

## **A Critical Assessment of Civil Disobedience in the View of Ancient Greek and Enlightenment Philosophers**

**Alireza Alebouyeh**

*Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran*

*a.alebouyeh@isca.ac.ir*

**Abolfazl Samanloo**

*Researcher of moral philosophy (corresponding author)*

*as.amir93@yahoo.com.*

Even if we take Sophocles's writing about civil disobedience to be philosophically irrelevant, we cannot close our eyes to Socrates and his philosophical view of such disobedience. When he was wrongly sentenced to death by the Athenian government, he refused to listen to his friends, disobey the issued ruling, and escape from the prison, because he considered civil disobedience as contrary to virtues and social conventions. The view was, however, adamantly opposed by people who believed that laws are sometimes so unjust that it is necessary to resist them with civil disobedience as the last possible way. Given the two views about civil disobedience, the fundamental question is which act is admirable towards unjust laws: should we keep obeying unjust laws in any possible ways, or can we object to them and force the government to acquiesce to reforms? In this paper, we seek to answer this question by criticizing and considering arguments from Ancient Greece and the Enlightenment period, and then uncover their internal contradictions.

### **Keywords**

Civil disobedience, social convention, unjust laws, original position, social justice.



## بررسی انتقادی نافرمانی مدنی از منظر برخی فیلسوفان یونان باستان و عصر روشنگری

\* علیرضا آل بویه

\*\* ابوالفضل سامانلو

### چکیده

اگر نوشتار سوفوکلس در خصوص نافرمانی مدنی را در جرگه مباحث فلسفی ندانیم و از آن بگذریم، از سقراط و نگاه ویژه فلسفی او در این باب نمی توان گذشت. او که از سوی حکومت آتن به ناحق به اعدام محکوم شده بود، حاضر نشد به پیشنهاد دوستانش عمل کند و با نافرمانی مدنی نسبت به حکم صادرشده، از زندان بگریزد؛ زیرا نافرمانی مدنی را امری خلاف فضیلت و قرارداد اجتماعی تلقی می کرد. ولی این دیدگاه مخالفانی سرسخت پیدا کرد که معتقد بودند گاهی قوانین چنان ظالمانه می شوند که نافرمانی مدنی در برابر آن لازم و آخرین راهکار ممکن است. با توجه به این دو دیدگاه درباره نافرمانی مدنی، پرسش اساسی این است که کدام رفتار در برابر حکم ظالمانه پسندیده است؟ آیا در برابر قانون ظالمانه به هر شکل ممکن باید سرفروود آورد یا می توان با اعتراض نسبت به آن، حکومت را مجبور به اصلاحات کرد؟ در این مقاله می کوشیم با نقد و بررسی استدلال های متفکران دوره یونان باستان و عصر روشنگری به پرسش های مطرح پاسخ دهیم و تناقضات درونی آنها را آشکار و پاسخ نهایی را مشخص سازیم.

### کلیدواژه ها

نافرمانی مدنی، قرارداد اجتماعی، قوانین ظالمانه، وضع آغازین، عدالت اجتماعی.

## مقدمه

شاید نخستین نوشتاری که بتوان درباره نافرمانی مدنی یافت، نمایشنامه آنتیگونه اثر سوفوکلس، نمایشنامه‌نویس یونانی سده پنجم پیش از میلاد باشد که در قالب ادبیات داستانی نافرمانی آنتیگونه از فرمان ظالمانه کرئز، پادشاه تب، مبنی بر دفن نشدن پولونیکس خیانتکار به تصویر کشیده شد (سوفوکلس، ۱۳۵۲: ص ۲۴۸). نافرمانی مدنی که در این نمایشنامه تراژیک با نافرمانی آنتیگونه، خواهر پولونیکس، آغاز شد با مرگ وی پایان یافت (همان: ص ۲۳۹-۳۰۱)، ولی بعدها در گفتگوهای سقراطی رنگ و بوی تازه‌ای به خود گرفت. سقراط که در محاکمه معروفی به جرم فاسد کردن عقاید دینی جوانان و بی‌اعتقادی به خدایان آتن به مرگ محکوم شد، برخلاف آنتیگونه حکم ظالمانه را بدون مقاومت پذیرفت و به زندان رفت. برخی از دوستان سقراط این حکم را برنفتند و نقشه کشیدند تا او را از زندان فراری دهند (راسل، ۱۳۴۰: ص ۷۸)، ولی او که جزو اولین مخالفان نافرمانی مدنی است، با نگاه خاص خود به فلسفه و توجه ویژه به زندگی همراه با فضیلت از این کار ابا کرد و در جواب شاگردانش گفت به موجب قانون محکوم گشته و برای گریز از مجازات خطاست که دست به کاری خلاف قانون بزند (همان: ص ۱۱۵). از این سخنان سقراط برمی‌آید که او نافرمانی مدنی را پایمال کردن قانون می‌داند که باعث نابودی فضیلت می‌شود و اگر مردم حکمی خاص را ظالمانه می‌دانند، باید تصمیم‌های محاکم را گردن نهند.

در برابر نگاه سقراطی به نافرمانی مدنی و به‌طور کلی موافقان قرارداد اجتماعی یا همان فرمان‌برداری از حکومت که پیروی از قانون را به هر قیمتی موجه و مقدم بر نقض آن می‌شمارند، اندیشمندانی همچون ثورو در مقاله: «نافرمانی مدنی» و لوتر کینگ در «نامه‌ای از زندان بیرمنگام» کوشیدند نشان دهند در مقاطعی خاص که قانونی بر خلاف وجدان، برابری و عدالت وضع شده و اخلاق و حقوق بشر را زیرپا می‌گذارد، هرگز نباید به آن تن داد.

حال که در برابر قوانین ظالمانه رفتاری دوگانه مشاهده می‌شود، پرسش اصلی آن





است که در برابر این قوانین چه رفتاری (پذیرش یا اعتراض) بایسته و شایسته است؟ آیا می‌توان در برابر قوانین ظالمانه به هر شکل ممکن اعتراض کرد و نسبت به آن نافرمان بود؟ آیا اختلاف نظرها در خصوص جایز بودن یا نبودن نافرمانی مدنی از یک خاستگاه نشئت می‌گیرند یا ریشه‌ای جداگانه دارند؟ آیا با وجود این اختلاف نظرها مردم می‌توانند حکومتی را که قانونی بر خلاف عدالت و مصلحت مردم وضع کرده است به اصلاحات مجبور کنند؟ در این مقاله با بررسی مشهورترین اقوال نافرمانی مدنی در دوره یادشده می‌کوشیم پاسخی شایسته به پرسش‌های مطرح شده داده شود.

## ۱. گونه‌های مختلف اعتراض‌های اجتماعی

معمولاً هر نوع اقدامی که علیه حکومت‌های قانونی صورت می‌پذیرد، نافرمانی مدنی تلقی می‌شود؛ یعنی در معنای عام، تمام اقدام‌هایی که علیه دولت‌ها به وقوع می‌پیوندد اعتراض اجتماعی‌اند و از آن با عنوان «نافرمانی مدنی» یاد می‌شود؛ ولی نافرمانی مدنی به معنای خاص که مورد نظر ما است، با اعتراض اجتماعی مترادف نیست، بلکه یکی از گونه‌های آن است که در پی تغییر برخی قوانین ظالمانه است. هدف از بیان گونه‌های مختلف اعتراض‌های اجتماعی این است که وجوه تمایز آنها با یکدیگر مشخص شود تا هم قیدهای مورد نظر در نافرمانی مدنی به دست آید، هم انواع متنوع اعتراض اجتماعی از دایره تعریف نافرمانی مدنی خارج شود.

ساده‌ترین تعریفی که از اعتراض اجتماعی می‌توان ارائه کرد این است که اعتراض اجتماعی شکلی از رفتار اجتماعی است که به واسطه آن، انسان‌ها به دلیل تبعیض و ظلم برای رفاه و بهبودی اوضاع اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خود یا دیگران در جامعه اعتراض و نارضایتی‌شان از وضع موجود را در قالب عملی گروهی یا فردی در برابر قانون ابراز کنند. این نارضایتی می‌تواند به شکل‌های گوناگونی (از اعتصاب‌های شخصی گرفته تا تظاهرات خشن خیابانی) در جامعه بروز یابد (جوادی، ۱۳۹۴: ص ۷۳۵). ولی آشکال گوناگون اعتراض‌های اجتماعی مصداق بارز نافرمانی مدنی تلقی نمی‌شوند؛ چون هدف نافرمانی مدنی تغییر برخی قوانین ظالمانه است که با هرگونه اقدامی

دست یافتنی نیست؛ بنابراین امر مهم دستیابی به قیدهایی است که نافرمانی مدنی را از دیگر گونه‌های اعتراض‌های اجتماعی متمایز سازد تا در عین دستیابی به عدالت اجتماعی، آسیبی به جامعه وارد نشود؛ از این رو در ادامه با پرداختن به ویژگی‌های اشکال گوناگون اعتراض‌های اجتماعی به این قیود دست خواهیم یافت.

### ۱-۱. اعتراض‌های زبانی و غیرفعال

اعتراض‌های زبانی نوعی اعتراض اجتماعی‌اند که با انگیزه‌هایی همچون ناراحتی، امید به دستیابی به مزایای شخصی، تبعیض و بی‌عدالتی، احساس بی‌نظمی یا تلاش برای جلوگیری از پیامدهای منفی برای افراد نزدیک و عزیزانمان، به‌طور فردی و در حد زبانی در فرد شکل می‌گیرد و خود را در اجتماع نشان می‌دهد؛ ولی این نوع اعتراض به دلیل غیرفعال بودنش (بدون اقدام عملی همچون عدم پرداخت مالیات و ...)، هیچ‌گاه شکل اجتماعی به خود نمی‌گیرد و قدرت تغییر در ساختارهای غلط اجتماعی را ندارد؛ زیرا اساساً اراده‌ای برای تغییر ندارد و در حد اعتراض زبانی باقی می‌ماند. البته باید توجه داشت، حتی اگر مقاومت منفعل به تغییر یا حذف شکل خاصی از شرّ در فضای اجتماعی منجر نشود، چه‌بسا پدیده مثبتی باشد؛ چون اعتراض داخلی در برابر بی‌عدالتی یا ستم نشانه حساسیت اخلاقی و یک روش اعتراضی به آن است و خود این نشانه هوشیاری اخلاقی است (Rozmarynowska, 2016: p.64). از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که یکی از قیدهای نافرمانی مدنی فعال بودن و داشتن قدرت تغییر است.

### ۱-۲. اعتراض‌های مجرمانه غیرقانونی

اقدامات مجرمانه، نوعی اعتراض علیه قانون است (ibid, 2016: p.70) که برخی افراد در جامعه به‌طور مخفی، ساختارشکنانه مضر و ظالمانه صورت می‌دهند. این نوع اعتراض که به دنبال منافع فردی و گروهی است، با آنچه در نظر است تفاوت دارد؛ چون در این اقدامات هیچ ملاک اخلاقی و اجتماعی در نظر نیست، بلکه تنها منافع افرادی خاص در نظر است که می‌تواند از روی منفعت‌طلبی، غرض‌ورزی و عقده‌گشایی ناشی شده باشد.





اقدام‌های مجرمانه اگر هم در پی اهداف اجتماعی خاصی باشد، چون ارتباطی با مسئولان و جامعه ندارد، هیچ شانس برای دستیابی به یک توافق اجتماعی ندارد؛ زیرا این امر به عدم ایجاد اعتماد و هرگونه زمینه مشترک اجتماعی برای گفتگو منجر می‌شود؛ بنابراین اخلاقی و عادلانه بودن و اعلان آشکار از قیدهای دیگر نافرمانی مدنی هستند.

### ۳-۱. اعتراض‌های انقلابی

اعتراض‌های انقلابی، نوعی اعتراض اجتماعی است که نماد ایستادگی در برابر قوانین ظالمانه، مقامات فاسد و نماینده مقاومت در برابر ظلم تلقی می‌شود، ولی از نظر ساختار حکومتی مخرب و در پی تغییر کلی نظام سیاسی و اجتماعی است و با هدف اصلاح جامعه و تغییر برخی قوانین حاکم مانند تبعیض آشکار منافات دارد (ibid., 2016: p.67). از آنجایی که قانونی بودن قدرت یا مشروعیت کلی نظام حقوقی امری مسلم فرض شده است، تغییر کلی نظام که آسیب‌های جبران‌ناپذیری (عقب‌افتادگی علمی، اقتصادی و...) در پی دارد، در نافرمانی مدنی مورد نظر نیست و تنها با اعتراضی سازنده و رعایت وجدان و خیرخواهی می‌توان قوانین ظالمانه حکومت را اصلاح کرد و به عدالت اجتماعی دست یافت؛ از این رو برای تغییر برخی قوانین ظالمانه نیازی به اعتراض‌های انقلابی که کل نظام را هدف قرار می‌دهند نیست. پس می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین قیدهای نافرمانی مدنی، درخواست تغییر برخی قوانین ظالمانه است.

### ۴-۱. اعتراض‌های خشن خیابانی (شورش)

گاهی گروهی برای دستیابی به اهداف خود به شورش و اعتراض‌های خشن خیابانی دست می‌زنند که در حین اجرای آن به صورت افسارگسیخته خسارت‌ها و بی‌عدالتی‌های زیادی به جامعه تحمیل می‌شود و افرادی بی‌گناه کشته و زخمی می‌شوند یا اموالشان به تاراج می‌رود. تقریباً بیشتر نظریه پردازان و متخصصان معاصر بر این باورند که خشونت با ایده عدالت که پایه و اساس زندگی اجتماعی است تناقض دارد و این

نوع تفکر مانع ایجاد صلح و آشتی و همزیستی مسالمت‌آمیز شهروندان با یکدیگر می‌شود (ibid., 2016: p.65) و این امر با نفس عمل عدالت‌خواهی (اصلاح برخی قوانین ظالمانه) و اخلاق منافات دارد (قید عدم خشونت).

## ۵-۱. نافرمانی مدنی

نافرمانی مدنی شکل دیگری از اعتراض اجتماعی است که به دلیل وجود تبعیض و قوانین ظالمانه در جامعه (مانند قانون کاپیتولاسیون در دوره محمد رضا پهلوی برای مستشاران آمریکایی یا قانون منع استفاده سیاه‌پوستان آمریکا از اتوبوس شهری مونتگمری) ظهور می‌یابد که برای دستیابی به آرمان عدالت و با رعایت وجدان و خیرخواهی در پی اصلاح قوانین ظالمانه است. نافرمانی مدنی در پی آن است که به جای استفاده از منطق زور و خشونت که باعث ناممکن شدن همکاری‌های مدنی و دستیابی به عدالت اجتماعی می‌شود، با احترام به آزادی و عقلانیت انسانی، از روش گفتگوی اجتماعی و با استدلال‌های عقلانی به مقصود خود دست یابد؛ و گرنه با هر روش دیگر از زمره اقدام مدنی خارج می‌شود. برای تعریف نافرمانی مدنی، تعریف‌های متعددی ارائه شده که همه آنها مورد قبول نگارندگان نمی‌باشد؛ چون به نظر می‌رسد برخی قیده‌های موجود در آن تعریف‌ها، آنها را از زمره اقدام مدنی خارج می‌سازند یا به‌طور کلی مشروعیت حکومت را زیر سؤال می‌برند. البته گفتنی است، نافرمانی مدنی سیری تکاملی داشته تا به شکل امروزی خود درآید. در ادامه برای نمونه و روشن شدن برخی زوایای نافرمانی مدنی، یک تعریف نقل می‌شود. به قول مارتین رکز نافرمانی مدنی سرپیچی عمومی و آگاهانه از دستور رئیس سیاسی است که فرمانی غیرعادلانه، غیراخلاقی، غیرقانونی و برخلاف خط‌مشی سیاسی مناسب صادر کرده است (Rex, 1970: p.126).

اما اگر مقصود از ارائه مقدمات این باشد که تعریفی جامع و مانع از نافرمانی مدنی ارائه شود، باید گفت که نافرمانی مدنی نوعی گفت‌وگو و بیان نگرش مدنی است که برای اعتلای جامعه و قوانین اجتماعی طراحی شده است تا با اصلاح قوانین ظالمانه، جامعه‌ای





عدالت‌محور ایجاد کند؛ از این رو با توجه به قیود بیان‌شده در بیان انواع اعتراض‌های اجتماعی، در تعریف نافرمانی مدنی به‌عنوان نوعی گفتمان اجتماعی باید اظهار داشت، نافرمانی مدنی (مانند تحریم سوارشدن اتوبوس شهری مونته‌گمری به‌رهبری لوتر کینگ)، اقدامی آگاهانه، آشکارا و آزادانه، از روی خیرخواهی، وجدان و غیرخشونت‌آمیز برای تغییر قوانین ظالمانه با هدف ساختن جامعه‌ی مقبول‌تر (خلال‌ناپذیر) برای دستیابی به آرمان عدالت و فرمان‌برداری حقیقی است.

## ۲. دیدگاه اندیشمندان درباره‌ی نافرمانی مدنی

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، نافرمانی مدنی مسئله‌ای مناقشه‌انگیز و دامنه‌دار است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده‌است، به‌گونه‌ای که برخی با استدلال دستیابی به اهداف مهم انسانی همچون فضیلت پایبند قرارداد اجتماعی ماندند و با نافرمانی مدنی مخالفت ورزیدند و برخی نیز با آرمان عدالت‌خواهی و دفاع از مظلوم از نافرمانی مدنی طرفداری کردند. از آنجایی که نخستین استدلال‌ها به دوران یونان باستان و عصر روشنگری باز می‌گردد، در ادامه مباحث را ذیل دو عنوان دیدگاه اندیشمندان یونان باستان و عصر روشنگری ارائه می‌کنیم.

### ۲-۱. دیدگاه اندیشمندان یونان باستان

نافرمانی مدنی نخستین بار در آرای فیلسوفان یونان باستان (سقراط، افلاطون و ارسطو) پدیدار شد. در اندیشه‌ی این بزرگان فلسفه، نافرمانی مدنی تحت تأثیر آداب، سنن و قوانین حاکم بر یونان باستان قرار داشت که سرپیچی از فرمان پدر و مادر را امری قبیح قلمداد می‌کردند و آنها با تأثیرپذیری از این فرهنگ به مخالفت با نافرمانی مدنی و اعتراض در برابر پادشاه و قانون برخواستند.

#### ۲-۱-۱. سقراط

طبق آنچه در رساله‌ی کربتوی افلاطون آمده‌است، سقراط در محاکمه معروفی به جرم



فاسد کردن عقاید دینی جوانان و بی‌اعتقادسازی آنان به خدایان آتن به حبس و سرکشیدن جام شوکران محکوم شد که شاگردان او با ظالمانه دانستن این حکم، نقشه کشیدند او را از زندان فراری دهند (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۱۵)؛ ولی سقراط باینکه اهالی آتن را انسان‌های فاضل نمی‌دانست و محاکمه خود را نیز ناعادلانه می‌شمرد، براساس آرمان دستیابی به فضیلت (ملکه‌شدن فعل اخلاقی، مانند عدم‌گریزی) و برخلاف اعتقاد خود (که هرگز نباید مرتکب عمل ناعادلانه شد) پیشنهاد آنها را رد کرد (افلاطون، ۱۳۵۷: ص ۵۷). او معتقد بود انسان باید به قوانین همان حرمتی را قائل باشد که پسر به پدر و بنده به صاحب خود قائل است و البته حرمت اولی (قوانین)، از دومی بالاتر است (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۱۵). ریچارد کراوت نیز در کتاب سقراط و دولت، به‌چنین برداشتی از دیالوگ کریتو اشاره دارد که در آن اهالی یونان باستان بر اساس قانون جاری و ساری‌شان حق کوچک‌ترین بی‌احترامی به پدر و مادر خود را ندارند؛ چون آنها در تعلیمات خود و رسیدن به فضیلت مدیون پدر و مادر خود هستند (Kraut, 1984: p.49).

این بدین معناست که قوانین یونان باستان همانند نظریه قرارداد اجتماعی، پیمانی را به سقراط گوشزد می‌کند که همواره باید مطیع قانون بود؛ زیرا زمانی که سقراط‌ها به دنیا آمدند، زیر سایه و حمایت قانون رشد کردند و همه جای شهر را دیدند و در امنیت کامل با اموالشان هرجا که دوست داشتند رفتند و زندگی کردند. همین قانون به آنها اجازه داد در صورتی که قوانین را نمی‌پسندند با اموالشان شهر را ترک گویند و هرجا که مایل‌اند سکنا گزینند؛ چون هیچ قانونی حق ممانعت ندارد، ولی اگر آنها روش اجرای عدالت قانون را دیدند و در شهر ماندند، باید از دستورها پیروی کنند؛ زیرا آنها با قانون به توافقی ضمنی رسیده‌اند (افلاطون، ۱۳۵۷: ص ۱۶۰).

## ۲-۱-۲. افلاطون

افلاطون پس از اعدام استادش سقراط، سخت تحت تأثیر قرار گرفت و رساله کریتو را نگاشت. این رساله حاوی دیالوگی از سقراط و دوست تاجرش، کریتو است که از زبان





سقراط، عقیده افلاطون<sup>۱</sup> را به تصویر می کشد که قانون چه جایگاه رفیعی نزد او دارد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۵).

او در کتاب جمهوری با تشبیه فرد به جامعه در جهت پی ریزی جامعه مطلوب خود تلاش می کند در آن بحث از تعریف عدالت<sup>۲</sup> بهره برد و فرد عادل را کسی معرفی کند که اجازه نمی دهد جزئی از اجزای روح و روانش (ذهنش) به کاری جز کار خود بپردازد؛ بلکه آن عضو باید همواره بر خود مسلط بوده و مشغول کاری باشد که به او سپرده شده است. او معتقد است این گونه آن فرد که تمثیلی از جامعه است، از کثرت و آشفتگی رهایی یافته و به وحدت می رسد (افلاطون، ۱۳۵۳: ص ۲۰۱-۲۲۱).

او در ادامه، اجزای سه گانه روح (خویشتن داری، شجاعت و دانایی) را بسان افراد جامعه در نظر می گیرد و معتقد است ظلم زمانی رخ می دهد که این اجزای بنای دخالت و ناسازگاری گذارند و از جزء حاکم فرمان برداری نکرده و آن جزء روح که برحسب طبیعت وظیفه ای جز فرمان برداری ندارد، طغیان کرده و در راستای حکمرانی بر کل روح تلاش کند که این امر نتیجه ای جز بی نظمی و فساد نخواهد داشت (همان: ص ۲۲۲).

به باور افلاطون اگر قانون با شراکت همه اعضای جامعه (زنان و فرزندان) همراه باشد، سبب بالارفتن قابلیت پاسداری پاسداران (دولت یا حاکم) شده و خطر تجزیه و انحلال در جامعه از میان می رود؛ چون هیچ پاسداری به خود اجازه نخواهد داد اموالی را از آن خود کند و شادی خود را از شادی دیگران جدا نماید (همان: ۲۵۶). او هدف قانون را نیکبختی و رسیدن تمام جامعه به سعادت می داند؛ از این رو معتقد است قانون می کوشد همه افراد جامعه را از راه آموزش یا زور و اجبار با هم یگانه سازد تا همه

۱. راسل در تاریخ فلسفه در مورد معرفی سقراط از زبان گزنفون و افلاطون، ضمن اشاره به تفاوت دیدگاه این دو در معرفی سقراط، گزنفون را سفیه می خواند و نقل قول او را از اعتبار ساقط می کند. او در مورد شرحی که افلاطون نیز درباره سقراط بیان می کند می گوید «مشکل غیر از آن است که در مورد شرح گزنفون وجود دارد؛ بدین معنا که بسیار به سختی می توان تشخیص داد که افلاطون تا چه اندازه می خواهد سقراط واقعی را تصویر کند و تا چه اندازه شخصی را که در مکالمات خود به نام سقراط می خواند به عنوان گوینده عقاید خودش به کار می برد» (راسل، ۱۳۴۰: ص ۷۸-۷۹).

۲. «هر کس وظیفه خاص خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند» (افلاطون، ۱۳۵۳: ص ۲۰۲).

طبقات در حد توانایی خود در کار تکمیل جامعه شرکت کنند (همان: ص ۳۵۵).

همان گونه که از آثار افلاطون پیداست او نیز همچون استادش احترام ویژه‌ای به قانون می‌گذارد و سرپیچی از آن را مجاز نمی‌شمارد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۹) و از این رو همان برداشتی که از نظریه سقراط در باب نافرمانی مدنی می‌شود، از نوشته‌های افلاطون هم می‌توان کرد.

### ۳-۱-۲. ارسطو

ارسطو در آغاز کتاب پنجم از اخلاق نیکوماخوس، به بحث عدل و ظلم می‌پردازد و در تعریف ظلم و بی‌عدالتی، آن را در برابر دو مقوله «قانون و برابری» قرار می‌دهد و مشخصه ظالم را این گونه بیان می‌دارد که ظالم فردی است که اولاً به قانون بی‌اعتناست؛ ثانیاً سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر موهبت‌ها (برابری شهروندان) بی‌اعتنایی می‌کند؛ از این رو فرد عادل کسی است که اولاً حرمت قانون را نگاه دارد؛ ثانیاً برابری شهروندان را محترم شمارد. از این تعریف نتیجه می‌شود عدالت از نظر ارسطو همان احترام به قانون و محترم شمردن برابری شهروندان است (ارسطو، ۱۳۸۵: ص ۱۶۵).

نکته مهم نظریه ارسطو اینجاست که این دو مفهوم یکسان نیستند و مفهوم گسترده‌تر «قانونی بودن» و مفهوم محدودتر «برابری شهروندان» است؛ به این معنا که برابری نسبت به قانونی بودن همچون جزئی از یک کل وابسته است. لذا از نظر ارسطو همه چیزهای قانونی در یک معنا عادلانه هستند؛ چون قانون به وسیله قانون‌گذار وضع می‌شود و ما تصمیم‌های قانون‌گذار را قوانین عدالت می‌خوانیم (همان: ص ۱۷۱). از این کلام ارسطو می‌توان پی برد که او نیز همچون استادانش با نافرمانی مدنی در برابر قانون مخالف بوده است؛ زیرا در کلام او احترام به قانون اهمیت بیشتری نسبت به برابری شهروندان دارد.

ارسطو پیش‌تر در کتاب دوم اخلاق نیکوماخوس فضیلت را به دو نوع عقلانی و اخلاقی تقسیم‌بندی کرد و فضیلت عقلانی را از راه آموزش و فضیلت اخلاقی را از راه عادت قابل دست‌یابی دانست. او به پیروی از افلاطون معتقد است قانون‌گذاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردمان را با فضیلت کردند و غرض از هر





قانون‌گذاری همین بوده است و کسانی که در این کار سهل‌انگاری کردند به خطا رفتند (همان: ص ۵۳-۵۴). ارسطو باور دارد آدمی باید از جوانی زیر لوای قانون به فضیلت عادت کند و از آنجا که زندگی همراه با زهد و تقوا با طبع او سازگار نیست، در تمام دوران حیاتش، قانون سنگ زیربنای تربیتش را برعهده می‌گیرد (همان: ص ۳۹۸) و از این رو او نمی‌تواند از معلم خود نافرمانی کند.

#### ۴-۱-۲. نقد و بررسی

همان‌گونه که مشاهده شد، فیلسوفان یونان باستان دلیل اصلی مخالفت خود با نافرمانی مدنی را از آداب و سنت‌های یونان باستان گرفتند و به پیروی از پدر و مادر، پیروی از قانون را نیز امری اجتناب‌ناپذیر و حتی بالاتر از آن، برای دستیابی به فضیلت (بر پایه اصول عادت) امری ضروری دانستند. ولی آیا همان‌گونه که از مفاد کلام یونانیان باستان پیداست در همه حال باید به قوانین احترام گذاشت و از آن سرپیچی و نافرمانی نکرد؟ مگر نه اینکه استدلال سقراط شبیه به قرارداد اجتماعی است؟ مگر نه اینکه در قرارداد اجتماعی رابطه دولت و مردم، رابطه‌ای دوسویه است و قوانین برای سامان اجتماع و تأمین عدالت در جامعه پدید آمده است تا مردم بخشی از حقوق و اختیارات خود را برای مدتی به نهادی به نام دولت واگذارند تا دولت از راه تأمین امنیت، عدالت و جلوگیری از تجاوز بیگانگان به مردم خدمت کند، با این هدف که مردم در چنین جامعه‌ای بتوانند از آزادی‌های خود بهره‌جسته و با پیشرفت به زندگی مرفه و آبرومندی برسند؟ مگر نه این است که مردم در قبال چنین حکومتی وظیفه اطاعت دارند تا آن حکومت امکانات را با وضع قوانینی عادلانه فراهم آورد؟ حال که این رابطه دوسویه است، همان‌گونه که در این جامعه فرد خاطی مجازات و زندانی می‌شود، حکومتی هم که قرارداد اجتماعی را (با تخطی از وظایفش در قبال مردم) زیر پا می‌گذارد و به اعتراض مردم توجه نمی‌کند و با اعمال خشونت در قدرت می‌ماند، باید مجازات شود و به گفته ثورو مردم به‌عنوان طرف دیگر قرارداد با نافرمانی مدنی وظیفه دارند مانع دوام قوانین ظالمانه و ادامه حکومت شوند (Thoreau, 1849: p.15).

به راستی همان گونه که افلاطون نگران بود تا چه زمان کسانی چون سقراط به مصلحت حفظ قانون و فضیلت باید به ناحق کشته شوند؟ مگر نه اینکه قانون برای حفظ امنیت آحاد مردم است؟ پس قانونی که در آن گروهی از مردم به ناحق و به طور غیر عادلانه (فقط به دلیل مسائل نژادپرستی) از منافع منصفانه زندگی اجتماعی و از حداقل امکانات رفاهی (اتوبوس شهری، پارک، سینما و ...) محروم می شوند، چگونه قانونی است؟ به قول لوتر کینگ پاسخ در این واقعیت نهفته است که دو گونه قانون پدید آمده است؛ قانون عادلانه و غیر عادلانه که شایسته دو گونه رفتار پیروی و سرپیچی است. آیا هر قانونی صرف قانون بودنش برحق و الزام آور است؟ آیا قانون غیر عادلانه ای که برای همه شهروندان به یک میزان امنیت اجتماعی ایجاد نمی کند، مستحق وفاداری است؟ احترام به چنین قانونی که به سیاهان اجازه نمی دهد مثل دیگران در هتل استراحت کنند و به پارک بروند، چه معنایی دارد؟ آیا به قول لوتر کینگ بهتر نیست مردم از قوانین ظالمانه که به قول سنت آگوستین اساساً قانون نیست، سرپیچی کنند و نسبت به آن نافرمان باشند؟ (لوتر کینگ، ۱۹۶۳: ص ۳-۴).

مگر خود سقراط که یکی از مهم ترین مخالفان نافرمانی مدنی است، در ذهن تولید تنش نمی کرد تا افراد از بند اسطوره رهایی یابند و به قلمرو آزادی بخش ملحق شوند؟ (همان). مگر او در رساله آپولوژی که خطابه دفاعی اش در دادگاه به شمار می رود، به سه نمونه نافرمانی خود اعتراف نمی کند که گواهی بر مدعای مجاز بودن نافرمانی مدنی در پاره ای اوقات است؟ او نخست در رساله یاد شده اشاره می کند که در دوران حکومت سی تن جبار، حاکمان حکم کردند تا وی و سه تن دیگر لئون را از سالامیس بیاورند تا کشته شود، ولی از آنجا که او این حکم را نادرست و برخلاف عدالت می دانست، از اجرای آن سر باز زد (احمدی، ۱۳۹۴: ص ۲۶). دوم اینکه او در مقام عمل به رفتار عادلانه، خطاب به دادگاه بیان می کند که اگر دادگاه حکمی صادر کند که به موجب آن سقراط دنبال فلسفه نرود، او از اجرای این حکم خودداری خواهد کرد (همان) و سوم اینکه زمانی که ثرتی ها شهر آتن را اشغال کرده و مرتکب اعمال غیر عادلانه می شدند و سعی داشتند شهروندان آتن را به زور در بی عدالتی خود سهیم کنند، سقراط اقتدار و





قوانین آنها را به رسمیت نشناخت؛ چون از نظر او این دقیقاً لحظه‌ای بود که فضیلت عدالت زیر پا گذاشته می‌شد (همان: ص ۳۰).

افزون بر سقراط، افلاطون نیز در کتاب قوانین یادآور شد که اگر روزی فردی یافت که منافع عموم مردم را بر منافع خود ترجیح داد و درک کرد چه چیز برای جامعه سودمند و چه چیز زیان‌مند است و سعادت خود را در گرو سعادت جامعه دانست و بر تمام این موارد بی‌غفلت واقف بود، چنین فردی نیاز به قانون نخواهد داشت؛ زیرا هیچ قانونی برتر از دانش راستین نبوده و هرگز سزاوار نیست که دانش و خرد تابع و بندهٔ چیز دیگری باشد؛ بلکه خرد حقیقی و آزاد باید همواره بر همه چیز فرمان براند (افلاطون، ۱۳۵۴: ص ۳۲۱). آیا این به این معنا نیست که در نظام فکری افلاطون مسئلهٔ اطاعت عالم از جاهل هیچ‌جایی ندارد و قانونی که عالم واقعی را از اندیشیدن باز دارد، قابل اطاعت نبوده و می‌توان از آن نافرمانی کرد؟ او در کتاب پنجم جمهوری نیز دربارهٔ اختلاف دولت‌ها با دولت مطلوب خود (حکومت فیلسوفان یا حکومت کسی که به راستی دل به فلسفه بسپارد) و سرنوشت قوانین معیوب می‌گوید باید بکوشیم تا راهی پیدا کنیم تا با تغییری کوچک، قانون اساسی آنها را به قانون اساسی جامعهٔ خودمان شبیه‌سازیم و بی‌گمان اگر یک تغییر کافی نباشد، دو یا چند تغییر خواهیم داد (همو، ۱۳۵۳: ص ۲۷۲). آیا این تغییر کوچک تأییدی بر نافرمانی مدنی در پاره‌ای اوقات نیست؟ آیا همان‌گونه که در برخی منابع تاریخی آمده، ارسطو که از سوی آتنیان خشمگین به بی‌دینی محکوم شد و برخلاف سقراط فرار را برقرار ترجیح داد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۱۳۷)، مرتکب نافرمانی مدنی نشد؟ پس چرا وقتی در مورد سقراط، افلاطون و ارسطو که از مهم‌ترین مخالفان نافرمانی مدنی در عصر یونان باستان‌اند، این موارد نقض وجود دارد، نمی‌توان مخالفت با نافرمانی مدنی را زیر سؤال برد؟ آیا با توجه به این تناقض آشکار نمی‌توان گفت آنها نیز به نوعی به نافرمانی مدنی قائل بوده‌اند؟

## ۲-۲. دیدگاه اندیشمندان عصر روشنگری

نافرمانی مدنی در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی، پس از جنبش رنسانس و همزمان

با عصر روشنگری وارد مرحله جدیدی شد. نافرمانی مدنی که در آغاز خود را با اقدام آنتیگونه در برابر فرمان پادشاه تب نشان داده بود، در عصر روشنگری که عصر جنبش فکری و فلسفی بود، به نوعی گفتمان اجتماعی تبدیل شد. عصر روشنگری با از میان بردن کامل جهان بینی قرون وسطایی و ایجاد انقلاب های عظیم در علم و فلسفه، با تغییر حکومت ها به سوء استفاده از کلیسا و دولت پایان داد. در همین عصر، پایه های تفکر مدنی برای رهایی انسان از جهل و تعصب خود ساخته (تحریف انجیل و سوء استفاده از آن) و تحقق عملی آزادی و کسب حقوق شهروندی گذاشته شد و آزاداندیشی به اوج خود رسید. همان گونه که در آثار بر جای مانده از این دوران پیداست، در بستر این حرکت که به ظهور چهارچوب روشنفکرانه انقلاب های آمریکا، فرانسه، حرکت استقلال طلبانه کشورهای آمریکای لاتین، قانون اساسی لهستان و قرارداد اجتماعی منجر شده بود، بحث های داغی میان شارحان قرارداد اجتماعی و نظریه پردازان نافرمانی مدنی اتفاق افتاد که سبب شد نافرمانی مدنی از شکل ابتدایی آن به نوعی گفتمان اجتماعی تبدیل شود. در ادامه به این مباحث می پردازیم و مهم ترین آرای شارحان قرارداد اجتماعی را به نقد می کشیم.

## ۱-۲-۲. توماس هابز

هابز یکی از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلستان است که به سبب فعالیت هایش در فلسفه سیاسی و کتاب لویاتان به شهرت رسید. او در سال ۱۶۵۱ م. لویاتان را نوشت و بنیان بسیاری از نظریه های قرارداد اجتماعی را گذاشت. به گفته کورلانسکی هابز یک سلطنت طلب (کورلاسکی، ۱۳۹۰: ص ۹۲) و در جرگه مخالفان نافرمانی مدنی است که اعتقاد دارد در وضع آغازین آدمیان به طور طبیعی با هم برابرند که میل دارند آزادی خود را حفظ کنند، ولی با این حال پیش از آنکه دولتی به وجود آمده باشد، تمایل دارند بر دیگران هم تسلط یابند. از نظر او هر دوی این امیال از غریزه صیانت نفس انسان ناشی می شوند و از تعارض این امیال جنگ همه علیه همه پدید می آید که زندگی را نکبت بار، حیوانی و کوتاه می سازد. او معتقد است در حال طبیعی نه مالکیت وجود





دارد، نه عدالت و نه بی‌عدالتی؛ بلکه فقط جنگ وجود دارد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۴۲۱). هابز از این مقدمات نتیجه می‌گیرد آدمیان تا زمانی که از یک قدرت مشترک فرمان نبرند، در وضع جنگ به سر می‌برند که در این وضع، هیچ ملاک عینی برای تمایزهای اخلاقی همچون عدل و ظلم وجود ندارد.

به باور هابز انسان‌ها برای رهایی از این دام باید به قرارداد اجتماعی و حکومت مرکزی پناه برند (همان) که میان خود شهروندان بسته می‌شود تا در آن از حکومتی که برگزیده اکثریت است تبعیت کنند. از نظر هابز پس از انتخاب حکومت قدرت سیاسی شهروندان به طور کامل به پایان می‌رسد و جز حاکم که به حکم هیچ قراردادی مقید نیست، بقیه مقید شده و همه حقوق خود را از دست می‌دهند و حق نافرمانی مدنی ندارند، (همان). البته او می‌پذیرد که چه‌بسا حاکمی ظالم باشد، ولی با این حال نافرمانی مدنی را به شدت رد می‌کند و معتقد است بدترین استبداد از هرج و مرج بهتر است؛ چون نافرمانی مدنی طغیان را نهادینه می‌سازد (همان: ص ۴۲۴).

## ۲-۲-۲. ژان ژاک روسو

روسو متفکر سده هجدهم در اوج دوره روشنگری اروپا می‌زیست و اندیشه‌هایش در زمینه‌های سیاسی، ادبی و تربیتی تأثیر عمیقی بر شاکله فکری آرمان‌های انقلاب فرانسه و معاصران گذاشت. او با نوشتن اثر معروف خود قرارداد اجتماعی در سال ۱۷۶۲ کوشید نوعی هماهنگی میان آزادی فردی و جمعی ایجاد کند.

روسو همچون دیگر شارحان قرارداد اجتماعی معتقد است زندگی ابتدایی بشر، زندگی در حال طبیعی و توحش است (روسو، ۱۳۴۱: ص ۵۴) و انسان برای گریز از این توحش و رسیدن به عدالت، امنیت و جلوگیری از ظلم غریزی و دستیابی به نفع عمومی تن به اجتماع می‌دهد. او نیز مانند هم‌کیشان خود، نخستین و تنها اجتماع طبیعی را خانواده می‌داند که برای حفظ بقای انسان به وجود آمده است. این اجتماع، در دلیل ایجاد و بقا به نیامندی فرزندان به حمایت پدر وابسته است، و گرنه به پایان راه خود می‌رسد (همان: ص ۳۷).



روسو معتقد است حق حکومت در جامعه از طریق زورمندی، بخشش و جنگ به دست نمی‌آید؛ بلکه از طریق قرارداد و به دلیل نیازمندی اعضا به حمایت (مانند نیازمندی فرزندان به حمایت پدر) به دست می‌آید (همان: ص ۳۸-۴۶). او توضیح می‌دهد که این قرارداد همانند توافق خانواده در زمان بی‌نیازی (وقتی فرزندان یک پدر بالغ می‌شوند، نیازمندی‌شان به او قطع می‌شود و اگر در این زمان اجتماع آنها ادامه یابد، از روی اجبار نیست) و از روی اختیار است، از این رو نتیجه می‌گیرد وجود و دوام جامعه امری رضایی و قراردادی است که در آن فرد تابع قوانین اخلاقی است (همان: ص ۵۴).

روسو فرض می‌گیرد در آغاز، مردم به دلیل موانع حیات طبیعی به جایی رسیده باشند که ادامه حیات برایشان مقدور نباشد و تصمیم بگیرند برای زدودن خطر معدوم شدن نوع بشر این وضع را تغییر دهند. از آنجا که آنها قادر نیستند نیرویی جدید ایجاد کنند، از این رو به تنها راه بقایشان یعنی اتحاد (قرارداد اجتماعی) با قوای موجود متوسل می‌شوند و می‌کوشند بقای خود را حفظ کنند. او معتقد است در صورت شکل‌گیری این اتحاد اشکالی جدی بروز می‌کند و آن اینکه نیرو و آزادی هر فرد، هم باید در خدمت خود باشد (آزاد باشد و فقط از خود فرمان برد) و هم در خدمت شراکت. در این صورت، روسو می‌پرسد چگونه می‌توان از یک نیرو در دو جهت مخالف هم بهره برد؟ (همان: ص ۴۸-۴۹). روسو از این پرسش به این نکته می‌رسد که در قرارداد اجتماعی هر کدام از شرکای قرارداد (تک‌تک افراد جامعه)، شخص خود را با کلیه حقوق به شرکت واگذار می‌کند و امنیت دریافت می‌کند.

به باور وی در این وضعیت اگر برخی شرکا قسمتی از حقوق خود را واگذار نکنند، کار شراکت دشوار می‌شود و چه بسا متلاشی شود، ولی یادآور می‌شود هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد؛ چون همه شرکا در وضعیتی برابر قرار دارند؛ از این رو کسی راضی نمی‌شود وضع عمومی را دشوار کند (همان: ص ۴۹-۵۰).

از سخنان روسو دو نوع تعهد برای هر فرد قابل تصور است: نخست اینکه هیئت حاکم به افراد جامعه تعهد دارد؛ چون بخشی از هیئت حاکم هستند؛ نیز به قوانین مصوب متعهد است؛ چون عضو آن شراکت و دولت (همچون قرارداد فرد با خودش)





نیز هست. به باور روسو با این دو تعهد و الزام به قرارداد اجتماعی، هیچ فردی نمی‌تواند قوانین موضوعه را نقض کند و از اطاعت آن سرپیچی کند، ولی او در مورد هیئت حاکم معتقد است وضع چنین نیست و هیئت حاکم حق دارد هر قانونی (حتی قوانین اساسی و قرارداد اجتماعی) را بر اساس صلاحدید خود لغو کند؛ چون هیئت حاکم تنها یک نوع تعهد دارد و آن تعهدی شبیه به تعهد فردی (تعهد خود فرد با خود) است (همان: ص ۵۲) که می‌تواند به آن پایبند نباشد.

به اعتقاد روسو در قرارداد اجتماعی فردی که قوانین جامعه را لغو می‌کند، جزو جامعه نیست؛ بلکه (به دلیل جنگ با جامعه) او صرفاً یک خائن، جانی و یاغی است و اگر کشته شود تنها یک دشمن از میان رفته است، نه یک عضو جامعه؛ چون او به حق جامعه حمله کرده و از آنجا که بقای جامعه مهم‌تر از بقای اوست، کشته شدن او بلامانع است (همان: ص ۷۶). از این سخنان روسو پیداست که او با نافرمانی مدنی به شدت مخالف است.

### ۲-۲-۳. جان راولز

راولز از شخصیت‌های بنام فلسفه سیاسی و اخلاقی سده بیستم است که با نوشتن کتاب نظریه‌ای در باب عدالت (A Theory of Justice) در سال ۱۹۷۱ به شهرت رسید. او در این اثر، نظریه عدالت خود را با این جمله آغاز می‌کند «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که نظریه آشنای قرارداد اجتماعی لاک، روسو و کانت را عام‌تر و انتزاعی‌تر کنم» (جان راولز، ۱۳۸۷: ص ۴۳).

راولز معتقد است قراردادی که در وضع آغازین بسته می‌شود، نباید به‌مثابه قرارداد ورود به یک جامعه یا برپایی شکل خاصی از حکومت تلقی شود؛ بلکه باید برای ساختار بنیادین جامعه در مورد اصول عدالت توافقی اولیه صورت پذیرد. این اصول، اصولی هستند که اشخاص آزاد و خردمدار به منظور تعریف مفاهیم بنیادی اجتماع خود، در وضعیتی برابر می‌پذیرند و همه توافقی‌های دیگر را هم ساماندهی می‌کنند. راولز این شیوه تلقی از اصول عدالت را «عدالت به‌مثابه انصاف» می‌نامد و وضعیت نخستین برابری

خود را معادل وضع طبیعی در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی می‌داند. بر اساس تصور او تمام کسانی که درگیر همکاری اجتماعی هستند، در یک اقدام مشترک اصول اجتماعی (تعیین، تقسیم و تسهیم عواید اجتماعی) را برمی‌گزینند (همان: ص ۴۳).

در نظریه عدالت به‌مثابه انصاف فرض بر این است که در «وضعیت نخستین برابر» هیچ‌کس از جایگاه خود در جامعه (موقعیت طبقاتی، شأن اجتماعی، بخت، بهره و ...) و توانایی‌های طبیعی‌اش (هوش، نیرومندی و ...) آگاهی ندارد و اصول عدالت در پشت «پرده جهل» و ناآگاهی گزینش می‌شوند (همان: ص ۴۴). در این شیوه انتخاب اصول عدالت، به دلیل وجود پرده جهل هیچ‌کس از نتایج انتخاب طبیعی یا پیشامد مقتضیات اجتماعی سود نمی‌برند یا زیان نمی‌بینند؛ چون همه در وضع مشابهی هستند و توافق‌های حاصل از آن منصفانه‌اند.

راولز اعتقاد دارد پرده جهل در وضع آغازین سبب پیش‌گیری از پذیرش اصولی می‌شود که چه‌بسا به دلیل آگاهی افراد از امور نامرتب با عدالت انتخاب شوند؛ مانند این نمونه که اگر کسی در آینده می‌دانست ثروتمند خواهد شد، مالیات‌های گوناگون برای کارهای رفاهی جامعه را غیر عادلانه می‌دانست (همان: ص ۵۳).

به باور وی پرده جهل به همراه دو شرط «توانمندی افراد برای درک خیر» و «اخلاقی بودن همه انسان‌ها» سبب پذیرش برداشتی از عدالت می‌شود که در آن اشخاص عقلانی که نگران پیشبرد منافع خود هستند، به‌مثابه موجودات برابر از اصول عدالت خرسند می‌شوند و به آنها رضایت می‌دهند (همان: ص ۵۴-۵۵).

راولز برای تبیین نظریه خود از نظریه‌های فایده‌گرایی کلاسیک، غایت‌گرایی، شهودگرایی و کمال‌گرایی بهره می‌گیرد و در برداشتی از فایده‌گرایی (افراد از آغاز در پی فایده خود بوده‌اند)، عدالت را در نظر گرفتن فایده جمع قلمداد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که جامعه سامان یافته و عادلانه، جامعه‌ای است که در آن نهادهای کلان به گونه‌ای سامان‌دهی شوند که جامعه و افراد آن به بالاترین موازنه خالص خرسندی دست یابند (همان: ص ۵۹-۶۰).

او بر این باور است که مفهوم ارزشمندی شخصیت اخلاقی، از دو مفهوم «حق» و





«خیر» به دست می‌آید و با برداشتی غایت‌گرایانه، به این نتیجه می‌رسد که خیر مستقل از حق تعریف می‌شود و حق به‌مثابه پیشینه‌کننده خیر است؛ از این رو نهادها و کنش‌هایی برحق‌اند که از میان نهادهای بدیل موجود، بهترین خیر را تولید کنند (همان: ص ۶۰-۶۱). راولز باور دارد که اصل سودمندی در قالب کلاسیک آن، هم معرّف خیر و هم برآورده‌کننده خواسته‌های عقلانی انسان است و تفسیری منصفانه از دیدگاه فایده‌گرایی ارائه می‌دهد؛ از این رو با دیدگاه فایده‌گرایی هرگونه همکاری اجتماعی ممکن خواهد شد؛ چون بیشترین مجموع ارضای خواسته‌های عقلانی افراد به دست می‌آید (همان: ص ۶۲).

راولز به شدت رد می‌کند که اصول عدالت غایتی داشته باشد که در آن زیان اندک برخی با سودهای کلان دیگران توجیه شود، یا نقض آزادی شمار اندکی به واسطه خیر بزرگ‌تر افرادی بسیاری برحق شود (همان: ص ۶۳). به عکس وی معتقد است باید اصل انتخاب عقلانی یک فرد به کل جامعه تعمیم داده شود تا کاملاً انتخاب بی‌طرفانه‌ای صورت پذیرد و جانب هیچ اکثریتی در نظر گرفته نشود. در این صورت، انتخابی که ناظری بی‌طرف (فرد عقلانی کامل) انجام می‌دهد، باعث آمیخته‌شدن اشخاص زیادی در یک شخص شده و خواسته‌های همه همچون ناظر بی‌طرف مد نظر قرار خواهند گرفت (همان: ص ۶۳-۶۴) و تصمیم قانون‌گذار ایدئال با تصمیم تولیدکننده و مصرف‌کننده برای پیشینه‌کردن خرسندی تقریباً یکسان خواهد شد (همان: ص ۶۵). در واقع با این دیدگاه در عدالت به‌مثابه انصاف مفهوم حق مقدم بر مفهوم خیر در نظر گرفته شده و مؤلفه مرکزی نظریه عدالت به‌مثابه انصاف نیز است (همان: ص ۷۰-۷۱).

او برای پی‌ریزی عدالت سیاسی و قانون اساسی، گزاره «یک رأی‌دهنده، یک رأی دارد» را معتبر می‌داند و انتخابات را منصفانه و آزاد قلمداد می‌کند و برخی آزادی‌های خاص، به‌ویژه آزادی بیان، اجتماعات و آزادی تشکیل انجمن‌های سیاسی را در قانون اساسی می‌پذیرد و از این رو اصل «مخالفت وفادارانه» را به رسمیت می‌شناسد. او وجود ناهمنوایی و فقدان هم‌رأیی در میان انسان‌های امین را جزئی از موجبات عدالت و گریزناپذیر می‌داند و معتقد است دموکراسی بدون پذیرش مفهوم مخالفت وفادارانه و

الصاق آن به قانون اساسی، به خوبی اجرا نمی‌شود یا چندان دوام نمی‌آورد؛ از این رو راولز وجود برخی قوانین ظالمانه را می‌پذیرد، ولی می‌پرسد تحت چه شرایطی و تا چه اندازه می‌بایست به آنها وفادار ماند؟ (همان: ص ۳۳۹).

او در این موارد با نافرمانی مدنی مخالفت می‌کند و معتقد است وقتی ساختار بنیادین جامعه به نحو معقولی دادگر است و قوانین از حد و مرزهای مشخص بیدادگری فراتر نمی‌روند، انسان‌ها باید برای برقراری روال عادی جامعه قوانین ناعادلانه را الزام آور بشناسند (همان: ص ۵۲۵-۵۲۶).

به باور راولز هر چند گاهی به واسطه اقتضائات اصول حق چه بسا نافرمانی مدنی یا سرپیچی وظیفه‌شناسانه در وضعیت‌های خاص و با ملاحظه همه متغیرها موجه باشد، ولی این به میزان بی‌عدالتی و گستره بی‌عدالتی قوانین بستگی دارد؛ چون قوانین ناعادلانه همه در یک سطح نیستند و این برداشت از عدالت، با نیرومندی استدلال‌هایی معقول متناسب می‌شود که می‌توان برای پذیرش آن در وضع آغازین به دست داد (همان: ص ۵۲۷-۵۲۸). راولز وقتی به این دیدگاه می‌رسد، از پذیرش نافرمانی مدنی سرباز زده و بهانه می‌آورد ما در پی تعهدمان به هواداری و حمایت از قانون اساسی دادگر، باید با یکی از اصول بنیادین آن، یعنی قاعده اکثریت هم‌نوا شویم و در وضعیتی از عدالت تقریبی به دلیل تعهدمان از قوانین ناعادلانه نیز پیروی کنیم (همان: ص ۵۳۰).

او مشکل نافرمانی مدنی را تعارض یا تراحم وظایف می‌داند (همان: ص ۵۴۴) و معتقد است اولین حاشیه به نافرمانی مدنی این است که نافرمانی مدنی دقیقاً همان گونه قوانین را نقض می‌کند که خود بدان معترض است (همان: ص ۵۴۵-۵۴۶)؛ یعنی نافرمانی مدنی قوانین ناعادلانه حکومت را که به فرض خشن و خائنانه تصویب شده، با ارتکابی خائنانه نقض می‌کند که اقدامی متعارض وار است.

راولز برای بررسی بیشتر صورت جواز نافرمانی مدنی، فرض می‌گیرد لغزش‌ها و اشتباهات در جامعه به گونه‌ای است که نافرمانی مدنی در قبال آنها اجتناب‌ناپذیر است؛ یعنی در یک شرایط برابر برای همه شهروندان، اتفاقاتی بیافتد که مصادیق بارز نقض آشکار و بنیادین عدالت باشند. این مصادیق عبارت‌اند از: نقض نخستین اصل





عدالت (آزادی برابر و نقض بی‌پرده) و دومین اصل عدالت (اصل برابری فرصت منصفانه) که همواره تشخیص تحقق یا نقضشان دشوار است؛ درحالی که اقتضائاتی (حق رأی، حق تصاحب جایگاهی سیاسی، حق تملک و حق جابجایی) هم دارند که برای برخی اقلیت‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شود (همان: ص ۵۵۷). درواقع از نظر راولز نقض اصل آزادی پایه (این اصل در رژیم مبتنی بر قانون اساسی، وضع همگانی شهروندی برابر را تعریف می‌کند که درواقع بنیان سامان سیاسی است)، نافرمانی مدنی را بجا و لازم می‌سازد (همان: ص ۵۵۸).

راولز سپس سه شرط برای جواز نافرمانی مدنی می‌گذارد. نخست اینکه با تمام تلاش‌های قانونی برای تغییر قانون ناعادلانه آن قانون ملغی نشده باشد؛ دوم اینکه رژیم نشان داده باشد که هرگز نمی‌خواهد آن قانون را ملغی کند؛ سوم اینکه نافرمانی مدنی به فروپاشی پاس‌داشت قانون و قانون‌اساسی منجر نشود. البته او یادآور می‌شود اگر شرط سوم نباشد دو شرط اول اعتباری ندارند؛ چون همه آنها وظیفه طبیعی عدالت برای پاس‌داشت قانون را پذیرفته‌اند و البته توانایی تریبون عمومی (نافرمانی مدنی) برای پذیرش این اشکال، ابراز ناخرسندی بیکران نباشد (همان: ص ۵۶۰). راولز پس از بیان این شرایط در بیانی تناقض‌نما از پذیرش نافرمانی مدنی سرباز می‌زند و ادعا می‌کند که شرط آخر تحقق‌پذیر نیست؛ چون اگر اقلیت‌های دینی زیادی باشند که ادعا کنند در حق‌شان قانون ظالمانه‌ای تصویب شده و همه با هم نافرمانی کنند، نتیجه‌اش فروپاشی نظام دادگر است (همان: ص ۵۶۱).

راولز معتقد است در صورت تحقق آن سه شرط هم اشکال جدیدی رخ می‌دهد؛ زیرا فرض آسیب به طرف‌های سوم مانند افراد بی‌گناه لحاظ نشده و جدای از این اشکال هم می‌پرسد، آیا در صورت احقاق همه این موارد ارتکاب نافرمانی مدنی خردمندانه و دوراندیشانه است؟ راولز فرض می‌کند اگر این حق هم به رسمیت شناخته شود، چه بسا در برابر نافرمانی مدنی افرادی در چهارچوب حقوق خود حرکت کنند که به رفتاری نابخردانه، بی‌رحمانه و تلافی‌جویانه از طرف آنها منجر شود؛ چون به یقین در وضع عدالت تقریبی سرکوب کینه‌توزانه ناراضیان قانونی نامحتمل است (همان: ص ۵۶۳) و

با ورود فردی در نافرمانی مدنی برای برانگیختن حس عدالت‌ورزی اکثریت، شروط همکاری آزاد نقض می‌شود (همان: ص ۵۷۳).

راولز در برابر قوانین ظالمانه، دو گونه رفتار تسلیم و مخالفت را در نظر می‌گیرد که البته هر دو را بی‌اشکال نمی‌داند. تسلیم، بیدادگران را نادیده گرفته و قصد و نیت آنها را تأیید می‌کند و مخالفت، پیوندهای اجتماع را از هم می‌درد (همان: ص ۵۷۵). البته او برای حفظ حکومت دادگر ترجیح می‌دهد گزینه اول را انتخاب و نافرمانی مدنی را رد کند. در نهایت راولز در مخالفت با نافرمانی مدنی از قاعده «بازی منصفانه» استفاده می‌کند و معتقد است اگر فردی مخالف عملی است باید پیش‌تر تصمیم خود را اتخاذ و قبل از شراکت در سود، از آن خارج شود، و گرنه وقتی قرارداد را پذیرفت، باید در زیان آن نیز سهم باشد و به قوانین ناعادلانه گردن نهد (پالمر، ۱۳۹۰: ص ۴۵-۴۶).

#### ۲-۲-۴. نقد و بررسی

همان‌گونه که گذشت استناد اصلی شارحان قرارداد اجتماعی برای مخالفت با نافرمانی مدنی به زمان قبل از قرارداد اجتماعی و وضع آغازین باز می‌گشت که انسان‌ها وضعیتی نابسامان داشتند و برای گریز از توحش و رسیدن به امنیت به جوامع پناه آورده و قرارداد اجتماعی را پذیرفته‌اند.

اگر فرض کنید در وضع آغازین چنین قراردادی وجود داشته و همه مردم هم آن را امضا کرده باشند، این سؤال پیش می‌آید که آیا امضای پدر موجب تعهد پسر نیز می‌شود؟ مگر آنجا که روسو فرض می‌گیرد در وضع آغازین تمام مردم با شاه قرارداد بسته و خود را به او بخشیده‌اند، فرزندانشان را هم بخشیده‌اند؟ اصلاً مگر آزادی فرزندان متعلق به خود آنها نیست؟ اگر مال خودشان است، پس پدران چه حقی دارند آنها را ببخشند؟ (روسو، ۱۳۴۱: ص ۴۲). مگر جان لاک که یکی از مهم‌ترین شارحان قرارداد اجتماعی است، ادعا نمی‌کند فرزند هر مردی به‌مانند پدرش به‌طور طبیعی و آزاد حق عضویت و تابعیت هر جامعه و دولتی را دارد و قبول تابعیت با قید و تحمیل نبوده و او می‌تواند آن را رد کند؟ (لاک، ۱۳۸۷: ص ۱۳۱). پس چرا شارحان با استناد به قرارداد





اجتماعی همه افراد جامعه را مقید به قرارداد قلمداد می‌کنند و سرپیچی‌کننده از قانون را یاغی و جانی می‌خوانند؟ مگر لاک به اصل تفکیک قوا در حکومت قائل نیست و اعتقاد ندارد در شرایطی که دولت از اختیارات خود سوءاستفاده کند، اقدام به سرنگونی آن برای مردم یک حق و بالاتر از آن یک تکلیف است (همان: ص ۲۵۴)، پس چرا قائلان به قرارداد اجتماعی با استناد به این قرارداد، مخالف نافرمانی مدنی‌اند؟

مگر روسو معتقد نیست حکومت و قرارداد اجتماعی از طریق رضایت عمومی به دست می‌آید، نه از رهگذر زورمندی، بخشش و جنگ؟ پس در جامعه‌ای که به سیاهان حق پارک، سینما و هتل رفتن نمی‌دهند (لوترکینک، ۱۹۶۳: ص ۴)، رضایت عمومی چه می‌شود؟ آیا سیاهان جزء عموم جامعه نیستند؟ آیا این رفتار اعمال زور کردن زورمندان نیست که روسو در برابرش معتقد است، اگر افرادی به ناچار به زور تن داده و از مستبدان اطاعت کنند، بر آنها حرجی نیست که وقتی موقعیت را مقتضی دیدند، از زیر بار تعدی شانه خالی کنند و زنجیر بندگی پاره کنند؟ چون همان نیرویی (زور) که حق آزادی او را گرفته بود، دوباره به کار برده شده و آزادی به چنگ آمده است (روسو، ۱۳۴۱: ص ۳۶). آیا نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه همان نیست که روسو معتقد است در صورت توانایی اگر شانه از زیر بار ظلم و استبداد خالی نکنیم، پذیرفتنی نیست؟ (همان: ص ۴۰)، پس چرا باز روسو آنها را یاغی و جانی می‌خواند و ریختن خونشان را مباح می‌داند؟

ثورو نویسنده مقاله «نافرمانی مدنی» و نظریه پرداز آن در مقابله با شارحان قرارداد اجتماعی، بدون در نظر گرفتن بود یا نبود چنین قراردادی با توجه به همین پیمان و تأکید بر قراردادی بودن رابطه دولت و ملت، خط بطلانی بر تمام استدلال‌های آنها می‌کشد و دولت را مصلحتی بیش نمی‌خواند که گاهی همان دولت یا تمام دولت‌ها ضد مصلحت می‌شوند. او معتقد است دولت تنها ساختاری برای اعمال اراده مردم است، ولی همین ساختار پیش از بهره‌مندی مردم در معرض سوءاستفاده و انحراف قرار می‌گیرد؛ چون افرادی از همین حاکمیت مستقر از قانون همچون ابزاری برای مقاصد خود بهره می‌برند تا در چنین حکومت‌هایی عامه مردم از همان آغاز از فرصت کاربرد قانون محروم بمانند



(Thoureau, 1849: p.11)، آن‌هم قانونی که چه‌بسا از حفظ جان افراد جامعه ناتوان است و به قول مخالف سرسخت نافرمانی مدنی (هابز)، در جایی که پای حفظ جان در میان باشد، نافرمانی مجاز است؛ یعنی اگر حکومتی بخواهد فردی را با زور به جنگ بفرستد، او می‌تواند برای حفظ جانش تمرّد کند و از جنگیدن سرباز زند، چون او در قبال حکومتی که قادر به حمایت از جانش نیست، هیچ وظیفه‌ای ندارد (راسل، ۱۳۴۰: ص ۴۲۳). آیا این اظهار نظر هابز پذیرش نافرمانی مدنی در پاره‌ای اوقات نیست؟

آیا آن‌جایی که راولز اظهار می‌دارد انسان‌ها پیشاپیش تصمیم می‌گیرند چگونه خواسته‌هایشان را از یکدیگر ساماندهی کنند و خصلت بنیادین جامعه‌شان را تعیین نمایند و اشخاصی (انسان‌های خردمند) یک‌بار برای همیشه تصمیم بگیرند که چه اموری در میان آنها ظلم یا عدل است، خود گفته پیشین خود را نقض نمی‌کند؟ (راولز، ۱۳۸۷: ص ۴۳). مگر او پیش‌تر تعریفی از ارسطو ارائه نمی‌دهد که عدالت را پرهیز از پلیدی و پلشتی می‌داند، حال چرا خود در حال پی‌ریزی اصول جدیدی است که پیش‌تر یک بار برای همیشه بیان شده است؟

آیا وضع آغازین راولز به اذعان خود او تنها یک فرض نیست؟ پس چرا او تمایل دارد تا فرض او مسلّم در نظر گرفته شود و مردم با قانون منصفانه رفتار کنند؟ آیا آن‌جایی که او تناقض‌وار از پذیرش نافرمانی مدنی شانه خالی می‌کند، پذیرش این قانون که حتّی فرد اول مملکت حق توبیخ یا بازخواست مستشاران خارجی را در صورت انجام دادن عملی شنیع در خاک خود ندارد (قانون کاپیتولاسیون)، کمکی به نظام دادگر می‌کند یا قانونی منصفانه است که باید به آن احترام گذاشت؟ به قول کروپاتکین مگر حاکمان در طول هزاران سال کاری جز ایجاد تنوع در احترام به قانون و اطاعت از آن کرده‌اند؟ مگر نظام آموزشی تنها ضرورت فهم اطاعت از قانون را تا حدی به فرزندانمان نیاموخته است که این موضوع امری دینی فرض شود و قانون کارفرمایان در کنار خوبی اخلاقی با خدای یکتا پیوند بخورد؟ (بالمر، ۱۳۹۰: ص ۵۳-۵۴)؛ آن‌هم قانونی که فقط برای حمایت از دولت، اشراف و افراد خاص پدید آمده و توجهی به آحاد مردم و مصلحت آنها ندارد و نا‌عدالتی آنها گاهی چنان جدی، فراوان





و اصلاح‌ناپذیر می‌شود که نافرمانی مدنی آخرین راه چاره موجه می‌شود (لوترکینگ، ۱۹۶۳: ص ۲) و قانونی که مزاحم مردم و به‌زور شریک مالشان شود و به واسطه جلادان، زندان‌بانان و جاسوسان در پی اقتدار باشد، بی‌فایده و زیان‌بار و شنیع است (پالمر، ۱۳۹۰: ص ۵۴-۵۷).

آیا از میان آرای شارحان قرارداد اجتماعی همچون آرای فیلسوفان فلاسفه یونان باستان، نمی‌توان برداشت کرد که آنها نیز در مواردی به نافرمانی مدنی قائل‌اند؟ آیا از این مقدمات نمی‌توان نتیجه گرفت که نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه مجاز و حتی بالاتر از آن اقدامی اجتناب‌ناپذیر است؟ در واقع به قول هانا آرنست نافرمانی مدنی آخرین شکل مشارکت داوطلبانه شهروندان است و هنگامی روی می‌دهد که تعداد قابل توجهی از شهروندان به این نتیجه برسند که راه‌های عادی تغییر افاقه‌ای ندارند (کورلاسنکی، ۱۳۸۹: ص ۱۰-۱۱)؛ از این رو باید نافرمانی مدنی در برابر قوانین ظالمانه صورت پذیرد تا این قوانین اصلاح و عدالت اجتماعی به‌نحو احسن برقرار شود.

### نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه نافرمانی مدنی در مقام نوعی گفت‌وگو اجتماعی، اقدامی آشکارا، آزادانه و از روی آگاهی، خیرخواهی و غیرخشونت‌آمیز برای تغییر قوانین ظالمانه با هدف دستیابی به آرمان عدالت و فرمان‌برداری حقیقی است که بیشتر اندیشمندان حتی برخی مخالفان سرسخت نافرمانی مدنی همچون سقراط و هابز در شرایطی خاص آنرا مجاز انگاشته‌اند؛ از این رو نتیجه می‌شود اگر شهروندان یک جامعه آشکارا با قانونی ظالمانه مواجه شدند، می‌توانند به گونه‌ی مسالمت‌آمیز بدان اعتراض کنند و تا اصلاح یا ملغی کردن آن قانون پیش روند. البته به شرطی که همه راه‌های قانونی تغییر آن بسته باشد و این اعتراض هم اعتراضی ساختارشکنانه و هنجارشکنانه و در راستای اهداف خودخواهانه فردی نباشد و در جهت هنجاری اجتماعی و اعتلای جامعه باشد.

## کتابنامه

۱. احمدی، امید (۱۳۹۴)، «احترام به قانون در اندیشه افلاطون»، مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۵، ش ۱.
۲. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: چاپخانه خوشه.
۴. افلاطون (۱۳۵۴)، قوانین، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
۵. افلاطون (۱۳۵۷)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
۶. پالمرا، مایکل (۱۳۸۸)، مسائل اخلاقی، ترجمه: علیرضا آل‌بویه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۷. جوادی، محمداسلم (قوس ۱۳۹۴)، «جنبش اجتماعی چیست؟»، روزنامه جامعه باز، س ۴، ش ۷۳۵، کد خبر ۳۹۰۰۵.
۸. راسل، برتراند (۱۳۴۰)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف در یابندری، ج ۱ و ۳، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۹. راولز، جان (۱۳۸۷)، نظریه عدالت، ترجمه: سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: ناشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. روسو، ژان‌ژاک (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه: غلامحسین زیرک، ج ۴، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهره.
۱۱. سوفوکل (۱۳۵۲)، افسانه‌های تبا، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: خوارزمی.
۱۲. کورلانسکی، مارک (۱۳۹۰)، خشونت پرهیزی، ترجمه: عبدالرضا مهدوی، تهران: نشر پیکان.
۱۳. لاک، جان (۱۳۸۷)، رساله دوم درباره دولت، ترجمه: شهرام ارشدنژاد، ویرایش: مصطفی دهقان، تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
14. Kraut, Richard (1984), *Socrates and the State*, Princeton: Princeton University Press.
15. King, Martin Luther, Jr. (1963), "Letter from Birmingham Jail," *Liberation: An Independent Monthly*, Vol. 8, no. 4.



16. Rozmarynowska, Karolina (2016), "civil disobedience and ethical meaning," *Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw*, tom lxiv, numer 2.
17. Rex, Martin (2015), "Civil Disobedience," *International Journal of Ethics*, Vol. 48, No. 3, University of Chicago, Publications section.
18. Thoreau, Henry David (1849), "Resistance to Civil Government," in: <https://sniggle.net/TPL/index5.php?entry=rtcg#p1-46>.



۱۰۲

نظر

صدر

سال بیست و چهارم، شماره چهارم (پیاپی ۹۶)، زمستان ۱۳۹۸