهومی یکسان یافته بود. در این الگو، عضویت در شهر بیشتر خصلت نظامی داشت (فالکس^۴، ۱۳۸۱: ص ۲۸-۳۲). از منظر افلاطون دولت‌شهر محل تربیت شهروند است. دولت‌شهر محل رسیدن به کمال انسان است. دولت‌شهر مکانی است که شهروند در آن زاده می‌شود، تغذیه می‌کند، پرورش می‌یابد و می‌آموزد. از این‌رو شهروند همه‌چیز خود را مدیون دولت‌شهر است. چنین است که سقراط در برابر زندگانی‌اش در آتن، هیچ‌گاه نمی‌پذیرفت که به دولت‌شهر خیانت کند (همان: ص ۳۹). شهروند در دولت‌شهر آتن که افلاطون در آن زندگی می‌کرد، به مردان بالغ مالک زمین، اختصاص داشت و شامل زنان، بردگان، کودکان و بیگانگان نمی‌شد (هوارد: ۲۰۰۷، ص ۷۲).

از منظر ارسطو دولت‌شهر (پولیس) غایی‌ترین شکل سازمان سیاسی است. هر اجتماع بزرگ‌تر از دولت‌شهر، خیل جماعت یا تجمع بدترکیب است. از این‌رو برای ارسطو نه امپراطوری اهمیت داشت و نه دولت ملی که بعداً در عصر مدرن پدید آمد (دیویدراس^۵، ۱۳۷۷: ص ۳۸۵). پولیس نهاد تربیتی است که هدفش تربیت شهروندان است (کلوسکو، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۲۱۷). ارسطو نیز معتقد بود که زنان، بردگان، کودکان و بیگانگان از دایره شهروندی بیرون هستند. او که شهروندی را بر مبنای طبیعت سازمان‌دهی می‌نمود، تجویزهای خود را درباره بردگان، زنان و کودکان به این

1. City- state.
2. Nation- state.
3. Universal.
4. Valckx.
5. Huard.
6. David Ross.

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 (ارسطو، ۱۳۹۰: ص ۴۶).

در فلسفه سیاسی اسلامی اموری که ارتباطی با حقیقت و سعادت ندارند نمی‌توانند در ایجاد محدودیت برای شهروندی نقشی داشته باشند. شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی به رنگ، جنسیت و محل زیست توجهی ندارد بلکه این جامعه، محیطی است آماده برای تمام کسانی که می‌خواهند از طریق حق و حقیقت به سعادت برسند. از این نظر دولت‌شهر و دولت ملی نمی‌تواند قلمروی شهروندی را محدود نماید. در فلسفه سیاسی کلاسیک، فارابی این امتیاز را به تنهایی دارد که به محدودیت‌های ایجادشده توسط سنت فلسفی یونان برای شهروندی، اصلاً توجه نکرده است؛ چه از نظر او هیچ‌گونه محدودیت‌های این‌چنینی وجود ندارد. در اصل فارابی برگرفته از تعلیمات دینی به اموری چون بردگی اصلاً اعتقادی نداشته است؛ و این یکی از نشانه‌های مهم کمک دین به فلسفه نیز می‌تواند باشد. به این ترتیب در مدینه فاضله فارابی کسانی که بر اساس حقیقت‌خواهی و حقیقت‌گرایی گرد هم آمده‌اند، فارغ از هرگونه تعلقاتی که دارند، شهروند این مدینه به‌شمار می‌آیند.

بُعد جهان‌شمولی و جهان‌نگری نیز در سنت فلسفه سیاسی اسلامی برجسته و از دیگر امتیازات این فلسفه است. فارابی نیز همانند ارسطو معتقد است که تشکیل جامعه برای رسیدن به کمال است اما دولت‌شهر تنها، غایت فعالیت انسانی برای کمال نیست. از منظر فارابی تشکیل جامعه، برای رفع حوائج ضروری و رسیدن به کمال است اما تشکیل مدینه/شهر اولین مرتبه از کمال است. اجتماعات کامل ۳ گونه دارد: ۱. اجتماع بزرگ متشکل از چند امت؛ ۲. اجتماع متوسط متشکل از یک امت؛ ۳. اجتماع کوچک متشکل از یک شهر. به این ترتیب تشکیل مدینه نه آخرین گام بلکه اولین گام در راه رسیدن به کمال است (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۶۹). نتیجه چنین می‌شود که نظامی از شهروندی وجود دارد که مبتنی بر حق و حقیقت است و چندین شهر و چندین ملت مختلف تا زمانی که حق و حقیقت را می‌خواهند، می‌توانند به چنین نظام شهروندی تعلق داشته باشند. اینکه در کجا زندگی می‌کنند و چه ویژگی‌های نژادی، جنسیتی، شغلی و... دارند، هیچ ارتباطی با شهروندی آنان ندارد. این نگاه در جهان امروز که با فرایند جهانی‌شدن، مرزهای ملی در حال کمرنگ شدن است، می‌تواند فرصت بی‌بدیلی را برای شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی فراهم نماید.

۲. مبنای شهروندی

در میان فلاسفه سیاسی تاکنون دو مبنا برای شهروندی ذکر گردیده است: طبیعت و قرارداد. 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 مقابل قراردادگرایان به وجود چنین قوانینی اعتقاد ندارند. از منظر آن‌ها، قرارداد شهروندان است که منشأ ارزش‌های یک جامعه را مشخص می‌نماید (کولینز: ۲۰۰۶، ص ۲۸) پس از نقد و بررسی دو نظریه فوق، نظریه مورد نظر این تحقیق به‌عنوان دیدگاه سوم درباره شهروندی ارائه می‌گردد.

۲/۰. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی در فلسفه سیاسی به اندازه نظریات سیاسی قدمت تاریخی دارد. یکی از منابع اصلی در فلسفه کلاسیک، طبیعت بوده است. در عصر کلاسیک اگرچه نشانه‌های زیادی از این رویکرد در مباحث افلاطون و فلسفه رواقی و هلنیستی مشاهده می‌شود، اما شکل کامل این ایده را ارسطو بیان نموده است.

ارسطو برخلاف استادش افلاطون، ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها را نه در مُثُل آسمانی، بلکه در قوانین موجود در متن طبیعت جستجو می‌نمود. به این ترتیب در فلسفه سیاسی کلاسیک عمدتاً پس از ارسطو و به متابعت از وی، بنیاد نخستین شهروندی بر مدار طبیعت استوار گردید. برای ارسطو بنیادی‌ترین اصل که در اخلاق، سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد، طبیعت است. انسان‌ها به‌طور طبیعی سیاسی هستند (انسان حیوان سیاسی)، دولت شهر بر اساس طبیعت وجود دارد و وجود آن از منظر طبیعی بر افراد مقدم است؛ چون کل بر جزء مقدم است (ارسطو، ۱۳۹۰: ص ۷). ارسطو بر این عقیده بود که هیچ چیزی در طبیعت بیهوده آفریده نشده است و دقت در واقعیت‌ها و اشیای 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.

ارسطو معتقد بود که دستیابی یک شهروند به فضایل شهروندی صرفاً از طریق اخلاق طبیعی مقدور نیست بلکه نیازمند برنامه تربیتی است. این تربیت، دولتی است و برای همگان یکسان در نظر گرفته می‌شود (درک: ۲۰۰۴، ص ۱۹). با ممارست در اعمال عادلانه است که

1. Collins.
2. Derek.

فرد عادل می‌شود و از راه تمرین خویشتن‌داری خویشتن‌دار و از طریق اعمال شجاعانه، شجاع (ارسطو طالیس، ۱۳۶۸: ص ۵۴). بر اساس ۴ فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و اعتدال است که ارسطو میان شهروند خوب و شهروند بد تمایز قائل می‌شود (همان) به دنبال چنین اندیشه‌ای از وجود قوانین طبیعی، پس از وی پیروان مکتب فلسفی او تبیین نمودند که حقایق و قوانینی در متن طبیعت وجود دارد که تخطی از آن برای انسان جایز نیست چه آنکه تخطی از چنین قوانینی در نهایت منجر به فساد جامعه انسانی و تباهی آن می‌گردد. پیروان حقوق طبیعی با چنین نگاهی در صدد بودند با کشف قوانین موجود در طبیعت، روابط سیاسی-اجتماعی مردم را سامان بخشند. در عصر مدرن همراه با تحولات عمیق در حوزه علوم انسانی از جمله فلسفه سیاسی، طبیعت‌گرایی نیز از این تحول در امان نماند و دچار تفسیرهای جدیدی شد. تفسیرهای مدرن از طبیعت با دیدگاه‌های کلاسیک از این واژه به کلی متفاوت است (اشتراوس^۱، ۱۳۷۳: ص ۱۳۹). تبیینی که از طبیعت‌گرایی در اوایل قرن هفدهم (عصر روشنگری) ارائه گردید، از منظر برخی از نویسندگان یک انحراف در این نظریه سیاسی به‌شمار می‌رود (هوی^۲: ۲۰۰۰).

در آغاز عصر روشنگری نخست برداشت‌های متناقضی از طبیعت ارائه گردید که تفاوت دو نظریه هابز^۳ و لاک در مورد طبیعت انسان نمونه‌ای از آن است. با این تناقضات پیش آمده، این تفسیر از طبیعت‌گرایی ارائه شد که طبیعت همان لذت و آلم فردی است که به سنت فایده‌گرایی بنتام^۴ و پیروان وی منتهی گردید. چنین نگاهی در عالم سیاست تبعات ویران‌کننده‌ای داشت که ظهور دولت‌های تمامیت‌خواه، ایدئولوژی‌های چپ و راست، ظهور امپریالیسم و استعمارگری همراه با گسترش دارایی‌های شرکت‌های چندملیتی و تنزل طبیعت از برخی پیامدهای آن بوده است. چنین پیامدهایی موجب گردید که برخی از متفکران غربی تفسیر جدیدی از طبیعت‌گرایی ارائه نمایند که مک اینتایر^۵ و تایلور^۶ در این جایگاه قرار دارند. گفتمانی که توسط این افراد ارائه شده است تحت عنوان نوفضیلت‌گرایی قرار گرفته و آن دو به لیبرالیسم سیاسی موجود که نسخه‌ای راولزی^۷ است، اعتراض دارند.

1. Strauss.
2. Hoy.
3. Hobbes.
4. Bentham.
5. MacIntyre.
6. Taylor.
7. Rawls.

علیرغم اختلاف نظرهای طبیعت‌گرایان جدید با لیبرالیسم راولزی، توجه به این نکته لازم است که تایلور و مک اینتایر هر دو لیبرال هستند و صرفاً نسخهٔ راولزی از لیبرالیسم را قبول ندارند. افزون بر آنکه هر دو از رویکرد تفسیری-تاریخی هانس گادامر^۱ متأثر هستند که نگاهی نسبی‌گرایانه به معرفت و ارزش‌های انسانی دارد. از منظر گادامر یک دور هرمنوتیکی وجود دارد که نه سوژه است و نه ابژه، بلکه تلاقی تحرک سنت و تحرک تفسیر است ((همان)). گادامر چنین عنوان نمود که این اشتباه روشنگری بود که می‌پنداشت دانش مستقلی از وجود تاریخی ما در جهان می‌تواند وجود داشته باشد؛ او از پراکسیس (دانش عملی) ارسطو مدلی از تفسیر هرمنوتیکی برداشت می‌نماید که چنین است: قضاوت عملی دربارهٔ کنش بشر که متمایز از دانش نظری است (همان، ص ۲) البته خصیصه متافیزیکی طبیعت‌گرایی ارسطو با تفسیر هرمنوتیکی گادامر نمی‌سازد، بلکه خصیصه دیگر این رهیافت است که با تفسیر هرمنوتیکی سازگاری دارد و آن خاصیت حکایت‌گری تحقیق از ضدیت دیالکتیک معرفت علمی است (همان، ص ۳).

فضیلت‌گرایان جدید، سنت و عرف جامعه را به جای طبیعت قرار می‌دهند و آزادی‌های فردی را درون این سنت می‌گذارند. از نظر آنان تمامیت‌خواهی و استبداد دولت‌های دیکتاتور، محصول برکنده‌شدن ارزش‌های انسانی از خاستگاه‌های ارزشی‌شان است. جماعت‌گرایان استدلال می‌کنند آن‌گونه که لیبرال‌ها می‌گویند عدم تساهل و تمامیت‌خواهی، محصول فضیلت‌گرایی و سعادت‌خواهی دولت نیست، بلکه برآیند اختلال در معانی حیات جمعی و سست‌شدن باورهای مربوط به بنیان‌های اخلاقی سیاست است. خودکامگی‌ها و تمامیت‌خواهی‌ها پیش از آنکه در اعتقاد به خودهای مقتدر و پابرجا ریشه داشته باشد، حاصل سردرگمی‌های جداافتاده و محروم در اقیانوس جهانی‌اند که مفاهیم و معانی مشترک و همگانی اعتبار خود را از دست داده‌اند (ساندل، ۱۳۷۴: ص ۱۵-۱۶).

بر این اساس فضیلت‌گرایان نتیجه می‌گیرند که حقوق و تعهدات دولت و شهروند را نمی‌شود به طور کامل به خواست شهروند و انجام قرارداد با دیگر شهروندان واگذار نمود، بلکه لازم است در این میان به دلیل تبعات منفی‌ای که چنین نگرشی به دنبال دارد، به سنت‌ها و عرف جامعه نیز بهای لازم داده شود و خواسته‌ها و امیال شهروند درون سنت، آداب و عرف جامعه، محدود گردد.

1. Hans Gadamer.

نقد و بررسی

در نقد مکتب طبیعی باید میان دو سنت فکری و فلسفی آن تفاوت گذاشته شود. یکی برداشت کلاسیک از طبیعت است و دیگری نگاه مدرن به طبیعت. نگاه مدرن به طبیعت درون چارچوب معرفت‌شناسی مدرن به سر می‌برد و تبیین آن از طبیعت به کلی متفاوت از تبیین طبیعت در فلسفه کلاسیک است.

به نظر می‌رسد از مهم‌ترین انتقادهای بر طبیعت‌گرایی کلاسیک، ابهام در طبیعی بودن و نبودن است. می‌توان طبیعی بودن یا نبودن برخی از امور کلی را تشخیص داد؛ اما هرچه مسائل دقیق‌تر گردند تمایز میان امر طبیعی و غیرطبیعی دشوارتر می‌گردد. بسیاری از امور در گذشته طبیعی پنداشته می‌شدند؛ اما امروزه چنین نیست؛ بلکه فیلسوف مقتضیات، فرهنگ و آداب اجتماعی جامعه خویش را به‌عنوان امری طبیعی مدلل نموده است. ارسطو در تمایز حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان چنین می‌نویسد: «طبیعت خود میان آدمیانی که از یک نژادند این امتیاز را پدید آورده و آنان را به دو گروه جوان و پیر بخش کرده است. پیران را فرمانروایی و جوانان را فرمان برداری سزاست. هیچ‌کس فرمان بردن از پیران را بر خود ننگ نمی‌شمرد و خود را از ایشان برتر نمی‌داند به‌ویژه اگر امیدوار باشد که با رسیدن به سن، ایشان دارای همان مزایا خواهد شد» (ارسطو، ۱۳۹۰: ص ۴۱۲).

در عصر مدرن نیز تبیین‌های مختلف و متفاوتی از طبیعت ارائه می‌گردید که همه از نامشخص بودن و حداقل ابهام این اصطلاح حکایت دارد. چنین ابهاماتی سبب شده است که هر کس از آن سخنی به میان آورد و هیچ معیار و ملاکی نیز درون طبیعت وجود ندارد که شود طبیعت را با آن سنجید. برلین تبیین‌های انجام‌شده از طبیعت در عصر مدرن را چنین گزارش می‌کند:

البته طبیعت همیشه با صداهای بی‌شمار به سخن می‌آید. خود را به اسپینوزا نظامی منطقی و به لایب‌نیتس مجمع جان‌ها معرفی می‌کرد. به دیدرو می‌گفت دنیا ماشینی با تسمه و قرقره و فنر است، و به هررد می‌گفت یک کل زنده و اندام‌وار است. با منتسکیو از ارزش بی‌پایان تنوع سخن می‌گفت، با هلو سیوس از یکدستانی و یکسانی دگرگونی ناپذیر. به روسو اعلام می‌کرد که تمدن و علوم مرا فاسد و منحرف کرده‌اند، و به دالامبر قول می‌داد که رازهای خود را آشکار خواهد ساخت. کندرسه و تام‌پین درکشان این بود که حقوق مسلم و انفکاک‌ناپذیر را طبیعت در نهاد آدمی جای داده است، و لی بنتم از قول طبیعت می‌گفت که این‌ها همه «فغان و فریادی روی کاغذ» و «مهملاتی با پای چوبین» است. به اُلباک می‌گفت خدایی نیست و مذاهب توطئه‌هایی بیش نیستند، اما پوپ و شافتمبری و روسو هماهنگی‌های

اعجاب آور در طبیعت مشاهده می‌کردند. هگل طبیعت را عرصه پیکاری باشکوه می‌دانست که سپاهیان گران در تاریکی شب به یکدیگر می‌تازند و دومستر آن را عرصه خون و عذاب و وحشت و جانفشانی می‌دید (برلین، ۱۳۸۶: ص ۷۰).

اما طبیعت، در آخرین قرائت که مورد نظر کسانی چون مک اینتایر و تابلور است، در واقع قرابت نزدیکی با معرفت‌شناسی لیبرال دارد. در این دیدگاه، نبود ارزش‌های اساسی و بنیانی جامع و جهان‌شمول در ابتدا پذیرفته می‌شود و سپس با نگاه جامعه‌شناختی به جامعه و ارزش‌های آن، به دلیل ترس از پیامدهای قراردادگرایی که می‌تواند گسستی ارزشی در جامعه ایجاد نماید، به سنت و عرف اجتماعی به‌عنوان منابع معرفتی توجه می‌شود. در واقع در این نگاه همانند لیبرالیسم، ارزش‌های انسانی و اخلاقی جامع و مطلق وجود ندارد، ولی در این نظریه، طول عمر ارزش‌های انسانی نسبت به نظریه قرارداد اندکی بیشتر است. اما سرانجام این سؤال باقی می‌ماند که ملاک اعتبار سنت و ارزش‌های عرفی چیست؟ در این خصوص هیچ استدلال فلسفی‌ای از سوی فضیلت‌گرایان جدید ارائه نشده است بلکه پاسخ آنان پاسخ جامعه‌شناختی است و آن عبارت است از احساس گسست ارزش‌های اجتماعی در صورت مسلط شدن قرارداد در کلیه ارزش‌های موجود در جامعه.

۱-۲. قراردادگرایی

رویکرد دیگری که در بطن و متن مدرنیته به وجود آمد و پرورش یافت، رویکرد قراردادگرایی در باره مبنای حقوق متقابل دولت و مردم است. شهروندی در نظریات غربی خصوصاً در دوران مدرن بیش از آنکه ریشه در بنیان فلسفی داشته باشد و میان فیلسوفان بر آن مجادله گردد محل مناقشه جامعه‌شناسان بوده است.

از این منظر مقوله شهروندی به نوعی ماهیت سیال و تاریخی دارد که متناسب با وضعیت ایدئولوژی‌های حاکم و چارچوب‌های کلان سیاسی و اکاوی و بازسازی شده است. نظریه‌های مارکس، وبر، دورکیم، پارسونز و... در ذیل همین نگاه جامعه‌شناختی به مقوله شهروندی قرار می‌گیرد. با غالب شدن لیبرال‌دموکراسی، شهروندی نیز ماهیت فردگرایانه به خود گرفته است. از منظر قراردادگرایان قوانین ثابت و به ودیعه گذاشته شده در متن طبیعت وجود ندارد یا اگر هم وجود داشته باشد برای انسان‌ها قابل کشف نیستند. قراردادگرایان هم‌اکنون به این مرحله رسیده‌اند که هیچ ایده جهان‌شمول و حقیقت مطلق وجود ندارد تا بتوان از آن به‌عنوان فضایل یا ردایل انسانی صحبت نمود.

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 می‌توان از شهروند خوب و بد صحبت نمود و معیار این داوری و ارزیابی همان مؤلفه‌های است که در قرارداد اجتماعی میان شهروندان به توافق درآمده است (کولینز: ۲۰۰۶، ص ۲۸). لیبرال‌ها به‌طور متفاوت سخن گفته‌اند برخی از آنان اظهار می‌نمایند که شهروندی خوب قابل تعریف است؛ چون ماهیت مصنوعی و جعلی دارد؛ هرچند انسان خوب قابل تعریف نیست. گالستون می‌نویسد: «شهروندان لیبرال دموکرات به دنیا نمی‌آیند بلکه ساخته می‌شوند، و ما نمی‌توانیم با خوشحالی به دست نامرئی جامعه مدنی در محافظت از ارزش‌هایمان اعتماد کنیم.» (گالستون: ۱۹۹۱، ص ۱۵).

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 چنین سعادت جامع و مطلق، سعادت امر کاملاً شخصی است؛ این افراد هستند که سعادت خود را تعریف می‌نمایند بدون آنکه آنچه را سعادت می‌دانند به کل جامعه تسری دهند (هایک^۲: ۱۹۹۸ صص ۳۱-۳۲). تحت تأثیر روشنفکری مدرن- مثل روسو، منتسکیو، هیوم^۳ 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 به‌طور کلی خود طبیعت بشر به‌عنوان یک افسانه سودمند و مفهوم‌ساز برای ایده دولت لیبرالی عنوان گردید (کولینز^۴: همان ص ۹). پشت چنین طرز عملی، اصول لیبرالیسم نوین از قبیل نسبی‌گرایی اخلاقی، فردگرایی، برابری طلبی و این ایده که دولت در حاشیه زندگی اجتماعی قرار دارد نه در مرکز آن، قرار دارد (تیندر، ۱۳۷۴: ص ۱۳۸).

هیوم در رابطه با نقش عقل در تبیین اصول اخلاقی نظریه عقل به‌عنوان «برده امیال»^۵ را ارائه نمود که می‌تواند به‌عنوان تأییدی برای احساسات‌گرایی غیرعقلانی فهمیده شود. نقش عقل انتقادی

1. Galston.
2. Hayek.
3. Hume.
4. Collins.
5. Slave to passions.

در دیدگاه او عبارت است از تحقق بخشی واقعیت‌های یک وضعیت به دست آمده، ایجاد تمایزات و غلبه بر طغیان احساسات و هم‌طراز نمودن عقل با احساسات طبیعی. سودمندی همان منفعت انسانی است که در قبال خودخواهی قرار می‌گیرد. عدالت و اصول اخلاقی ناشی از همین امیال طبیعی است. دیدگاه هیوم یک چارچوب فکری برای دانشمندان اوایل عصر روشنگری به وجود آورد (هوی: همان، ص ۲۶).

از منظر هیوم اصالت با احساسات است و عقل، نقش فرعی و ثانوی دارد. کار عقل صرفاً محاسبه و ترجیح میان دو یا چند چیز است. اما اصل وجود یک موضوع، صرفاً از طریق تجربه حاصل می‌شود. هیچ استدلال اثبات‌کننده‌ای وجود ندارد که بتواند مواردی را که ما تجربه ننموده‌ایم از آنچه تجربه کرده‌ایم اثبات نماید. علوم تجربی چنین نیست که یک علم اثبات‌گرایی باشد که در آن، قوانین ثابت و از خطا مصون باشد. عقل صرفاً خادم امیال است و باید چنین باشد. غیر از همین احساسات و امیال هیچ مقام دیگری نیست که عقل به او خدمت نماید. هیوم در آخر به این می‌رسد که انسان‌ها آنچه را به نفع خود می‌پندارند به آن عمل می‌کنند و ممکن است برای رسیدن به منفعت خود از برخی امیال خود چشم‌پوشی کنند (همان صص ۲۷-۲۸).

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. طاغوت‌ها و ستمگران در هر زمانی، سیاست‌های خصمانه و استبدادی خود علیه ملت‌هایشان را با تمسک به تأمین سعادت مردم توجیه کرده‌اند. بر این اساس معتقدند که دولت باید بی‌طرف باشد و همگان را آزاد بگذارد تا خود شهروند آزادانه برای خود سعادت‌تری ترسیم نماید و به سوی تأمین آن حرکت کند. آنان با اولویت‌بخشیدن به اصل بی‌طرفی در تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری دولت، بر این باورند که سیاست‌پیگیر سعادت همگانی به پیش‌داوری کردن و تساهل نکردن می‌انجامد. تلاش برای اعمال سیاست‌های مربوط به خیر همگانی زمینه‌ساز شکل‌گیری حکومت‌های اقتدارگرا، تمامیت‌خواه و غیردموکراتیک می‌گردد. از این رو باید دولت در برابر خیر همگانی بی‌طرف باشد تا بتواند از حقوق شهروندان صیانت نماید (براتعلی‌پور، ۱۳۸۳: ص ۱۵۲).

بر این اساس لیبرال‌ها نتیجه می‌گیرند که غایت شهروندی رضایت است نه سعادت، چون رضایت امری دست‌یافتنی است ولی سعادت امری شخصی است و در نتیجه دست‌یافتنی نیست. شهروندی باید به گونه‌ای حقوق و تعهدات جامعه و مردم را سازمان‌دهی نماید که رضایت شهروند را تأمین نماید. پیامد چنین نگاهی آن است که ارزش بنیادین در شهروندی که می‌خواهد رضایت شهروندان را تأمین نماید اصل آزادی است. با آزادی است که هر کسی برای خود غایت و هدفی

را تأمین می‌کند بدون آنکه این هدف و غایت را به کس دیگری تحمیل نماید. به این ترتیب آزادی تأمین‌کنندهٔ سعادت شهروندان است که به تعداد شهروندان، سعادت می‌تواند متعدد باشد.

نقد و بررسی

نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان 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. تکیه بر فردیت، الگوهای قدیمی‌تر از اجتماع را درمی‌نوردد و حس ناامنی در جامعه را گسترش می‌دهد (استیونسون^۱، ۱۳۹۲: ص ۸۶). فضیلت‌گرایان جدیدی چون مک اینتایر و تایلور 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 حقوقی می‌دانند.

اما نقدهای عمیق‌تری که به این نظریه وارد شده است و فیلسوفان اسلامی بدان پرداخته‌اند پیش از توجه به آثار نامطلوب این دیدگاه، به خود مبنای 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 باید 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 یا اعتبار گردیده است (مصباح، ۱۳۷۷: ص ۹۱).

۲/۲. حقیقت‌گرایی

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. در فلسفه سیاسی اسلامی، به انسان به عنوان بنده و آفریده خداوند توجه می‌شود و حاکمیت الهی در همه شئون 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 سو و متعین نمودن حد و حدود

1. Stevenson.

آزادی بشر از دیگر سو، نظام فلسفی خاص را به وجود می‌آورد که در آن حقوق و تعهدات متقابل دولت و مردم تعیین می‌یابد.

تفاوت دیگری که در نگاه فلسفه سیاسی با نگاه لیبرال وجود دارد این ایده است که در این فلسفه به جامعه به عنوان یک ظرفیت تربیتی توجه می‌شود. نظام خلقت به گونه‌ای هدفمند آفریده شده است که جامعه را نمی‌توان بر اساس خواش و تمایلات شخصی و فردی شهروندان مدیریت نمود. کل تمایلات و خواش‌های انسانی در یک منظومه معرفتی قرار می‌گیرد که برای هر کدام به مقدار نیاز و لزوم فضای بهره‌مندی در نظر گرفته می‌شود و هیچ‌گاه جامعه نمی‌تواند هزینه‌های تمایلات و خواش‌های افراطی برخی از شهروندان را بپردازد. تشکیل جامعه برای کمال‌خواهی انسان است و هیچ‌گاه جامعه پس از به وجود آمدنش نمی‌تواند موجبات سقوط شهروند را فراهم نماید.

فلسفه سیاسی اسلامی در مقام مقایسه، با شهروندی کلاسیک مبتنی بر طبیعت‌گرایی قرابت بیشتری دارد تا با شهروندی برگرفته از قراردادگرایان لیبرال. طبیعت‌گرایان نیز تقدم هويت جمعی بر هويت فردی را می‌پذیرند؛ معتقدند که جامعه یک محیط تربیتی است. اما با این وجود شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی تمایزات مهم با بحث طبیعت‌گرایان دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی هم می‌توان انسان خوب را تعریف نمود و هم می‌توان ویژگی‌های شهروند خوب را برشمرد و میان این دو رابطه برقرار نمود. در فلسفه سیاسی مدرن چنانکه ذکر شد، صرفاً می‌توان «شهروند خوب را تعریف نمود نه انسان خوب [را]» (کولینز: همان، ص ۲۸). 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 درون ارزش‌های حقوقی و اخلاقی، در ارتباط با هم قرار می‌گیرد.

فارابی به عنوان مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، مدینه فاضله خود را بر اساس حقیقت و عمل نمودن به حقیقت صورت‌بندی می‌نماید. از نظر او حقایق جهان شمول وجود دارد و این حقایق برای بشر قابل شناخت است. شناخت ارزش‌های بنیادین و مطلق در فلسفه فارابی با رویکرد خاصی صورت می‌گیرد که ماهیت متافیزیکی دارد و همین امر سبب کم‌توجهی فیلسوفان سیاسی به وی گردیده است. فارابی بر این عقیده است که در رأس مدینه باید حاکمی قرار گیرد که با مبدأی لایزال معرفت ارتباط دارد. این حاکم که از آن به رئیس اول تعبیر می‌گردد شخصیتی است که وجوه بالقوه قوه عاقله در او به فعلیت رسیده است و به این ترتیب با عقل فعال رابطه دارد. ارتباط رئیس مدینه با عقل فعال که مبدأی لایزال معرفت است، حقیقت را برای ساکنان مدینه فاضله فراهم می‌نماید (فارابی، ۱۹۹۶: ص ۷۸). فارابی از نخستین فیلسوفان سیاسی است که معتقد است

چنین شناختی ممکن است. در واقع در فلسفه سیاسی لیبرالیسم به دلیل ماهیت حس‌گرایانه این فلسفه، بحث از خود انسان تک‌ساحتی شروع می‌شود و به همین دلیل استنتاج می‌شود که شناخت جامع و مطلق از خیر وجود ندارد. اما فارابی با توجه به مبانی انسان‌شناختی، مبدأشناختی و معرفت‌شناختی، ارتباط میان انسان و خیر مطلق و دانش به چنین خیری را برقرار می‌سازد.

فارابی میان سعادتِ آرا و افعال انسان ارتباط برقرار می‌نماید. فارابی رابطه میان معرفت و وصول به سعادت را می‌پذیرد ولی برخلاف لیبرال‌ها معتقد است که چنین شناختی وجود دارد. چنین شناخت مطلق و جامعی از دوره‌ها می‌تواند حاصل شود: ۱. از راه قوه عاقله نظری؛ ۲. از طریق ارتباط رئیس مدینه با عقل فعال. از نظر فارابی 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 که قوه ناطقه عملی، بدان علت آفریده شده است که خادم قوه نظری باشد و قوه نظری برای آن آفریده شده است که انسان به واسطه آن به سعادت برسد (فارابی، ۱۳۶۴: ص ۲۲۸). برای فارابی پیوند میان سعادت و شناخت به گونه‌ای برقرار است که وی سعادت را علم به مبادی موجودات تعریف می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۳۵). از منظر فارابی ارتباط رئیس اول با عقل فعال است که علم به کمالات و فضیلت‌ها را میسر می‌سازد. وقتی قوه متخیله در شخصی به نهایت کمال برسد و محسوساتی که از خارج می‌آیند بر او مستولی نشوند، شخص می‌تواند از عقل فعال جزئیات حال و آینده یا صور آن‌ها را از میان محسوسات بپذیرد. هم‌چنین صور معقولات مفارقه و دیگر موجودات شریفه را می‌بیند و این برترین مرتبه‌ای است که انسان می‌تواند با قوه متخیله به آن برسد (فارابی، ۱۹۹۶: ص ۸۷). در نظام فلسفی فارابی معرفت و کمال رابطه تنگاتنگی دارد و هر دو از افاضات عقل فعال نشئت می‌گیرند. عقل فعال است که به معقولات بالقوه انسان صورت فعلیت می‌دهد. رابطه عقل فعال با قوه عاقله انسان همانند رابطه خورشید با چشم است. دیدن با چشم (انسان) صورت می‌گیرد؛ اما نوری که در پرتوی آن امور را می‌توان مشاهده نمود متعلق به خورشید (عقل فعال) است (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۳۵). بر این اساس آن شکافی که در فلسفه سیاسی لیبرالیسم میان شهروند خوب و انسان خوب وجود دارد، در فلسفه سیاسی اسلامی وجود ندارد، بلکه شهروند علاوه بر آنکه شهروند خوبی است باید انسان خوبی نیز باشد.

به این ترتیب در فلسفه سیاسی اسلامی می‌توان چنین ادعا نمود که عمده‌ترین اصل در شهروندی، بنیان‌گذاری اصل فضیلت است. در فلسفه سیاسی اسلامی نظامی از فضیلت‌های سیاسی ترسیم می‌گردد که حاصل جمع نظام‌واره این فضایل، گفتمان فلسفی سعادت‌جویی را تحقق می‌بخشد.

سعادت به‌عنوان هدف غایی که متشکل از فضایل موجود در این نظام فلسفی است در تمام مسائل این فلسفه رسوخ دارد که از جمله این مسائل شهروندی است. بدین ترتیب شهروندی با تبعیت از غایت کلان فلسفه سیاسی، سعادت انسان را هدف و غایت خود قرار می‌دهد.

۳. اصول شهروندی

اصول شهروندی مجموعه‌ای از مؤلفه‌های بنیادین است که دولت و شهروندان متعهد هستند در رفتارهای اجتماعی خود به این اصول ملتزم باشند. مطابق با خاستگاه کلان فلسفه سیاسی، هر فلسفه سیاسی این اصول و مؤلفه‌ها را مفصل‌بندی می‌نماید. لیبرالیسم در مرکز این گفتمان، اصل آزادی را قرار می‌دهد و متناسب با آن دیگر اصول خود چون برابری، مشارکت سیاسی و عدالت را سازمان‌دهی می‌کند. در فلسفه سیاسی کلاسیک، در نظریه افلاطون، عدالت در مرکز این گفتمان قرار می‌گیرد و در فلسفه سیاسی ارسطو، اعتدال این جایگاه را به خود اختصاص داده است.

در فلسفه سیاسی اسلامی به نظر می‌رسد که عدالت در چنین جایگاهی باشد. البته نه بدان دلیل که عدالت در فلسفه یونان و علی‌الخصوص در فلسفه افلاطون چنین بوده است و متفکران اسلامی به تبع آنان چنین اندیشیده‌اند؛ چرا که در این مورد برخلاف فلسفه سیاسی یونان، فارابی محبت را بر عدالت ترجیح می‌دهد و بنیاد تعاون و همکاری را در جامعه اسلامی بر اساس محبت استوار می‌نماید (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۷۰). و نه بدان علت که امروزه در نظریه لیبرالیسم روالزی نیز عدالت در رأس فلسفه سیاسی قرار گرفته است؛ بلکه به این علت که عدالت همواره در دین اسلام جایگاه و اهمیت ویژه‌ای داشته است. در تعالیم دینی و مقدس‌ترین متن الهی یعنی قرآن کریم عدالت چنین جایگاهی دارد (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۵۹). پس از عدالت، آزادی اهمیت بسیار حیاتی دارد و در مراحل بعدتر، برابری و مشارکت سیاسی. اگرچه مؤلفه‌های دیگری نیز در شهروندی بررسی می‌شود؛ مسائلی چون کرامت انسانی، مالکیت، اشتغال و قانون‌مداری. اما به دلیل اهمیت آشکار ۴ اصل عدالت، آزادی، مشارکت و برابری، در این بررسی به این اصول پرداخته می‌شود.

۳/۰. عدالت

در سنت فلسفه سیاسی تاکنون ۳ تعریف از عدالت ارائه شده است که عبارت‌اند از: ۱. قراردادن هر چیزی در جای خودش (العدل وضع کل شیء فی موضعه)؛ برگرفته از بیان امام علی که عدالت هر چیزی را در جایش قرار می‌دهد (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷)؛ ۲. دادن حق به صاحبش (العدل

اعطاء کل ذی حق حقه) که تعریف مشهوری میان فلاسفه و فقها بوده و نیز برگرفته از بیان امام علی (ع) است (نهج البلاغه: خطبه ۲۰۵)؛ ۳. انصاف (العدل الانصاف)؛ که نیز در نهج البلاغه آمده است (نهج البلاغه: حکمت ۲۳۱). هر ۳ تعریف در بیان‌های نزدیک به هم، ریشه در نهج البلاغه دارد و حتی تعریف نخست نیز از آن‌رو مقبول گردید که برگرفته از منابع دینی است؛ هر چند افلاطون نیز عبارت نزدیک به این تعریف را دارد و در فلسفه سیاسی، تعریف نخست به او نسبت داده شده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ص ۹۵۲). برخی از فیلسوفان دو تعریف نخست را در عدالت اجتماعی جمع نموده‌اند و عدالت اجتماعی را دادن حق به صاحب آن و قراردادن هر چیزی در جای آن، دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۱۲، ص ۴۷۸).

به نظر می‌رسد که عدالت در هر ۳ تعریف ارزش منحاز و مستقلی از دیگر ارزش‌ها و مؤلفه‌ها نباشد بلکه نحوه سازمان‌دهی و رفتار با ارزش‌هاست که به وصف عادلانه و غیر عادلانه متصف می‌گردد. از این‌رو عدالت همانند آزادی، برابری، مالکیت و... نیست بلکه کیفیت ظهور و بروز و سازمان‌دهی چنین ارزش‌هایی را مشخص می‌نماید. عدالت شبیه دال مرکزی در یک گفتمان است که در تمام دال‌های شناور یک گفتمان باید حضور داشته باشد بدون آنکه خود وجود مستقل و منحاز از دیگر مؤلفه‌ها داشته باشد. همین ویژگی عدالت سبب شده است که برخی از فلاسفه سیاسی چون افلاطون و راولز بنیان فلسفه سیاسی خود را بر آن استوار نمایند.

از میان ۳ تعریف بیان‌شده، تعریف نخست در اصل به ساختار و سازمان‌دهی توجه دارد و ارتباط آن با حقوق و تعهدات دولت و شهروند ارتباط استلزامی و استنتاجی است؛ به این بیان که برای قراردادن هر چیزی سر جای خودش لازم است حق هر کسی به او داده شود. تعریف سوم ماهیتاً تعریفی اخلاقی است؛ این تعریف از یک‌سو ناظر به رفتار است و از دیگر سو چون ماهیت اخلاقی دارد نمی‌تواند در عرصه سیاست و حقوق، تمام و کمال، به کار گرفته شود. در حقوق و سیاست چون پای قدرت و پشتوانه مادی در میان است نمی‌شود تمام سطوح انصاف را برای شهروندان تکلیف و الزام نمود. به همین دلیل است که راولز در تسری دادن عدالت اخلاقی به حوزه حقوق و سیاست، با سازوکار قرارداد و پرده جهل، ماهیت سیاسی به آن می‌بخشد. البته این بدان معنا نیست که حقوق و تعهدات می‌تواند به نحوی غیر منصفانه در شهروندی سازمان‌دهی گردد؛ بلکه بدین معناست که حقوق و تعهدات شهروندی می‌تواند سطحی از انصاف را تأمین نماید. مناسب‌ترین تعریف در شهروندی، عدالت به معنای دوم است که به طور مطابقی به مقوله حق و حقوق می‌پردازد و در خود سطحی از انصاف را نیز دارد؛ و هم‌چنین با دادن حق هر صاحب حق، چه در محور عمودی (دولت-شهروند) و چه در محور افقی (شهروند-شهروند) می‌توان مطمئن

شد که سطحی از قرارگرفتن هر چیز سر جای خودش نیز صورت گرفته است. ذکر این نکته نیز لازم است که در سنت فلسفه سیاسی اسلامی علی‌الخصوص در فلسفه سیاسی فارابی، عدالت در مرتبه مؤخرتر از محبت قرار دارد. محبت اساس جامعه است. از نظر فارابی محبت ارادی ۳ نوع دارد که در مدینه فاضله هر ۳ نوع آن وجود دارد: محبت به خاطر اشتراک در فضیلت که حسب الفرض فارابی این فضیلت همان رسیدن به سعادت نهایی است که میان همه مشترک است. محبت به خاطر اشتراک در منافع نیز در مدینه فاضله وجود دارد چون شهروندان به همدیگر نفع می‌رسانند. محبت به خاطر لذت نیز وجود دارد چون خود اشتراک در فضیلت و منفعت برای شهروندان لذت‌بخش است. بر این اساس، اجزای شهر آرمانی با محبت با هم ارتباط برقرار می‌نماید و با عدالت و کارگزاران عادل، از شهر محافظت و مراقبت می‌شود (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۷۰). او صرفاً در توزیع خدمات و امکانات اجتماعی، به‌سوی عدالت توزیعی پیش می‌رود؛ از منظر فارابی افزون بر حفاظت از مدینه که بر اساس قواعد مبتنی بر عدالت صورت می‌گیرد (عدالت صیانتی)، امکانات اجتماعی نیز باید مبتنی بر عدالت باشد و عدالت نیز دادن آن مقدار به شخص است که با استحقاق وی مساوی باشد؛ کمتر از آن ظلم به شخص است و بیشتر از آن ظلم به شهر (همان: ص ۷۱).

فارابی اساس جامعه و حقوق و تعهدات را بر بنیاد عدالت قرار نمی‌دهد ولی تعریف منتخب او با تعریف منتخب ما رابطه بسیار نزدیکی دارد. اما اینکه محبت اساس و بنیان حقوق و تعهدات شهروندی باشد، پذیرفته نیست چون محبت یک امر عاطفی است و بیشتر مناسب محیط‌های کوچک و محدود است و نمی‌توان عرصه‌های گسترده‌ای چون حقوق و تعهدات شهروندی را بر آن بنا کرد. البته می‌توان محبت شهروندان به هم و نیز محبت دوسویه دولت و مردم را به‌عنوان اخلاق شهروندی پذیرفت.

۱/۳. آزادی

آزادی در فلسفه سیاسی غرب معاصر، به دلیل مسلط‌شدن لیبرالیسم سیاسی جایگاه تعیین‌کننده‌ای دارد. در این فلسفه سیاسی، آزادی بنیان و خاستگاه تمام ارزش‌های شهروندی است. موقعیت آزادی در حقوق شهروندی در لیبرالیسم، همانند موقعیت عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون است. حتی در نظریه عدالت به‌مثابه انصاف، آزادی پیش از «قرارداد اجتماعی عدالت‌محور»، وجود دارد. دلیل این همه توجه به آزادی، در مبنا و هدف شهروندی از منظر این فلسفه نهفته است. لیبرالیسم مفروض می‌گیرد که ارزش جامع و جهان‌شمولی وجود ندارد. سعادت امر شخصی است پس

شهروندان باید پیش از هر چیز آزاد باشند تا بتوانند هر چه را خود به عنوان سعادت و خوشبختی تشخیص می‌دهند، برآورده سازند.

در فلسفه سیاسی اسلامی چون بنیان شهروندی بر ارزش‌های واقعی قرار دارد و سعادت شهروندی هدف و غایت شهروندی است، آزادی، خودبه‌خود تابع این دو اصل می‌گردد. بر این اساس، آزادی نمی‌تواند مخالف با ارزش‌های واقعی و اساسی شهروندی باشد و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند سعادت شهروندی و جامعه را خدشه‌دار سازد. هرگونه تجویز و تفسیر از آزادی که به این دو اصل آسیب رساند، نقض غرض خواهد بود.

آزادی در سنت فلسفه سیاسی اسلامی بیشتر ماهیت باطنی و معنوی داشته است. برای فارابی عنصر انتخاب و گزینش مهم‌ترین فصل آزادی است. این انتخاب و گزینش انسان‌هاست که نوع مدینه را مشخص می‌نماید. بسته به خواست و اراده‌ی یک فرد است که می‌توان شهروندی او را معرفی نمود. اینکه شخص در چه مدینه‌ای قرار می‌گیرد و شهروندی چه شهری است، وابسته به خواست اوست. مدینه فاضله صرفاً برای آن دسته از انسان‌ها آماده شده است که حقیقت را می‌خواهند و راه رسیدن به آن را می‌دانند. چنین افرادی باید از فضایل انسانی بهره‌مند باشند. اگر افراد را با انجام نیک و بد به این ۳ دسته تقسیم کنیم: ۱. کسانی که کار نیک انجام می‌دهند و از انجام آن لذت می‌برند (فاضل)؛ ۲. کسانی که علی‌رغم میل باطنی تلاش می‌کنند خوب باشند و کار نیک انجام دهند (ضابط لافسه)؛ ۳. کسانی که این دو ویژگی را نداشته باشند؛ پس در مدینه فاضله فارابی صرفاً دو دسته نخست شهروند هستند نه سومی (همان: ص ۳۵).

از دیگر ممیزات آزادی در فلسفه سیاسی اسلامی، ماهیت اخلاقی آن است. یک شهروند آزاد پیش از همه، از تسلط تمایلات غریزی خود آزاد است. به تعبیر دیگر میان آزادی واقعی و آزادی ظاهری تفاوت وجود دارد و آزادی به معنای واقعی، نگه‌داشتن نفس از رذایل و متحمل شدن مشکلات در راه رسیدن به سعادت است که در رهیافت فلسفه سیاسی اسلامی به‌عنوان آزادی واقعی مورد توجه است؛ و این از دیگر موارد پیوند اخلاق و شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی است.

۲/۳. برابری

برابری در فلسفه سیاسی اسلامی باید در دو محور بررسی شود: ۱. از منظر حقوق اجتماعی؛ ۲. از منظر چینش سلسله‌مراتب نظام اجتماعی.

از منظر حقوق اجتماعی، هیچ‌گونه تمایزی میان شهروندان وجود ندارد همه شهروندان جامعه اسلامی به‌طور برابر از حقوق برخوردار هستند. بهره‌مندی از خدمات اجتماعی، مشارکت سیاسی،

داشتن فرصت‌های برابر در اشتغال و تحصیل از جمله این گونه حقوق است که شهروندان جامعه اسلامی در آن برابر هستند (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۲۵، ص ۲۵۵).

اما چنین سلسله‌مراتب نظام سیاسی و اجتماعی، برآمده از نابرابری‌های موجود و بالفعل در کمالات انسانی است. در این نگاه، فلسفه اسلامی نگاه نخبه‌گرایانه دارد و کسانی که بالفعل، فضیلت و کمال دارند بر دیگر افراد ترجیح داده می‌شوند. معمولاً امروزه در عرصه سیاست چنین گفته می‌شود که ساختارها باید کامل و فضیلت‌محور تعریف گردند تا نیازی نباشد که به ویژگی‌های فردی شهروند توجه صورت گیرد و در چنین ساختاری هر کسی وارد شود مجبور است خود را با آن وفق دهد. اما در فلسفه سیاسی اسلامی چنین فکری مقبول نیست. ضرورت دارد که هم فرد و هم ساختار به نحو کمال‌گرایانه و فضیلت‌مندانه سازمان‌دهی شود. تجربه تاریخی نیز گواهی می‌دهد که ایده‌انکای صرف بر صلاح ساختارها نیز توفیق‌چندانی نداشته است. اگر افراد، صلاحیت و فضیلت‌های متوقع فردی نداشته باشند، می‌توانند به گونه‌های مختلف، ساختارهای سیاسی و اجتماعی را نادیده بگیرند و آن‌ها را به گونه‌ای سازمان‌دهی و جهت‌دهی کنند که نفع متوقع فردی از آن بیرون آید. در اینجاست که برابری، رویکردی متفاوت از برابری در رویکرد لیبرال به خود می‌گیرد و می‌توان گفت در چنین سلسله‌مراتب سیاسی و اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی، شهروند درجه‌بندی می‌گردد.

مساوات این است که امکانات مساوی برای همه افراد فراهم شود، میدان برای همه به‌طور مساوی باز باشد، زمینه برای همه به نحو یکسان فراهم باشد، تا اگر کسی همت داشته باشد در هر کجا و در هر طبقه‌ای که هست بتواند در پرتوی لیاقت و استعداد و بروز فعالیت به کمال لایق خود برسد. اگر کسی خود کوتاهی نمود نتیجه‌اش را می‌بیند (همان، ص ۲۵۴). جامعه در همه شئون و امکانات اجتماعی، همانند میدان مسابقه است که شهروندان امکانات و شرایط مساوی دارند اما شئون و مواهب اجتماعی به افرادی تعلق بگیرد که در مسابقه‌های اجتماعی لیاقت و شایستگی بهتری از خود نشان داده‌اند (همان: ص ۲۴۹). حال در این مسابقه آنچه قرار است معیار و ملاک باشد اصل فضیلت، و برخورداری شهروند از این کمال است. به هر میزان که شهروند، بالفعل و اوجد کمال و فضیلت باشد مستحق برخورداری از موقعیت‌های سیاسی و اداری است (همان: ص ۲۵۰).

بر این اساس کسانی که طبایع بالاتر و تربیت بهتری دارند بر دیگرانی که در طبیعت فردی و تربیتی نقصان دارند، برتری دارند و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد تا می‌رسد به رئیس اول که علوم و معارف به گونه‌ای برایش حاصل شده است که دیگر به ارشاد و نظر دیگر انسان‌ها احتیاجی

ندارد؛ از قوت بیان و ادراک فوق‌العاده نیز برخوردار است و در همه جهت بر همه برتری دارد؛ و به حق می‌شود گفت او انسانی است که به وی وحی می‌شود (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۷-۷۹).

این تبیین از برابری، با عدالت ارتباط نزدیکی دارد و می‌شود گفت که در نظام شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی، برابری عادلانه برقرار است. به این ترتیب چینش سلسله‌مراتب سیاسی اجتماعی به گونه‌ای صورت می‌گیرد که هر چیزی در جای خود قرار گیرد و هر عضوی کار مخصوص به خود را انجام دهد طوری که کل جامعه همانند یک پیکر و یک شیء واحد عمل نماید. به طور سنتی در فلسفه سیاسی کلاسیک، ترتیب و نظم‌دهی چنین سلسله‌مراتب سیاسی- اجتماعی‌ای را از وظایف و اختیارات رئیس‌مدینه دانسته‌اند (فارابی، ۱۹۹۱: ص ۶۵)؛ اما می‌شود گفت در جوامع پیچیده امروز لازم است چنین فرایندی قانونمند و نهادمند گردد که شهروندان از ابتدا بدانند که برای رسیدن به موقعیت‌های سیاسی و اداری جامعه اسلامی باید چه میزان از ویژگی‌های شخصی را داشته باشند. حقوق و تعهدات شهروندی دست کم می‌تواند حداقل‌های این ویژگی‌های شخصی و تخصصی را مدون نماید. آنچه مشخص است این است که ترتیب چنین سلسله‌مراتب، ارتباط وثیقی با شخصیت انسانی شهروند دارد نه آنکه جایگاه طبقاتی و وضعیتی شغلی او، مدنظر قرار گیرد.

۳/۴. مشارکت سیاسی

فارابی به عنوان مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی به نظام دموکراتیک علاقه‌ای ندارد و در واقع دموکراسی را نوعی از نظام‌های منحرف سیاسی می‌داند. نظامی که در آن صرفاً به آزادی توجه می‌شود. مدینه‌الاحرار فارابی همان نظام دموکراتیک است؛ این نظام سیاسی مبتنی بر لذت است و برابری در آن وجود دارد. به ظاهر بسیار جذاب و دلکش است اما چون هدف اصلی از زندگی انسانی را نمی‌داند از مُدُن جاهله است. اما در میان مُدُن جاهله، دموکراسی کامل‌ترین آن‌هاست (فارابی، ۱۹۹۶: فصل ۲۹). همانند افلاطون که می‌گفت میان انواع بد حکومت، دموکراسی خوب‌ترین آن‌هاست. اما فارابی پیش‌بینی می‌کند که در اثر گذشت روزگار، به این نوع حکومت اقبال بیشتری خواهد شد (همان).

فارابی در مشارکت سیاسی صرفاً به مقوله مشارکت در سیاست توجه ندارد بلکه در چارچوب وسیع‌تری، به تعاون و همکاری اجتماعی در مدینه فاضله توجه دارد که مشارکت سیاسی نیز بخشی از آن است. از منظر فارابی مدینه فاضله به خاطر دنبال کردن هدف و غایت و دانستن راه و رسم رسیدن به آن، مدینه فاضله است. سایر خیرات اجتماعی اصالت ندارند بلکه مقدمه و زمینه‌ساز این

هدف نهایی هستند و بر همگان لازم است که در این گونه امور با هم تعاون و همکاری داشته باشند. توصیه رادیکال فارابی این است که مردمان فاضل باید در مدینه فاضله زندگی کنند و نمی توانند شهروند دیگر مدینه‌ها باشند (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۹۵)؛ حتی در صورتی که در جامعه دو نوع از شهروندان وجود داشته باشد. به طور نمونه بر شهروند حقیقت‌گرا در مدینه جاهله لازم است که از این مدینه به مدینه آرمانی خود مهاجرت نماید (فارابی، ۱۹۹۱: ص ۵۴). اما فارابی در گزینش فعالان و کارگزاران سیاسی هیچ‌گونه توجهی به مشارکت عمومی ندارد؛ ترتب و تقدم شهروندان را در فرمانروایی و خدمت‌گزاری، مرتبط با فطرت و آدابی می‌داند که شهروندان فراگرفته‌اند. بهترین راه تشخیص وجود چنین آداب و فطرتی آن است که این ترتیب به تدبیر رئیس اول مدینه واگذار گردد. به این ترتیب رئیس مدینه است که جایگاه هر شخصی را مشخص می‌نماید؛ کسی در مقام فرمانروایی و کسی را در مقام فرمان‌برداری قرار می‌دهد؛ و سلسله‌مراتب شهروندی این گونه صورت‌بندی می‌شود (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۲). به این ترتیب برای فارابی کیفیت مشارکت سیاسی، مطلوب بودن و نبودن مشارکت سیاسی را تعیین می‌نماید. این مشارکت سیاسی مطلوب، زمانی با اطمینان و به طور صحیح شکل می‌گیرد که مطابق با نظارت رئیس مدینه صورت گرفته باشد.

تجربه تاریخی نشان داده است که نادیده گرفتن مشارکت در سیاست به همان اندازه خطرناک است که گسترده نمودن مشارکت در همه حیطه‌ها. باید وضعیت معتدل و میانه‌ای را در نظر گرفت. جامعه سیاسی پیش از هر چیز، جامعه‌ای است که برای خدمت‌رسانی و فراهم نمودن زمینه‌های سعادت شهروندان به وجود آمده است و نمی‌تواند بدون مشارکت آنان چنین هدفی را تأمین نماید. از دیگر سو جامعه اسلامی جامعه لیبرالیستی نیست که هدف در آن به حداکثر رساندن رضایت شهروند باشد. بر این اساس جمع میان این دو، زمانی صورت می‌پذیرد که نظام و ساختارهای فرهنگی سیاست با معیارهای سعادت‌مندانانه (ارزش‌های دینی) سازمان‌دهی شود و مشارکت شهروندان درون چنین ساختار و تشکیلاتی به سمت وسوی سعادت که خیر دو جهان شهروند است جهت‌دهی گردد؛ نه آنکه با واژه از تأثیر سوء مشارکت بر فضیلت، کل صورت مسئله مشارکت نادیده گرفته شود.

۴. غایت شهروندی

ارسطو غایت زندگی اجتماعی را به زیستن می‌دانست (ارسطو، ۱۳۹۰: ص ۵). در نظریه لیبرالیسم غایت شهروندی رضایت شهروندان بیان می‌شود. در فلسفه سیاسی اسلامی غایت شهروندی سعادت است. شهروندی و غایت آن در فلسفه سیاسی اسلامی متأثر از نگاه خاص این فلسفه

به انسان و جهان است. از نظر فلسفه سیاسی اسلامی، انسان موجودی تک‌ساحتی نیست که با مبنای قرارداد بعد مادی وی، حقوق و تعهداتی برایش در نظر گرفت. انسان موجودی است مرکب از روح و بدن و هرگونه تجویز و الزام باید به هر دو بعد انسان توجه داشته باشد. مؤلفه بنیادین دیگر، نگاه خاص این فلسفه سیاسی به نظام خلقت است؛ در این نگاه جهان مادی تمام نظام خلقت و پایان آن نیست بلکه زیست این جهانی انسان، مقدمه‌ای برای زندگی دیگر وی که حیات جاودان اوست، در نظر گرفته می‌شود. بر اساس انسان‌شناسی و جهان‌شناسی خاص در فلسفه سیاسی اسلام است که غایت شهروندی، سعادت انسان به‌شمار می‌رود. در تشخیص سعادت واقعی، علم به حقیقت، ارزش و موقعیت یگانه‌ای دارد. بر این اساس شهروندی می‌کوشد با ابتدای به حقیقت و ارزش‌های واقعی که برون‌داد آن فضیلت انسانی است، زمینه‌های وصول به سعادت انسان را فراهم نماید.

علم به حقیقت و عمل کردن به آن فضیلت است و این‌گونه جامعه در فلسفه سیاسی اسلامی به‌عنوان مدینه فاضله یاد می‌شود. مدینه همان نظام شهروندی است و صفت فاضله به مهم‌ترین فصل و ممیزه این شهروندی اشاره دارد. از نظر فارابی دانستن حقیقت و به آن ملتزم شدن، این اجتماع را شایسته‌اتصاف به وصف فاضله می‌نماید (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۹). بر این اساس مدینه فاضله، شهری است برای ترویج سعادت از طریق ترویج فضیلت. فضیلت نیز دو گونه است: فضیلت عقلانی و فضیلت اخلاقی (گالستون، ۱۳۸۶: ص ۳۸۲). با چنین نظمی است که فارابی شهروند فاضل را به‌سوی هدف و غایت شهروندی سوق می‌دهد و این هدف عبارت است از سعادت.

سعادت در نگاه فارابی همان کمال انسانی است که متشکل از حکمت نظری و عملی است (همان: ص ۱۲۲). از منظر فارابی سعادت، خیر مطلق است و با قوه عاقله انسان درک می‌گردد و این زمانی حاصل می‌شود که انسان با قوه عاقله خود مبادی و معارف القا شده توسط عقل فعال (وحی) را به کار گیرد (فارابی، ۱۳۶۶: ص ۷۳). البته همه انسان‌ها توانایی چنین دریافتی را از عقل فعال ندارند. صرفاً آن دسته از افرادی که فطرت سالم و پاکیزه دارند این شایستگی را دارند (همان: ص ۷۵). از آنجایی که سعادت، غایت نهایی برای همه انسان‌هاست و از سوی دیگر همه، توانایی درک معقولات القا شده از عقل فعال را ندارند، نیازمندی انسان‌ها به معلم و مرشد آشکار می‌گردد (همان: ص ۷۸).

به این ترتیب فارابی میان حکمت و شریعت پیوند برقرار می‌کند و با اثبات بنیان‌های کلان ارزش‌های انسانی با حکمت و اثبات نیازمندی جامعه به تعلیمات دینی، احکام و دستورات اجتماعی را به مرجعیت دینی می‌سپارد. این تبیین فارابی در حقیقت از نوعی معرفت‌شناسی

خاص او پیروی می‌کند. فارابی به دلیل مبهم‌بودن قوانین طبیعی، احکام مربوط به جامعه را به طبیعت وانمی‌گذارد؛ چنانکه همانند لیبرال‌ها و شکاکان منکر ارزش‌های واقعی و انسانی نیست؛ بلکه می‌خواهد از طریق برقراری ارتباط میان حکمت و شریعت منابع معرفتی فلسفه سیاسی را گسترش دهد و با کمک شریعت، دسترسی شهروندان به ارزش‌های واقعی را فراهم نماید. شاید از همین روست که نتیجه می‌گیرد که سیاست در مدینه فاضله هیچ‌گونه سنخیتی با سیاست‌های به‌کارگرفته‌شده در مدن جاهلی ندارد و صرفاً اشتراک اسمی دارد (فارابی، ۱۹۹۳: ص ۹۲).

جدا از تبیین فارابی، در فلسفه اسلامی تبیین‌های دیگری نیز از وصول به سعادت انجام شده است؛ یکی از این راه‌ها تمسک به حاکمیت الهی است. از این نظر انسان‌ها جزئی از نظام آفرینش هستند و تأثیر و تأثراتی میان جهان و انسان وجود دارد؛ از سوی دیگر کش اجتماعی انسان‌ها نیز در جامعه تأثیر و تأثراتی به وجود می‌آورد. بر این اساس سعادت با ایجاد قوانین انسانی نمی‌تواند تأمین شود و لازم است که قانون از منبعی تجویز گردد که عالم به همه این تأثیر و تأثرات است و متناسب با آن مقرراتی وضع نماید. تنها خداوند که آفریدگار انسان و جهان است قادر است میان انسان‌ها و انسان و جهان نظم مطلوب برقرار نماید و این نظم الهی است که به بهترین وجه سعادت انسان را تأمین می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۵۳).

برخی دیگر از فیلسوفان اسلامی از طریق توسل به فطرت می‌خواهند وصول به سعادت را فراهم نمایند. از این نظر فطرت عبارت است از قوای تشخیص و درک فطری انسان که در سرشت انسان با او همراه است و می‌تواند انسان را در وصول به سعادت کمک نماید. عمده‌ترین ویژگی ارزش‌های فطری این است که همه انسان‌ها به چنین ارزش‌هایی گرایش فطری دارند و اگر این ارزش‌ها روزی در جامعه نباشد تمام معادلات اجتماعی و نظم جامعه به هم می‌ریزد. به‌عنوان نمونه عدالت در جایگاهی قرار دارد که همه انسان‌ها خواهان آن هستند؛ حتی اگر جماعتی از راهزنان، مال دزدی را میان خود تقسیم کنند به اصل عدالت تکیه می‌نمایند (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۴۶۷).

البته میان این ۳ راه هیچ‌گونه تضاد و تخالفی نیز وجود ندارد؛ دین نیز بر اساس اصل فطرت انسانی نازل شده است و میان ارزش‌های دینی و فطرت هماهنگی برقرار است. بر این اساس حکمت، شریعت و فطرت با هم به انسان در رسیدن به سعادت کمک می‌نمایند.

نکته دیگر اینکه در فلسفه سیاسی اسلامی (چنان‌که در بالا بیان شد) سعادت عبارت است از خیر مطلق؛ که می‌تواند شامل خیر مادی و خیر معنوی گردد. تمرکز نمودن بر یک طرف و به‌حاشیه‌راندن یکی دیگر خیر مطلق نیست بلکه از جمع آن دو است که خیر مطلق به وجود می‌آید. این تبیین در حوزه شهروندی استلزامات و پیامدهایی دارد.

ابتدا، تربیت‌گرایی محیط اجتماعی یکی از این پیامدهاست. تربیت‌گرایی به این معناست که شهروندی، در نظام سیاسی اسلامی، محیطی تربیتی است و همانند شهروندی لیبرال، اصل بی‌طرفی نمی‌تواند در آن تعیین‌کننده باشد.

از دیگر پیامدهای چنین نگاهی، توجه به رفاه شهروندان است. رفاه به‌عنوان بخشی از خیر این جهانی که در بسیاری از مواقع می‌تواند زمینه‌های خیر آن جهانی را نیز فراهم نماید، باید در شهروندی مطلوب، مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این دو، تمام اصول و ارزش‌های شهروندی باید به‌گونه‌ای بازسازی گردد که ریشه در حقایق و واقعیت‌های نفس‌الامری داشته باشد و تأمین‌کننده سعادت انسانی باشد یا حداقل به سعادت انسانی زیانی نرساند.

نتیجه‌گیری

شهروندی، عضویت فرد در جامعه‌ای سیاسی است که در پرتوی آن فرد و جامعه به‌طور رسمی حقوق و تعهداتی دارند. در سنت فلسفه اسلامی، ابونصر فارابی نخستین بررسی‌ها در این خصوص را به انجام رسانده است. شهروندی، در فلسفه سیاسی اسلامی به مسائل نژادی، جنسیتی و اقلیمی متعلق نیست، بلکه محیطی است برای همه کسانی که جویای حقیقت و سعادت هستند. شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی بر بنیان حقیقت استوار است. بنیادهای معرفتی حقایق سیاسی را قوه عاقله انسان درک می‌کند و شریعت در تفصیل آن می‌تواند به فلسفه سیاسی کمک نماید. نخستین اصل بنیادین حقوق و تعهدات متقابل شهروند و جامعه سیاسی، عدالت است که ناظر بر تمام اصول و مؤلفه‌های شهروندی است. آزادی در فلسفه سیاسی اسلامی ماهیت معنوی و تربیتی دارد. حدود آزادی مثبت و منفی در این فلسفه با فضیلت و سعادت مشخص می‌گردد و بر این اساس جامعه امکانات خود را برای بهره‌مندشدن شهروند از فضیلت و رسیدنش به سعادت در اختیار او قرار می‌دهد و از هر آنچه به فضیلت و سعادت وی آسیب برساند، جلوگیری می‌کند. برابری، در فلسفه سیاسی اسلامی با عدالت پیوند نزدیکی دارد و برابری عادلانه، مطلوب شهروندی در فلسفه سیاسی اسلامی است. مشارکت در چارچوب کلان و مشخص شده در نظام سیاسی مطلوب، پذیرفته شده است و کیفیت مشارکت است که نشان‌دهنده مطلوب بودن و نبودن آن است. در فلسفه سیاسی اسلامی، جامعه، محیط تربیتی است که می‌کوشد با فضیلت‌مند نمودن شهروندان، سعادت آنان را تأمین نماید. مدینه فاضله به‌عنوان یک نظم سیاسی، مدلی از شهروندی است که حقوق و تعهدات متقابل فرد و جامعه در آن، ریشه در حقایق نفس‌الامری دارد و هدف از آن رساندن شهروندان به خیر دو جهان است.

منابع

۱. نهج البلاغه. ۱۳۸۵. ترجمه محمد دشتی. قم. امیرالمؤمنین.
۲. ارسطاطالینس. ۱۳۶۸. اخلاق نیکوماخوس. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران. دانشگاه تهران.
۳. ارسطو. ۱۳۹۰. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ هفتم.
۴. استیونسون، نیک. ۱۳۹۲. شهروندی فرهنگی. ترجمه افشین خاکباز. تهران. اداره کل مطالعات اجتماعی و فرهنگی شهرداری تهران.
۵. اشتراوس، لئو. ۱۳۷۳. حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. تهران. آگه.
۶. افلاطون. ۱۳۸۰. جمهوری، دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران. خوارزمی. چاپ سوم.
۷. براتعلی پور، مهدی. ۱۳۸۳. شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا. تهران. مؤسسه مطالعات ملی.
۸. برلین، آیزایا. ۱۳۸۶. آزادی و خیانت به آزادی. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران. نشر ماهی.
۹. تیندر، گلن. ۱۳۷۴. تفکر سیاسی. ترجمه محمود صدری. تهران. علمی و فرهنگی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸. ولایت فقیه و ولایت فقاها و عدالت. قم. اسراء.
۱۱. دیویدراس، ویلیام. ۱۳۷۷. ارسطو. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران. فکر روز.
۱۲. ساندل، مایکل. ۱۳۷۴. لیبرالیسم و منتقدان آن. ترجمه احمد تدین. تهران. علمی و فرهنگی.
۱۳. طباطبایی، جواد. ۱۳۷۳. زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران. کویر.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۶. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمدباقر موسوی. قم. اسلامی.
۱۵. فارابی، ابونصر. ۱۹۹۱. الملله. تحقیق محسن مهدی، بیروت. دارالمشرق. چاپ دوم.
۱۶. _____ ۱۹۹۳. فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت. دارالمشرق. چاپ دوم.
۱۷. _____ ۱۹۹۶. آراء اهل المدینه الفاضله. بیروت. دارالمشرق. چاپ هفتم.
۱۸. _____ ۱۳۶۴. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه و تحشیه جعفر سجادی. تهران. طهوری.
۱۹. _____ ۱۳۶۶. السیاسه المدنیه. تحقیق فوزی متری نجار. تهران. نشر الزهراء.
۲۰. فالکس، کیث. ۱۳۸۱. شهروندی. ترجمه محمدتقی دلفروز. تهران. کویر.
۲۱. کاستلز، استفان؛ دیویدسون، آلیستر. ۱۳۸۲. مهاجرت و شهروندی. ترجمه فرامرز تقی‌لو. تهران. پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۲. کلوکسو، جورج. ۱۳۸۹. تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران. نشر نی.
۲۳. گالستون، میریام. ۱۳۸۶. سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی. ترجمه حاتم قادری. تهران. بقعه.
۲۴. مصباح، محمدتقی. ۱۳۷۷. حقوق و سیاست در قرآن. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۸. فطرت. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۳. تهران. صدرا. چاپ دوم.
۲۶. _____ ۱۳۸۷. تفاوت‌های بیجا و تفاوت‌های بیجا. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۲۵. تهران. صدرا. چاپ دوم.
۲۷. _____ ۱۳۸۷. عدل الهی. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۱. تهران. صدرا. چاپ دوم.

28. Benjamin Heater, Derek. 2004. A Brief History of Citizenship. New York. New York University Press.
29. Collins, Susan D. 2006. Aristotle and the Rediscovery of Citizenship. New York. Cambridge University Press.
30. Galston, William. 1991. Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State. New York. Cambridge University Press.
31. Hayek, Friderich. 1998. Law, Legislation and Liberty. London. Routledge.
32. Hoy, Terry. 2000. Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume,

Dewey. London. Praeger.

33. Roger, Huard. 2007. Plato's Political Philosophy — The Cave. New York. Algora Publishing.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی