

# جمهوری مدرن و شکل‌گیری ایده‌ی حقوق شهروند

آنابل برت

ترجمه‌ی مهدی سمائی



## یک

این ایده که اتباع<sup>۱</sup> دولت‌ها<sup>۲</sup> نه فقط تبعه بلکه شهروندان، و این ایده که آن شهروندان، نه فقط نسبت به یکدیگر بلکه در قبال خود حکومت‌ها،<sup>۳</sup> از حقوق<sup>۴</sup> برخوردارند؛ هر چند مبهم تعریف شده و فهمیده شده باشند، در مقام تصور، در خودآگاهی سیاسی اغلب اروپایی‌های مدرن محوریت دارند و ملاک مشروعیت ادراک‌شده‌ی اغلب حکومت‌های مدرن اروپایی‌اند. «حقوق شهروند»،<sup>۵</sup> در پیوند با دیگر تصورات پیش‌و کم واضح مانند «دموکراسی»، «مشارکت»، «حکومت قانون»،<sup>۶</sup> و (بدون قطعیت ولی به طور فزاینده مهم) «جامعه‌ی مدنی»، تشکیلات سیاسی اروپایی را از «دولت پلیسی»، «حکومت تک‌حزبی»، «رژیم نظامی» و باقی تصورات سیاسی ناشایستی متمایز می‌کند که اروپایی‌ها آنها را در جهان خود به حاشیه رانده‌اند. تا پایان قرن هفدهم صورت قدیمی این تفکیک، دوگانه‌ای که حکومت مشروع را از جباریت<sup>۷</sup> و حکمرانی مبتنی بر قانون اساسی<sup>۸</sup> را از حکومت خودکامه<sup>۹</sup> متمایز می‌کرد، برای ارزیابی جدلی ساخت سیاسی اروپا در ابتدای عصر مدرن در دست بود: تنها در این زمان برابرنهاد ادراک‌شده در قالب نظام سلطنتی در اسپانیا و به‌ویژه فرانسه دقیقاً در اروپا وجود داشت. اما با وجود آشنایی با این ایده‌های مرتبط و به‌رغم دوره‌ی تاریخی طولانی تکوین آنها، باید پژوهش‌مان را با توجه دادن به این نکته آغاز کنیم که رابطه‌ی

---

1 subjects

2 states

3 governments

4 rights

5 citizens' rights

6 the rule of law

7 tyranny

8 constitutional

9 despotic rule

«شهروند» و «حق»-یعنی این ایده که شهروند دارای حق است- به هیچ روی واضح یا بدیهی نیست.

«شهروند» در نهایت شمایی است که از سنت یونانی-رومی آمده و قطعاً به گستره‌ای از آنچه وسلی هوفلد<sup>۱۰</sup> در اثر مایه‌ور خود مفاهیم حقوقی/قانونی بنیادین (۱۹۲۰) آزادی‌ها،<sup>۱۱</sup> امتیازها،<sup>۱۲</sup> مصونیت‌ها<sup>۱۳</sup> و قدرت‌ها<sup>۱۴</sup> نامیده مجهز است، و همین شهروندی را به مثابه یک شأن/جایگاه<sup>۱۵</sup> تعریف می‌کند. ممکن است گفته شود که شهروندان بنا به تعریف همیشه از حقوق برخوردار بوده‌اند: زیرا شهروند جز در تقابل با برده، نمونه‌ی انسان بدون حقوق، چه چیز دیگری است؟ اما اگرچه برخی استدلال کرده‌اند که این آزادی‌ها و امتیازها و مصونیت‌های جهان یونانی-رومی با استفاده از زبان مدرن حق‌های سوئزکتیو به‌خوبی قابل توصیف است، من اینجا موضعی همسو با نسخه‌های سنتی‌تر از تاریخ‌نگاری‌های حق می‌گیرم و استدلال می‌کنم که فهم ما از حق چیزی کاملاً متفاوت است، اگرچه واژه‌ی حق را طوری نیز می‌توان بسط داد که آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را شامل شود.

اجازه دهید با تفصیل بیشتر بیان کنم. اغلب نظریه‌پردازان حق وام‌دار تحلیل هوفلداند، که تحلیل حقوقی/قانونی<sup>۱۶</sup> از انواع توانایی‌ها و جایگاه‌هایی بود که افراد بنا به قانون می‌توانند داشته باشند. هوفلد دغدغه‌ی این استدلال را داشت که اگرچه در زبان متعارف تمام آزادی‌ها، امتیازها و مصونیت‌ها را می‌توان «حق» نامید، و چنین هم می‌نامند، اما فقط «استحقاق‌ها»<sup>۱۷</sup> را به‌دقت می‌توان چنین توصیف کرد. با این همه،

---

10 Wesley Hohfeld

11 liberties

12 privileges

13 immunities

14 powers

15 Status

16 legal

17 entitlements

ریچارد پرایموس<sup>۱۸</sup> در کتاب اخیر دقیقاً بر این جنبه از زبان متعارف، یا زبان سیاسی حق تمرکز کرده است.<sup>۱۹</sup> پرایموس اگرچه با هوفلد درباره‌ی تفکیک فنی میان حق، امتیاز، مصونیت و قدرت موافق است- و از این رو برای مثال آزادی بیان به لحاظ فنی یک امتیاز است نه حق- به این امر توجه می‌دهد که در زمینه‌ی آزادی بیان، به زبان سیاسی نمی‌توانیم بدون از دست دادن معنا «امتیاز» را جایگزین «حق» کنیم (و خطر سیاسی برای هر سیاستمداری دارد که آنقدر احمق باشد که چنین کند).<sup>۲۰</sup> به زبان سیاسی آزادی بیان امتیاز نیست- بلکه حق است.

اگر به تاریخ ادراک و توصیف سیاسی اروپاییان مدرن از خودشان علاقه‌مندیم، باید بکشیم همین زبان سیاسی متعارف را بفهمیم و توضیح دهیم. سخن گفتن درباره‌ی حق‌ها (و مطالبه‌ی آنها) متضمن چیست؟ از بحث بالا فهمیده می‌شود که وقتی واژه‌ی حق را برای توصیف توانایی‌مان جهت سخن گفتن بدون ترس از آزار یا سانسور به کار می‌بریم، ادعایی نه به معنای دقیق حقوقی/قانونی بلکه اخلاقی<sup>۲۱</sup> را طرح می‌کنیم: فقط نمی‌گوییم قانون به ما اجازه‌ی سخن گفتن می‌دهد بلکه می‌گوییم باید مجاز به سخن گفتن باشیم. به چیزی اشاره می‌کنیم که باید از خودمان داشته باشیم نه امتیازی که قانون برایمان قائل شده باشد، و از همه مهم‌تر بدین وسیله می‌گوییم مستقل از نگاه قانون موضوعه‌ی موجود، یک «ما» وجود دارد. از این رو خود واژه‌ی حق متضمن ارجاع به چیزی است که می‌توانیم آن را «منطقه‌ی عدم انطباق»<sup>۲۲</sup> میان افراد و نظم حقوقی اثباتی دولت<sup>۲۳</sup> بنامیم.

صورت‌بندی این منطقه‌ی عدم انطباق اخلاقی در ابتدای عصر مدرن اساساً بر تقابل میان طبیعت (به همراه قانون و حق‌هایش) و شهر (به همراه قانون و حق‌هایش)

18 Richard Primus

19 Primus, 1999.

20 Primus, 1999, pp. 36-37.

21 moral

22 zone of non-coincidence

23 the positive legal order of the state

که به‌مثابه آزادی‌ها، امتیازها، مصونیت‌ها و قدرت‌ها فهمیده می‌شود) مبتنی بود.<sup>۲۴</sup> بنیاد اخلاق، انسان بود آن‌چنان که در طبیعت مبنایی‌اش توسط خدا خلق شده، و نظم حقوقی اثباتی دولت هم از نظم طبیعی مبتنی بر سعادت<sup>۲۵</sup> انسان ناشی می‌شد و هم بر مبنای آن سنجیده می‌شد. عدم انطباق را بر اساس تقابل میان شهر بشری و شهر خدا،<sup>۲۶</sup> یعنی بین سپهرهای سیاست و دین، نیز می‌توان مفصل‌بندی کرد. با این همه، در بیشتر این دوران ادعاهای دین اصولاً در قالب حق‌های دینی مشخص بیان نمی‌شد. این ادعاها معمولاً در حق طبیعی زیستن یک زندگی اخلاقی در جامعه‌ی مسیحی ادغام می‌شدند (اگرچه زبان حق / از طریق ادعا بر حق آزادی دین به‌طور فزاینده به سپهر دین رخنه می‌کرد). یکی از استدلال‌های اصلی این متن این است که شیوه‌ی کاربرد اصطلاح «حق» در روزگار ما، طفیلی مفهومی از حقوق طبیعی<sup>۲۷</sup> است (یا آن را پیش‌فرض می‌گیرد) که در خلال قرن‌های شانزدهم و هفدهم پروراندده شد.

اما اگر چنین باشد، آن‌گاه پرسشی درباره‌ی اسناد حق‌های مذکور در عبارت «حقوق شهروند» وجود دارد. پرسش این است که اگر «زبان حق آن‌گونه که امروز به کار می‌بریم» در بافت صورت‌بندی ادعاهای افراد به‌عنوان موجودات طبیعی و نه مدنی<sup>۲۸</sup> پروراندده شده باشد، آن‌گاه این حق‌ها به که تعلق دارند؟ به انسان‌ها و نه شهروندان؟ اگر به تبار واژه‌ی شهروند نظر کنیم، در می‌یابیم که به خاطر ریشه‌هایش در فرهنگ شهری جهان باستان و به‌ویژه روم، مفهومی بسیار کهن است. اگرچه

---

<sup>۲۴</sup> من اینجا و در سراسر متن «شهر» (City) را به‌عنوان نزدیک‌ترین معادل برای واژه‌ی لاتین *civitas* یا پولیس (*polis*) یونانی به کار می‌برم، که در ابتدای عصر مدرن به معنای اجتماع یا اتحاد افراد بشر فهمیده می‌شد که در آن قدرت بشری حکومت و قانون‌گذاری وجود دارد (و این شهر را از باقی اجتماع‌ها مانند منزل تفکیک می‌کرد).

<sup>25</sup> well-being (یا بهروزی)

<sup>26</sup> the city of God

<sup>27</sup> natural rights

<sup>28</sup> civic

حقوق/قانون رومی<sup>۲۹</sup> واژه‌ی *IUS* یا حق را در مورد افراد به کار می‌برد، باز هم این واژه معنای یکسان با مفهوم مدرن حق ندارد. به‌علاوه، فلسفه‌ی اخلاق و حقوق رومی به طرق متفاوت خود ادعاهای انسان طبیعی در بافت مدنی را رد می‌کردند. سپسرو در در باب/بداع گفت انسان‌ها در وضع طبیعی‌شان متفرق و وحشی‌اند و لازم است از طریق عقل و آموختن فصاحت متمدن شوند.<sup>۳۰</sup> بنابراین شهروند از حیث اخلاقی از انسان طبیعی پیشی گرفت، یا به زبان بدیل می‌توان گفت بهترین اوصاف انسان طبیعی از پیش در شهروند جذب شده بود- و این هر گونه منطقه‌ی عدم انطباق را تهی می‌کند. حقوق رومی با میراث رواقی‌اش<sup>۳۱</sup> قسمی وضع طبیعی<sup>۳۲</sup> برای انسان شناخت، که می‌توانست از حیث اخلاقی برتر از وضع مدنی<sup>۳۳</sup> باشد، اما این وضع طبیعی هیچ ادعایی علیه وضع مدنی- که در جهت سود انسان شکل گرفته بود- طرح نمی‌کرد. یعنی ادعاهای انسان به‌مثابه «موجود طبیعی تحت قانون طبیعی»<sup>۳۴</sup> اثری بر جایگاه/شان او ذیل قانون مدنی نداشت (بردگی مثال اصلی این است): منطقه‌ی عدم انطباق نمی‌توانست بنیادهایی برای قسمی ادعا درون شهر مهیا کند. از این رو شمایل باستانی شهروند به معنای امروزه حامل حق‌ها نیست. به‌علاوه، شهروند باستانی آن‌گونه که در گفتار سیاسی انسان‌گرایی<sup>۳۵</sup> عصر نوزایی احیا شد، در آس و اساس خود حامل حق‌ها نبود. همان‌طور که وسیعاً بحث شده و پایین با تفصیل بیشتر خواهیم دید، گفتار انسان‌گرایانه‌ی عصر نوزایی درباره‌ی شهر و شهروند بر فضیلت،<sup>۳۶</sup> نه حق، به‌مثابه شاخص تعریف‌کننده‌ی شهروند تمرکز می‌کرد و تأکیدش بر این بود که فضیلت چطور

29 Roman law

30 Cicero, De inventione, 1,2.

31 Stoic heritage

32 natural state

33 civil state

34 natural law

35 humanism

36 virtue

پرورنده شود نه این که حق چگونه تضمین شود- کمال‌پذیری مدنی بشر و مداخله‌ی اساسی انسان در نظم شهر.

پس شاید کسی به‌خوبی به نفع این گفته دلیل بیاورد که سخن گفتن از شکل‌گیری مفهوم «حقوق شهروند»، فی‌نفسه و به بیان دقیق، در دوره‌ی بین ۱۵۰۰ و ۱۷۰۰ گمراه‌کننده است، زیرا در بیشتر این دوران این دو کلمه ذیل شیوه‌های متفاوتی از سخن گفتن و زبان سیاسی قرار می‌گرفتند. چه بسا کسی وسوسه شود بگوید عبارت «حقوق شهروند» درون خود دچار پارادوکس<sup>۳۷</sup> است: واژه‌ای با معنی تدافعی<sup>۳۸</sup> یا «سلبی»<sup>۳۹</sup> (حق‌ها) برای تکمیل مفهومی «اثباتی»<sup>۴۰</sup> دال بر تعلق (شهروندی)<sup>۴۱</sup>. با این همه این دو قرن دوره‌ای اساسی در هر روایتی درباره‌ی شکل‌گیری حقوق شهروند را بازمی‌نمایاند. چون این دو قرن دورانی‌اند که از یک‌سو مفهوم «حق» دستخوش تغییر رادیکال می‌شود و غنا می‌یابد. دقیقاً در همین دوره است که «حق» دلالت کاملاً مدرنی به دست می‌آورد که به‌طور ضمنی مبنای شناختی فهم ما از قدرت، امتیاز و مصونیت نیز می‌شود (و از این‌رو همان‌طور که هوفلد توجه کرد ما را قادر می‌سازد همه‌ی آنها را «حق» بنامیم). از سوی دیگر، این دو قرن زمانی‌اند که مفهوم «شهروند» و فلسفه‌ی مدنی<sup>۴۲</sup>‌ای که قهرمانش شمایل شهروند است، تحت فشار فزاینده قرار می‌گیرد. در خلال این مقاله می‌کوشم این تکوین‌های همزاد را ردگیری کنم و در پایان اندیشه‌هایی درباره‌ی پیامد هر دو پیش‌نهم.

37 paradox (یا: متناقض‌نما، ناسازه)

38 defensive

39 neative

40 positive

41 citizenship

42 civil philosophy

## دو

اجازه دهید ابتدا مفهوم «حق» را در نظر بگیریم. به طور کلی در قرن شانزدهم صورت‌بندی کاملی از دو مفهوم رقیب از حق رخ داد. یکی وارث مکتب مدرسی<sup>۴۳</sup> اواخر قرون وسطی بود که ایده‌ای از حق به‌مثابه امری هماهنگ با قانون را به تفصیل شرح می‌داد. طبق این مفهوم‌پردازی، حق قابلیت‌ی اخلاقی است که شخص می‌تواند بنا بر آن به اعمالی هماهنگ با قانونی که بر او حاکم است مبادرت ورزد (من «او»<sup>۴۴</sup> را به شکل ضمیر مذکر به کار بردم تا به حساسیت‌های ابتدای عصر مدرن وفادار باشم و این کاربرد البته انحرافی از حساسیت‌های عصر خودمان است؛ بعد در این مقاله نشان خواهیم داد که چطور اندیشمندان ابتدای عصر مدرن می‌توانستند به این امر بپردازند که «او- مذکر» می‌تواند یک «او- مؤنث» باشد). در حقیقت، تنها دلیلی که چرا چنین قابلیت‌هایی حقوق به شمار می‌آیند دقیقاً رابطه‌شان با دریافت‌ها از قانون است. مفهوم دیگر، که معتقدم از گفتار حقوقی/قانونی و نه الهیاتی برآمده، حقوق را به‌مثابه آزادی‌های مبنایی<sup>۴۵</sup> می‌فهمد؛ باقیمانده‌هایی از یک عالم بی‌کران که وضع طبیعی همه‌ی امور طبیعی را مشخص می‌کند، و متعاقباً توسط قانون محدود می‌شود.

تجربه‌ی سیاسی فوق‌العاده‌ی اسپانیا در قرن شانزدهم، زمینه‌ی اصلی صورت‌بندی هر دو مفهوم بود. مواجهه‌ی خارجی با سرخپوستان آمریکایی،<sup>۴۶</sup> مسئله‌ی داخلی تحلیل امپراطوری هابسبورگ<sup>۴۷</sup> به‌عنوان یک ساختار سیاسی، و تفرقه در جهان مسیحیت، تجدیدنظر رادیکال در رابطه میان طبیعت، شهر و خدا را ناگزیر ساخت. اگر این رابطه را بر حسب افراد بیان کنیم، یعنی [تجدیدنظر رادیکال در] رابطه میان انسان

---

43 scholasticism

44 him

45 Original liberties or freedoms

46 American Indians

47 Habsburg empire



طبیعی، شهروند و مسیحی. و نکته‌ی مهم درباره‌ی الهیدانان و حقوقدانان قرن شانزدهم اسپانیا این بود که آنان مسئله را بر حسب افراد صورت‌بندی کردند.

میراث تومبستی<sup>۴۸</sup> در مجهز کردن الهیدانان به نقطه‌ی شروع تحلیل‌شان، یعنی فرد انسانی به‌عنوان عامل طبیعی اخلاقی که مقید به قانون طبیعی است، سهم عمده داشت. آکوئیناس<sup>۴۹</sup> انسان را موجودی می‌دانست که به‌واسطه‌ی عقلش قادر است در قانون سرمدی<sup>۵۰</sup> مشارکت کند و در نتیجه به کنشی در جهت خیر طبیعی‌اش مبادرت ورزد، برخلاف حیوان که صرفاً کنش بر او اعمال می‌شود.<sup>۵۱</sup> این قابلیت برای کنش‌ورزی را آکوئیناس قسمی تسلط<sup>۵۲</sup> (سروری یا فرمان) می‌شمرد که بر اساس آن آدمی آزاد است مسیر خود را تعیین کند. اما مهم این‌که این قابلیت انسانی برای عاملیت و آزادی همزمان قابلیت فهم و فرمانبری از قوانین چهارگانه (سرمدی، طبیعی، مدنی و الوهی)<sup>۵۳</sup> است که بر انسان حاکم اند: نزد آکوئیناس آزادی یا جهت دادن به مسیر زندگی خود هیچ‌گاه مغایر با مسیر قانون نیست. از نظر آکوئیناس خیر طبیعی<sup>۵۴</sup> انسان، که طبیعتش به آن معطوف است و (در نتیجه) قابلیت دارد خود را به سوی آن جهت دهد، شامل صیانت نفس، سعادت-به معنای حیوانی- و زندگی اخلاقی و دینی انسان در یک جامعه‌ی سیاسی است.<sup>۵۵</sup>

48 The Thomist heritage

49 Aquinas

50 eternal law (یا قانون ازل)

51 Aquinas 1966. P. 23:

«واضح است که همه [ای چیزها] در آن [یعنی قانون سرمدی] شریک‌اند، از این جهت که گرایش‌های آنان به سوی اعمال و غایات شایسته‌ی خود تحت تأثیر آن است. در میان آنها، مخلوقات عاقل نزد مشیت الهی شریف‌تر شمرده می‌شوند زیرا از طریق تأمین کردن خودشان و دیگران در مشیت الهی مشارکت می‌کنند.»

52 dominium

53 divine

54 natural good

55 Aquinas 1966. pp. 81-3.

فرانسيسكو دو ويتوريا<sup>۵۶</sup> و دومينگو دو سوتو،<sup>۵۷</sup> اسپانیایی‌های دومینکن ۵۸ قرن شانزدهم، این صورت‌بندی غنی زندگی بشری از حیث طبیعی مشروع را پی گرفتند. اما آنها نه صرفاً مفهوم قانون طبیعی بلکه مفهوم حقوق طبیعی را نیز در دسترس داشتند. در نیمه‌ی اول قرن چهاردهم، ویلیام اوکام،<sup>۵۹</sup> یک انگلیسی‌هوادار فرقه‌ی فرانسيس قدیس،<sup>۶۰</sup> در گذار از مفهوم قرن سیزدهمی تسلط به مفهوم حق به‌مثابه قابلیت و قدرت حقوقی برای کنش که یا توسط قانون طبیعی یا قانون موضوعه‌ی انسانی ضمانت اجرا می‌یابد، سهم قاطع داشت.<sup>۶۱</sup> مهم این است که اوکام اصرار می‌ورزید نه حقوق طبیعی و نه حقوق اثباتی بشری به مسیحیان از این جهت که مسیحی‌اند تعلق نمی‌گیرد. این حق‌ها به انسان به‌ماهو انسان تعلق می‌گیرند، که پیش از تولد مسیح از آنها بهره‌مند بود و پس از آن نیز به‌رغم برخورداری مسیحیان از آنها تغییر نکرد.<sup>۶۲</sup> پس همه‌ی تنظیمات حقوقی بشر، بیش از همه مالکیت و امور حقوق مدنی، محصول فعالیت صرفاً انسانی است. زبان اوکام که تلفیقی قویاً اثرگذار از زبان

56 Francisco de Vitoria

57 Domingo de Soto

58 Dominican

59 William of Ockham

60 Franciscan

<sup>۶۱</sup> تعریف اوکام از حق به‌مثابه قدرت کنش در فصل دوم *work of ninety days* به دست داده شده: «حق استعمال عبارت از قدرت مشروع استفاده کردن از یک عین خارجی است که نباید کسی را بدون ارتکاب تقصیر از جانب او و بدون علت معقول، برخلاف خواست او از آن محروم کرد، و اگر کسی از این حق محروم شد می‌تواند می‌تواند سلب‌کننده‌ی حق را به دادگاه فراخواند».

Ockham, 1995. P.24.

<sup>۶۲</sup> این موضع به‌اختصار در کتاب سوم، فصل هشتم *گفتاری کوتاه در باب حکومت جبار* بیان شده است: «خداوند این قدرت دوگانه را، برای تصرف در امور دنیوی و برای برقرار کردن حاکمان دارای صلاحیت حکمرانی، بدون واسطه نه فقط به مؤمنان بلکه غیرمؤمنان نیز بخشید. در نتیجه همه را ملزم می‌کند، اعم از مؤمنان و غیرمؤمنان».

Ockham, 1992. P.91.

ارسطویی، شرعی و مرتبط با فرقه‌ی فرانسیس مقدس بود، توسط ژرسون<sup>۶۳</sup> و آلمن،<sup>۶۴</sup> الهیدانان فرانسوی قرن پانزدهم و شانزدهم، برای امکان‌سنجی حقوقی اقدام اجتماع مسیحی علیه راهبر<sup>۶۵</sup> خود به کار گرفته شد.<sup>۶۶</sup> ویتوریا و به‌ویژه سوتو این ایده از حق به‌مثابه امری حاکی از قابلیت کنش یا عاملیت را به مفهوم انسان به معنای تومیستی پیوند زدند. نتیجه‌ی این پیوند، برداشتی از انسان دارای حقوق طبیعی صیانت نفس و دفاع از خود (خیرهایی با ماهیت حیوانی) و خیری بیشتر مختص طبیعت بشر، یعنی زندگی اخلاقی در اجتماع سیاسی، بود.<sup>۶۷</sup>

مشهور است که فرانسیسکو دو ویتوریا این برداشت را در مسئله‌ی سرخپوستان آمریکایی به کار برد و بدین‌وسیله قادر شد بسیاری از فعالیت‌های اسپانیایی‌ها در جهان جدید را به‌مثابه نقض حقوق سرخپوستان آمریکایی تعبیر کند. به همین میزان مشهور است - یا شاید نه آنقدر؟ - که او از این طریق توانست به این برسد که اگر سرخپوستان اهالی اسپانیا را از مسافرت به سرزمین‌شان و تجارت منع کنند، بدین‌وسیله حقوق طبیعی انسان‌ها بر ارتباط و مسافرت -متعلق به اهالی اسپانیا- را نقض کرده‌اند، و در نتیجه این می‌تواند موضوع جنگ عادلانه باشد. مفهوم حقوق طبیعی آنچه را که به یک دست می‌دهد، می‌تواند با دست دیگر بستاند.<sup>۶۸</sup>

ما البته در این متن نه درباره‌ی حقوق انسان بلکه درباره‌ی حقوق شهروند سخن می‌گوییم. با این همه، بخشی از مقصود من نشان دادن این است که چطور زبان حق

63 Gerson

64 Almain

65 Head

۶۶ به تحلیل صورت‌گرفته در منابع زیر بنگرید:

Tierney, 1997, pp. 207-54. Brett, 1997, pp. 76-122.

67 Soto, 1967-68 (vol. 2), p. 302.

«خداوند به‌واسطه‌ی طبیعت به افراد قابلیت حفاظت از خود و مقاومت در برابر مخالفان را اعطا کرده است: نه فقط در خصوص حفاظت از سعادت دنیوی، بلکه بنا به لطف خداوند در خصوص شکوفا شدن سعادت معنوی‌شان.» (همه‌ی ترجمه‌ها از این مجلدها به انگلیسی از مؤلف است).

68 See the *Reflection on American Indians* (1539) in Vitoria 1992, pp. 233-92.

فی‌نفسه در بافت حقوق طبیعی شکل گرفت. اگر توجه‌مان را از ویتوریا به همکارش در دانشگاه سالامانکا،<sup>۶۹</sup> دومینگو دو سوتو، و تحلیل او از ساختار درونی شهر یا مشترک‌المنافع<sup>۷۰</sup> و به ویژه جایگاه شهروند در آن بگردانیم، این را خواهیم دید. سوتو از زمره‌ی کسانی است که با اعتقاد به برداشتی قوی از لزوم ادغام انسان در اجتماع سیاسی و اثر اخلاقاً تحول‌آفرین این تعلق بر افراد، به سنت ارسطویی-یا در کل سنت کلاسیک- تعلق داشت.<sup>۷۱</sup> به خاطر نقش شهر در تحقق خیر فرد، شهر قدرتی بر شهروند به دست می‌آورد تا در جهت سعادت اخلاقی او قانون‌گذاری کند و ایثار فرد در پیشگاه خیر عمومی را بطلبد. اما سوتو آن زبان حقوقی را به کار می‌برد که توسط ویتوریا در بافت شهری دیگر-شهر سرخپوستان آمریکایی- صورت‌بندی شده بود تا به نفع محدود کردن استدلال سیاسی مبتنی بر خیر عمومی که در عصر نوزایی فراگیر بود، دلیل بیاورد. او گفت نسبت شهروند با شهر نسبت ساده‌ی دست با بدن نیست. البته که خیر شهروند با خیر شهر مرتبط است، اما قابل تقلیل به خیر شهر نیست و در نتیجه حیطه‌ای باقی می‌ماند که در آن شهر حق قانونگذاری ندارد.<sup>۷۲</sup>

نقد سوتو بر تمثیل دست-بدن توسط معاصر او فرناندو واسکوئز<sup>۷۳</sup> حقوق‌دان در اثرش *مباحثات پراوازه*<sup>۷۴</sup> در سال ۱۵۶۴ مورد تأیید قرار گرفت. اما واسکوئز با فرض

69 Salamanca

70 commonwealth

71 Soto, 1967-68 (vol. 1), p.18:

«ارسطو به عالی‌ترین وجه گفته است که شهر به خاطر زنده ماندن تأسیس شده، اما به خاطر خوب زیستن وجود دارد... زیرا به همان دلیلی که انسان برای شادی (سعادت اخلاقی) متولد شده، به همان دلیل هم او یک حیوان مدنی است.»

72 Soto, 1967-68 (vol. 3), p. 400:

«یک انسان، اگرچه بخشی از مشترک‌المنافع است، اما همچنین شخصی است که به خاطر خودش وجود دارد، و در نتیجه قادر است به خود آسیب بزند، که در این مورد مشترک‌المنافع نمی‌تواند او را مجازات کند.»

73 Fernando Vázquez

74 Illustrious Controversies

قسمی وضع طبیعی مبنایی مبتنی بر آزادبودن، و نه قابلیت‌های اخلاقی برای پیگیری سعادت، روش بدیلی برای فهم رابطه‌ی شهروند و شهر به دست داد. به موازات این، شهر نه به‌مثابه اجتماع اخلاقی لازم برای کمال اخلاقی انسان، بلکه به‌مثابه یک برساخت مصنوع به منظور آسایش تصویر شد.<sup>۷۵</sup> به‌علاوه، اگرچه شهروندان به خاطر امنیت خود سرسپردگی خود را در قلمرو قضایی شهریار مجاز بدانند، اما حق شهر همیشه منوط است به پیشامدهای ناشی از حکم راندن بر اتباع طبیعتاً بی‌تمایل.<sup>۷۶</sup>

در خلال «مکتب مدرسی دوم»<sup>۷۷</sup> در اسپانیا، نظریه‌ی حق به هر دو زبان در بافت صورت‌بندی ادعای فر-مدنی<sup>۷۸</sup> بودن طبیعت پرورنده شد. حق، چه قابلیت اخلاقی اثباتی برای تحقق خیرهای عینی شمرده شود یا باقیمانده‌ی آزادی مبنایی نامحدود، از حیث خصلت هنجاری، یعنی ماهیت آن به‌عنوان حق نه صرف یک توانایی، وابسته به ارجاع به طبیعتی پیشا-مدنی<sup>۷۹</sup> است. نیروی اخلاقی مطالبه‌ی یک حق از ارزش اخلاقی فرد برمی‌آید؛ ارزشی که پدیده‌ای طبیعی است و نه وابسته، یا تماماً وابسته، به شهر. همان‌طور که در آغاز گفتیم، این ایده‌ی عدم انطباق یا استقلال اخلاقی، حتی امروزه ذاتی زبان حق است (برخلاف مثلاً زبان آزادی، برخورداری از رأی،<sup>۸۰</sup> امتیاز، مصونیت)، و اکنون می‌توانیم ببینیم که همین پیشامدنی‌بودن مطالبه‌ی حق از ایده‌ی حقوق طبیعی به ایده‌ی حقوق شهروند منتقل شده است. به همین دلیل است که

---

#### 75 Vázquez (1572) 41 v:

«چون شهروندان در نسبت با هم مانند پا یا دست در نسبت با کل بدن نیستند... در میان شهروندان فقط قسمی اجتماع همراه با حُسن نیت وجود دارد... که به منظور این غایت قرارداد بسته‌اند که هر انسان قادر باشد با امنیت و در آرامش کامل بزید» (همه‌ی ترجمه‌ها از این مجلد به انگلیسی از مؤلف است).

#### 76 Vázquez (1572) 61 v:

«هیچ مردمی را نمی‌توان به زیستن تحت انقیاد واداشت، اگر تمایل نداشته باشند و علیه انقیاد مبارزه کنند».

#### 77 second scholastic

#### 78 extra-civic

#### 79 pre-civic

#### 80 franchise

امروزه، حتی در بافت مدنی و به‌رغم معنای فنی حق در زبان علم حقوق/قانون، بدون از دست دادن معنا نمی‌توانیم زبان مثلاً امتیاز را جایگزین زبان حق کنیم.

تاکنون اهمیت بُعد طبیعی فرا-مدنی و عامل طبیعی اخلاقی را بررسی کرده‌ایم، اما درباره‌ی دیگر بُعد ممکن فرا-مدنی یعنی خدا یا دین چه؟ آکوئیناس به‌وضوح گفته است که حاکمی که مسئول شهر بشری است در حالی که مطابق قانون طبیعی قانون می‌گذارد باید همچنین از کسی پیروی کند که مسئولیت حکمرانی به سوی غایت والاتر شهر آسمانی را بر عهده دارد.<sup>81</sup> در اسپانیای عصر هابسبورگ که میراث فکری پادشاهان کاتولیک را به ارث برده بود، مکتب سالامانکا با حذف لزوم وجدان کاتولیک جهت اعتراض به تصمیم مقامات شهر، همچنان کاتولیک بودن شهریار را ملاک مشروعیت می‌شمرد.

بنابراین در نظریه‌ی سیاسی مدرسی قرن شانزدهم عامل طبیعی اخلاقی و سوژه‌ی دینی راه‌شان را به قلب شهر بشری یافتند. اما دوره‌ی آخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم نشان داد که در عمل چنین آشتی ساده‌ای میان طبیعت، شهر و دین در کار نیست. جنگ‌های داخلی در فرانسه و هلند، و بعد انگلیس، نشان دادند رابطه‌ای ناآرام بین شهر و حیطه‌ی دینی وجود دارد. الهیدانان و اهل تبلیغ با تکیه بر ادعاهای دینی ادعاهای شهر را به چالش کشیدند. با این همه، نکته‌ی قابل توجه درباره‌ی رادیکال‌ترین نظریه‌های مقاومت در این دوران این بود که مبانی دینی بخشی از توسل وسیع‌تر به طبیعت و قانون طبیعی و حقوق طبیعی را تشکیل می‌داد، که جملگی تمامیت فیزیکی و اخلاقی فرد را در مقابل قوانین و اعمال شهر تجویز می‌کردند و به دفاع از آن می‌پرداختند. در میراث مدرسی - که منبع فکری اصلی این نظریه‌های موسوم به «نظریه‌ی مقاومت»، چه کاتولیک یا پروتستان، بود- شهر بشری هیچ‌گاه خودآیینی حقوقی/قضایی<sup>82</sup> نداشت و همیشه همچون یک ساندویچ بین قانون طبیعت و قانون الهی در تنگنا بود: جنگ‌های دینی نشان داد که چطور شهر تحت فشار هر ادعایی را

81 Thomas Aquinas, *The Regimine Principum (The Regno)*, book 1, ch. 15, translated in Blythe, 1997, p. 100.

82 juridical autonomy

در این مورد که خودش منبع حق باشد، از دست داد. بدین ترتیب، اگرچه طبق فهم مدرسی، حقوق انسانی، ویژگی‌های اثباتی اخلاقی بشریت به منظور غایات اثباتی اخلاقی از جمله اجتماع شهری‌اند، اما به چیزی تبدیل شدند که سوبه‌ای دفاعی یا سلبی علیه شهر داشت.

بدین‌سان جنگ‌های داخلی اواخر قرن شانزدهم نشانگر گامی قاطع در تحول نظریه‌ی حق بود. در عین حال جنگ‌های مذکور به نظر نشان‌دهنده‌ی این بودند که رخنه کردن انسان طبیعی و انسان دینی در شهر در معرض این خطر است که به فروپاشی شهر بینجامد. این دست‌کم درس جنگ‌های داخلی در فرانسه و انگلستان برای دست‌کم برخی از معاصران بود. اگر عامل طبیعی اخلاقی، یا سوبژکتیویته‌ی دینی، یا هر دو، در جایی احساس نکنند در خانه‌اند، ممکن است به خاطر نقض حق‌هایشان علیه شهر به طبیعت یا خدا توسل جویند.

در مواجهه با این مسئله، نظریه‌های حاکمیت<sup>۸۳</sup> و دولت در اوایل قرن هفدهم نظریه‌ی حق را به این منظور بازطراحی کردند که ادعای فرا-مدنی ذاتی در مفهوم قرن شانزدهم را نپذیرد. دو نظریه‌پرداز عمده‌ی این جنبش از مقدماتی مشابه شروع کردند اما در نهایت پاسخی متفاوت به معما پیش نهادند. اثر هوگو گروتیوس<sup>۸۴</sup> در تلاش بود تا با کمینه ساختن محتوای عینی اخلاق طبیعی و دین، و از این‌رو کاهش چشمگیر امکان توسل به یکی از این دو علیه قوانین شهر، شهر را از فروپاشی در امان دارد. در مقابل، هابز<sup>۸۵</sup> در نهایت بر آن شد که اخلاق طبیعی و دین را نه در فراسوی شهر بلکه در شهر ادغام کند؛ به این معنا که انسان نمی‌تواند علیه شهر به گونه‌ای منسجم به اخلاق یا دین متوسل شود، زیرا شهر هر دو را درون خود گنجانده است.

ابزار بنیادین گروتیوس و هابز بهره‌برداری از وسیله‌ی حقوقی/قانونی قرارداد به‌عنوان وسیله‌ی مبادله یا واگذاری حق بود، توأم با چارچوبی فلسفی بر محور سود رسیدن به فرد در ازای واگذاری آزادی. گروتیوس و هابز، با تکیه بر فهمی از جنس فهم

---

83 sovereignty

84 Hugo Grotius

85 Hobbes

واسکوئز از حق به‌مثابه آزادی به معنای فقدان محدودیت، فرد را در وضع طبیعی نه اساساً به‌عنوان عامل اخلاقی در پی خیر طبیعی انسان، بلکه به‌عنوان عاملی آزاد در پی سود خود تصویر کردند.<sup>۸۶</sup> از این رو گروتیوس و سپس هابز قادر شدند قید اخلاقی ناظر بر دست کشیدن از حق را حذف کنند، مشروط به این‌که از نظرگاه فرد سود بیشتری در دسترس باشد. در تحلیل سود انسان هر دو نظریه‌پرداز بدواً بر زیانی تأکید کردند که از جهت حضور دیگر افراد به همان میزان آزاد، بر افراد وارد شود: فقدان محدودیت یا ممانعت، که فرد و فضای پیرامون او را مستعد تجاوز می‌کند.<sup>۸۷</sup> هر ساختاری که بتواند حقوق همه‌ی افراد را محدود کند، یعنی بتواند دور هر شخص «قلمرو ممانعت» ایجاد کند، می‌تواند دقیقاً به‌مثابه منبع عظیم‌ترین آسودگی و سود انسان ترسیم شود: و این همان شهر بود. ابزار حقوقی/قانونی قرارداد به این شیوه تحلیل شد و به کار رفت تا مسیری ساده برای ورود به شهر در اختیار انسان طبیعی بگذارد. اما بعد این واگذاری، راه بیرون رفتن از قرارداد مسدود است. حق فردی با رگه‌ای تجاری به‌مثابه سرمایه‌ی مبنایی انسان طبیعی فهمیده شد تا به سود خود خرجش کند: و انسانی که با حق خودش شهروندی را می‌خرد دیگر نمی‌تواند با همان حق علیه شهر ادعا کند. حقوق شهروند صرفاً در تقابل با دیگر شهروندان برقرار است.<sup>۸۸</sup>

---

86 Grotius, 1950, fol. 10:

«خدا انسان را *autexousion*، آزاد و برخوردار از اهلیت حقوقی (*sui juris*) خلق کرده است، به طریقی که اعمال هر انسان و استفاده‌ی او از اموالش، بسته به خواست او و نه خواست شخص دیگر است» (ترجمه به انگلیسی از مؤلف است).

<sup>۸۷</sup> مهم‌تر از همه، رک:

Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, ch. 13 (Hobbes, 1996, pp. 86-90).

<sup>۸۸</sup> باز به کلام قاطع هابز بنگرید: «هر کس در حقیقت دارای حق مالکیتی است که موضوع حقوق اتباع دیگر نیست، و وی تنها به برکت قدرت حاکم چنان حقی دارد، و بدون حمایت حاکم هر کس دیگری نسبت به آن چیز حق یکسان و برابری خواهد داشت». (ترجمه‌ی فارسی از متن نقل شده است: هابز، توماس؛ لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ص ۲۹۵. برای متن انگلیسی رک).

Hobbes, 1996, p. 224.



از این رو طبیعت و حقوق طبیعی برای این نویسندگان به مثابه معیاری فرا-مدنی عمل نمی‌کردند که طبق آن بتوان شهر را قضاوت کرد: طبیعت نیرویی پویا است که انسان را به تغییر بخت خود بر می‌انگیزد نه نظم اخلاقی ایستایی که به شهر شکل دهد. ادعای فرا-مدنی دین نیز خنثی شد: توسط گرتیوس از طریق تفسیر حداقلی مسیحیت و توسط هابز به واسطه‌ی اصرار بر اینکه تفسیر حاکم از کتاب مقدس تنها تفسیر نافذ در شهر است. نظریه‌ی هابز به هر طریقی اعلام این رأیِ حدی است: طبیعت و خدا در نقش‌های تنظیم‌گرانه‌شان بیرون از شهر هیچ وجود ندارند، و در نتیجه فرد نمی‌تواند علیه شهر به طبیعت یا خدا متوسل شود. پس ساندویچ حقوقی/قضایی به یک لایه‌ی صاف تبدیل می‌شود.

### سه

همان‌طور که به‌خصوص در بررسی سوتو دیدیم، گفتار مدرسی قرن شانزدهم، با میراث ارسطویی‌اش به واسطه‌ی آکوئیناس، در بردارنده‌ی مفهوم شهر به‌مثابه اجتماع اخلاقی و سیاسی بود. در این بافت گفتار مذکور کلمه‌ی «شهروند» را به معنای انسان به‌مثابه بخشی از شهر یا جمهور<sup>۸۹</sup> به کار برد، پیکره‌ای عمومی تشکیل شده از افراد از حیث ساحت عمومی‌شان. اما از آنجا که آکوئیناس فعالیت ارسطویی را به‌مثابه فرمانبرداری از این یا آن قانون از قوانین چهارگانه بازتفسیر کرد، شهروند فعال ارسطویی در تغییرات نئوتومیستی اصولاً به سمت مفهوم منفعل‌تر تبعه‌ی قانون مدنی لغزید (قانون طبیعی بدل به چیزی شد که فرمانبرداری از قانون و عاملیت به طور کامل بر هم انطباق دارند).<sup>۹۰</sup> گرایش سلطنتی مکتب سالامانکا این سیر تکوین را حتی پیشتر

89 res publica

90 Cf. Aquinas 1966, p. 45 (q. 92, a.1):

«برای اجتماع کافی است که دیگران آنقدر فضیلت‌مند باشند که از فرامین مقامات حاکم تبعیت کنند. به همین دلیل ارسطو گفته است که فضیلت حاکم خوب همان فضیلت انسان خوب است، اما فضیلت شهروند خوب و انسان خوب یکسان نیست.»

برد. پادشاه و قانونِ او مسئول تنظیم اخلاقی و دینی شهروندانند: انسان در قابلیت شهروندی‌اش مصلحت‌اندیشی مقنن را می‌پذیرد به‌جای آنکه مصلحت‌اندیشی خود را اعمال کند. در هر روی، مفهوم شهروند به‌مثابه مشارکت‌کننده‌ی فعال در حکمرانی شهر، به واسطه‌ی احیا و شکوفایی زبان آنچه به طور متعارف هنوز «انسان‌گرایی مدنی»<sup>۹۱</sup> نامیده می‌شود-به‌رغم اینکه در این ایده شاید مناقشه شده باشد- به‌جد متکی به نقشه‌ی مفهومی قرن شانزدهم است.<sup>۹۲</sup> من این را به‌مثابه زبانی می‌فهمم که طبق آن عظمت شهر بیش از هر چیز مرتبط با فضیلت و آزادی است. فضیلت کیفیتی است که آدمی را از وحشیگری و ددمنشی به انسانیت اخلاقی گذار می‌دهد و آزادی نه بر اساس حق بلکه بر اساس خودآیینی یا خودحکمرانی<sup>۹۳</sup> صورت‌بندی می‌شود: وضع برده‌ی انسان دیگر نبودن یا تابع شخصی به‌عنوان مهتر نبودن، که هر دو شرط فضیلت و لازمه‌ی طبیعی آن‌اند.<sup>۹۴</sup> اگرچه اصطلاحات مبنایی زبان مدنی به لاتین‌اند، میراث ارسطویی در غنی کردن قسمی حکمرانی متمایز از دیگر اشکال آن سهم مهم دارد؛ قسمی حکمرانی که در آن حکمران نه به خاطر برتری شخصی از حیث جایگاه/شان یا فضیلت طبیعی بلکه به‌عنوان جزئی از اجتماعی حکم می‌راند که حکومت‌شوندگان به‌طور برابر به آن تعلق دارند: این یک حکمرانی سیاسی<sup>۹۵</sup> است (و در واقع اصطلاح politico یا politico politico بخش مهمی از این واژه‌شناسی است).<sup>۹۶</sup> معروف است که

91 civic humanism

۹۲ برای مطالعه‌ی پژوهشی متأخر درباره‌ی مسئله، رک:

Hankins 2000

93 self-government

94 See: Skinner 1998, pp. 36-57 and 59-77.

95 political rule

96 Aristotle, *politics*, 1. 7:

«دولتمرد [politikos] بر افراد آزاد و برابر حکومت می‌کند». همچنین:

Cf. *Nicomachean Ethics*, V. 6:

«عدالت سیاسی... توسط قانون تعریف می‌شود و در اجتماع‌هایی یافت می‌شود که قانون به‌طور طبیعی پذیرفته می‌شود: اجتماع‌هایی که اعضایش به‌طور برابر در حکومت کردن و حکومت شدن شرکت دارند».

تولمی لوکا<sup>۹۷</sup> در تداوم مسیر در *باب شاهی*<sup>۹۸</sup> نوشته‌ی آکوئیناس بر این مینا میان نظام سلطنتی<sup>۹۹</sup> و حکمرانی سیاسی تفکیک قائل شده که سروری شاهوار به بندگی می‌کشد در حالیکه حکمرانی سیاسی نه مستلزم بردگی که فقط فرمانبرداری از خردمند است.<sup>۱۰۰</sup>

در این زبان، خیر عمومی واجد شأن عالی فرض می‌شد و بر خیر افراد حاکم بود، همان‌طور که فرد شهروند در قبال شهر، قاضیان و قانونش فرمانبردار بود. با این همه، حاکمیت خیر عمومی به معنای کاستن از آزادی نبود بلکه در واقع آزادی را ممکن می‌ساخت و تضمین می‌کرد: زیرا فرمانبرداری از مشترک‌المنافع یا خیر عمومی تنها شکل فرمانبرداری است که مصداقی از سلطه یا جباریت نیست. طبق روایتی آشکارا جمهوری خواهانه از این استدلال، هر شکلی از سلطنت اساساً نامشروع است. با وجود این، مهم است توجه کنیم که این زبان به «جمهوری خواهی»<sup>۱۰۱</sup> به معنای مضیق‌اش محدود نمی‌شود: روایت‌های متنوع از نظریه‌ی «قانون اساسی ترکیبی»،<sup>۱۰۲</sup> که در آن قانون مشترک‌المنافع را نیز، که به برخی مؤلفه‌های حکمرانی شخصی مجوز می‌دهد، می‌توان ذیل این مفهوم از فرمانبرداری عمومی، و نه شخصی، گنجانده. <sup>۱۰۳</sup> در خلال قرن شانزدهم، این شمایل «نو-رومی»<sup>۱۰۴</sup> از شهروند با شمایل سخنوری سیسرویی

---

97 Ptolemy of Lucca

98 De regno

99 monarchy

100 Blythe 1997, pp. 124-7 (Book. 2, ch. 9):

«تولمی استدلال کرد که مورد اخیر شکلی بود که در وضع فقدان گناه قبل از فساد و بندگی گناه حاصل شده بود، یعنی حکمرانی سیاسی قابل ترجیح است زیرا با طبیعت بشری و انسان فضیلت‌مند تناسب بیشتر دارد.»

101 republicanism

102 mixed constitution

<sup>۱۰۳</sup> آنچنان که اسکینر استدلال کرده. رک:

Skinner 1998, pp. 54-57.

104 neo-Roman

تکمیل شد تا به ایده‌آلی انسان‌گرایانه از فضیلت مدنی<sup>۱۰۵</sup> شکل دهد،<sup>۱۰۶</sup> برساختی که از زمینه‌ی ایتالیا فرا رفت تا بخشی از فرهنگ وابسته به دربار در سراسر اروپا را تشکیل دهد. این قهرمان انسان‌گرای صدادار شده، چه در قالب جمهوری‌خواه به‌عنوان عضو شهر-دولت<sup>۱۰۷</sup> خودحکمران یا در شکل مختار سلطنتی‌اش به‌عنوان مشاور امین، یک کنشگر مدنی بود؛ نقطه‌ی مقابل عامل طبیعی اخلاقی در قلب نظریه‌ی حق تومیستی.

شهر درون گفتار وسیعاً انسان‌گرای مدنی، مانند همه‌ی مدل‌های وامدار نظریه‌ی سیاسی کلاسیک، فضیلت-کمال طبیعت بشری- را بازنمایی و تضمین می‌کرد. با این همه، از این حیث با نظریه‌ی مدرسی فرق داشت که برداشتش از طبیعت مبنایی آنقدر قوی و تأییدگرانه نبود که یک هنجار اخلاقی فرا-مدنی را تأسیس کند که شهر را بر اساس آن بتوان قضاوت کرد. بنابراین لازم نبود شهر برای مشروعیتش به طبیعت مبنایی بشری ارجاع دهد. گفتارهای ماکیاوللی<sup>۱۰۸</sup> حد نهایی این فهم را باز می‌نمایاند، که در آن اثر تحول‌آفرین شهر چنان عظیم است که توسل فرا-مدنی به طبیعت یا خدا را روا نمی‌شمرد. ماکیاوللی بر خمیره‌ی خنثای بشر بیرون از حکومت قوانین خوب، تأکید کرد، و این او را قادر ساخت فضیلت‌های اخلاقی و دینی را به‌تمامی به نهادهای شهر نسبت دهد (و به خاطر خصومت رویه‌های متعارف و الهیات دین مسیحی با نهادهای شهر به جان آنها افتاد).<sup>۱۰۹</sup> اما این حد نهایی به‌ندرت مورد توجه قرار گرفته، شرح دادنش که بماند. تقریباً تمام انسان‌گرایان تعهدشان را به اخلاق طبیعی و فضیلت‌های الهیاتی به‌مثابه بخشی از شهر و فضیلت شهروند حفظ کردند. از این رو عامل طبیعی اخلاقی و کنشگر مدنی هر دو تداوم یافتند و در نتیجه چه بسا به نظر رسد آشتی

105 vir civilis

106 Cf. Skinner 1996, pp. 66-74.

107 city-state

108 Machavelli's *Discorsi*

109 Machavelli 1996, e.g., at p. 15 (1.3) and pp. 34-49 (1.11).

ساده‌ای میان شهروند فعال و «انسان صاحب حق» اخلاقی در دسترس بود. در واقعیت اما چیزی متفاوت می‌یابیم.

به موازات تکوین گفتار حق، حدود پایان قرن شانزدهم و نیمه‌ی اول قرن هفدهم تکوینی رخ داد و مفهوم شهروندِ فعال تحت فشار فزاینده قرار گرفت. باز هم تجربه‌ی جنگ داخلی در فرانسه و هلند انگیزه‌ی بزرگ این تکوین بود. میشل دو مونتینی،<sup>۱۱۰</sup> به دنبال یوستوس لیپسیوس<sup>۱۱۱</sup> و پیر شارون،<sup>۱۱۲</sup> اخلاق شخصی مبتنی بر یکپارچگی خود در جهان از هم گسیخته‌ی سیاسی را صورت‌بندی کرد.<sup>۱۱۳</sup> لیپسیوس به‌ویژه، با پذیرش این ادارک ناشی از قانون طبیعی که اغلب انسان‌ها نه بر اساس فضیلت بلکه بر اساس منافع خود به عمل برانگیخته می‌شوند، میهن‌دوستی<sup>۱۱۴</sup> یا عشق به کشور را به‌مثابه چیزی غلط یا (در بهترین حالت) هم‌چون عاطفه‌ای ثانویه به پرورش گرفت.<sup>۱۱۵</sup> اخلاق آنها لزوماً اخلاق روگردانی و انزوا نبود- و با اخلاق خدمت عمومی سازگار بود<sup>۱۱۶</sup>- اما حتی در این حالت سیاسی‌تر، اخلاق شهروندیِ فعالانه‌ی

110 Michel de Montaigne

111 Justus Lipsius

112 Pierre Charron

113 Cf. Lipsius 1595, p. 79 (1.4):

«ثباتِ ذهن، قوتِ برحق و تغییرناپذیرِ ذهن است، و تصادفات بیرونی و عارضی، نه دچار فراز می‌شود و نه دچار نشیب».

114 pietas

(توضیح مترجم: معنای تحت‌اللفظی این واژه «پرهیزکاری» است، و می‌توان در متن تعبیر «پرهیزکاری مدنی» را نیز به کار برد. ولی واژه در متون کلاسیک به معنای «میهن‌دوستی» نیز به کار رفته، و این معنا با متن متناسب‌تر به نظر می‌رسد).

115 Lipsius 1595, p. 89 (1.8):

«برخی ناله می‌کنند: این جنگ‌های داخلی ما را آزار می‌دهد، خون بیگناهان ریخته شده، قانون و آزادی از دست رفته. آیا چنین است؟ البته که من اندوه شما را می‌بینم، اما علتش را باید دقیق‌تر بجویم. آیا این اندوه به خاطر کشور است؟ آه ای بازیگر نمایش، نقاب را دور بینداز! اندوهت برای خودت است».

۱۱۶ همانطور که در منبع زیر گفته شده:

مشارکت‌گر به معنای انسان‌گرایان نبود، و در آن شهروند از حیث شهروندی واجد ارزش اخلاقی خودآیینی شمرده نمی‌شد. فرانسیس بیکن<sup>۱۱۷</sup> در پیشرفت دانش<sup>۱۱۸</sup> (۱۶۰۵) این تمایز را واضح ساخت وقتی استدلال کرد که اگرچه شاید به نظر رسد وظایف عمومی (*officia*) همان موضوع رساله‌ی در باب وظایف یا *De officiis* سیسرو) به ساحت سیاست یا حکومت تعلق دارند، در واقع به حیطه‌ی اخلاق خصوصی خود-حکمرانی تعلق دارند.<sup>۱۱۹</sup>

دلیل این تغییر از جمله فشار بر خود مفهوم شهر به‌مثابه واحد حکومت بود، یعنی شهر آزاد و حاکم در سنت کلاسیک که انسان‌گرایان، باز هم چه در قالب جمهوری خواه و چه سلطنتی، سعی در احیای آن داشتند. البته که این داستان شکل‌گیری دولت است آنطور که توسط مارتین ون گلدن روایت شده.<sup>۱۲۰</sup> من به این داستان صرفاً از منظر تأثیرش بر مفهوم کلاسیک شهروندی توجه دارم. آنجا که شهر یا *civitas* خودش جمهور یا قلمرو سیاسی مبتنی بر خیر عمومی باشد، شهر را یا-از همه قابل توجه‌تر در در باب جمهور<sup>۱۲۱</sup> نوشته‌ی هنینگ آرنیزوس<sup>۱۲۲</sup>- در تمایز با مشترک‌المنافع می‌یابیم، یا هم شهر و هم مشترک‌المنافع بازتفسیر می‌شوند. برداشت جدید برداشتی

---

McCrea 1997, for example at p. xxii and 19.

117 Francis Bacon

118 *The Advancement of Learning*

119 Bacon, 1973, p. 163 (II, xxi, 6):

«آن خصلت خوب انسان که معطوف به و ناظر به جامعه است را می‌توانیم «وظیفه» بنامیم... این در بادی امر شاید مربوط به علم مدنی و سیاسی به نظر رسد، اما اگر خوب مشاهده شود چنین نیست: چون راجع به این است که هر انسانی خودش را، و نه دیگران را، تحت انضباط درآورد و بر خود حکم براند.»

120 See: Martin Van Gelderen 2003, *The State and Its Rivals in Early Modern Europe*, in in *States and Citizens: History, Theory, Prospects*, Cambridge University Press, ch 6.

121 *De Republica*

122 Henning Arnisaesus

از نظم حکمرانی، و فرمان‌دهی و فرمان‌برداری، بود که حول محور حاکمیتِ عالی<sup>۱۲۳</sup> یا قدرت حاکم سامان یافته بود. اثر هابز در باب شهروند<sup>۱۲۴</sup> اینجا هم بار دیگر همچون نماد است-بازشکل‌دهی هشیارانه به شهر و شهروند به‌مثابه تابع قانون مدنی و حذف هرگونه باقیمانده‌ی زبان جمهوری‌خواهانه‌ی درباره‌ی آزادی شهروندان به شیوه‌ای جدلی.

پیش از اینکه روی میانه‌ی قرن توقف کنیم می‌خواهم به یک جنبه‌ی نهایی از این دگرگونی در فهم شهر و شهروندی اشاره کنم. این جنبه به نگرانی‌ای ربط دارد که معاصران درباره‌ی فرمانبرداری به‌مثابه یک رابطه‌ی زنانه نشان داده‌اند و به‌اجمال توسط میگل دو پالاسیوس،<sup>۱۲۵</sup> آن الهیدان اسپانیایی ابهام‌آمیز، خلاصه شده که به ما می‌گوید «قانون همچون مرد است و شهروند همچون زن». <sup>۱۲۶</sup> شاید جالب‌تر، میثائیل پیکارت<sup>۱۲۷</sup> در شرحش بر سیاست ارسطو باشد که کل حوزه‌ی سیاست را-قلمرویی که در آن به منظور فرونشاندن احتیاج‌مان به همبستگی کشیده می‌شویم- به‌مثابه قلمرو جنبه‌ی زنانه‌ی بشر فرض کرد.<sup>۱۲۸</sup> در حالیکه پیش‌تر شهر از نظم محلی منزل، محل نیاز و زنان، فرا رفته بود و در نظمی بسیار کلی، محل فضیلت و انسان، گنجانده شده

---

123 summum imperium

124 On the Citizen

125 Miguel de Palacios

126 Palacios 1577, fol. 423: *sunt enim leges tanquam vir, et cives tanquam foemina.*

تعارض ممکن میان رجولیت و شهروندی در برخی از شرح‌های قرن شانزدهمی بر ارسطو مورد بحث قرار گرفته است. رک:

Maclean 1980, 50.

127 Michael Piccart

128 Piccart 1615, *preface*:

«بزرگ‌ترین جستجوگر مستورترین رمز و رازها، افلاطون... می‌گوید که خدا در آغاز آدمی را به شکل آندروگونوس [یا: نر-ماده] آفرید... این آندروگونوس ترکیبی از ذهن، به‌مثابه مرد، و بدن، به‌مثابه زن، بود: اما چون تمام توجهش را صرفاً معطوف به ذهن کرد... پس چیزی به‌زور از مرد گرفته شد، طوری که او باید به خاطر بیاورد که از بدن نیز تشکیل شده بود».

بود: هم در شرح سیاست و هم در نظریه‌ی قانون طبیعی قرن هفدهم، شهر به‌مثابه نظمی محلی بازتفسیر می‌شود، خلق شده از جامعه‌ی جهانی بشریت به منظور برآوردن نیاز و خواسته‌ی جسمانی.

## چهار

تا اواسط قرن هم مفهوم شهروند و هم حق مورد چالش قرار گرفتند و تجدیدنظری صورت گرفت برای این‌که آشکارا هر تصوّر مؤثری که قابل‌بازشناسی به‌مثابه حقوق شهروند باشد را کنار بگذارد. و به رغم این ترکیبی از استدلال‌ها در خدمت‌رهایی شهروند و حقوق شهروندی قرار گرفتند؛ رهایی از یک سو از اینکه شهروند صرفاً طفیلی انسان‌های طبیعی با حقوق طبیعی‌شان یا فرزندان خدا با حقوق دینی‌شان باشد، و از سوی دیگر رها کردن شهروند از ذوب شدن کامل در نظم دولتی مبتنی بر فرماندهی و فرمانبرداری.

مؤلفه‌ی تازه‌ای که در شکل‌دهی به بحث درباره‌ی حقوق شهروندان در شهر اهمیت اساسی داشت، استدلالی تاریخی بود. در اواخر قرن شانزدهم و سراسر قرن هفدهم-به ویژه در بافت آرمان پارلمان‌گرایی انگلیسی-حمله‌ها به دولت مدنی موجود نه صرفاً به خاطر نقض نظم طبیعی یا اراده‌ی الهی بلکه به دلیل برانداختن نظم باستانی خود شهری طرح شد که در آن حقوق طبیعی و دین تأمین شده بودند. بنابراین نه فقط به طبیعت یا خدا بلکه به ایده‌ی مشترک‌المنافع حقیقی-یک دولت طبیعی، یا دست‌کم طبیعی‌تر و کم‌تر مصنوعی و فاسد: فرانکوگالیا، ۱۲۹ باتاویا، ۱۳۰ قانون اساسی باستانی ۱۳۱-۱۳۲ توسل بسته می‌شد. پژوهش تاریخی و پژوهش حقوقی-که در این

---

129 Francogallia

130 Batavia

131 Ancient Constitution

132 See François Hotman, *Francogallia* (1573).

برای مطالعه درباره‌ی توسل هلندیان به باتاویای باستان برای توجیه شورش علیه اسپانیایی‌ها و جمهوری جدید هلند، رک:



دوران به شدت در هم تنیده بودند-در منشورها، قوانین محلی، کتیبه‌ها، و مطالعه‌ی اشکال مهجورِ زبانی که تا آن زمان باقی مانده بود، بقایای این شهر باستانی را از زیر خاک درآوردند و (در کسوت کشف کردن) گذشته‌ی مدنی حقوق شهروند را خلق کردند. نتیجه، پیوند زدن قدرتمند زبان حقوقی/قانونی قدیمی تر قرون وسطایی منادیان حق رأی، آزادی‌ها و امتیازهای انگلیسیان، فرانسویان و هلندیان به زبان اخلاقی جدیدتر حقوق طبیعی بود. اگرچه وقتی حق‌های مدنی را از جنبه‌ی دفاعی می‌نگریم بسیار شبیه حقوق طبیعی‌اند، از این جهت مهم تفاوت دارند که حق‌های مدنی محافظی نه در برابر خود شهر بلکه در برابر فساد شهری موجود اند. تاریخ دادن به شهر به این معناست که چشم‌اندازی انتقادی بر نظم مدنی موجود می‌تواند وجود داشته باشد که مستقیماً از طبیعت یا خدا نیامده است. پس «منطقه‌ی عدم انطباق» را می‌توان در خود شهر جا داد.

این گرایش تاریخی-مدنی، نزدیکی میان نظریه‌ی حقوق طبیعی و قسمی جمهوری خواهی وسیع تر و مبتنی بر قانون اساسی را ممکن ساخت. این گرایش جمهوری خواهی را قادر کرد از استدلال طبیعت‌گرایانه استفاده کند و ممکن ساخت بر حقوق شهروند در مقابل دولت و نه فقط در مقابل دیگر شهروندان صحنه گذاشته شود. اما مبهم شدن تمایز میان حقوق مدنی و حقوق طبیعی، شمایل شهروند را هم همان قدر مبهم کرد. در حالی که فهم کلاسیک شهروند را لزوماً ادغام شده در اجتماعی فضیلت‌مدار می‌دید که از او چیزی بیش از آنچه طبیعتاً بوده می‌سازد، شهروند جدید در معرض خطر بود که به صرف انسان طبیعی‌ای بدل شود که از روی پیشامد با دیگران در تنظیمات مبتنی بر قانون اساسی به سر می‌برد؛ تنظیماتی که از حقوق طبیعی او

---

Grotius, *De Antiquitate Reipublicae Bataviae* (1610).

برای مطالعه درباره‌ی استدلال انگلیسی‌ها برای توسل به قانون اساسی باستانی، به این اثر مایه‌ور رجوع کنید:

Ppcock (1957)

به‌عنوان یک درآمد متأخر هم رک:

Weston 1991, pp.374-411.

حفاظت می‌کرد. بنابراین نظریه‌پردازان این «جمهوری خواهی طبیعی شده»<sup>۱۳۳</sup> بار دیگر از چشم‌اندازی هابزی در چالش قرار داشتند.<sup>۱۳۴</sup>

رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت<sup>۱۳۵</sup> نوشته‌ی جان لاک<sup>۱۳۶</sup> در حدود پایان قرن هفدهم به این قوت‌ها و ضعف‌ها تجسم بخشید. از منظر نظریه‌ی حقوق طبیعی، رساله از حیث رجعت به مفهوم مدرسی و ذات‌گرا از بشریتِ فرا-مدنی با حق‌هایی که بر برخورداری از عقل مبتنی‌اند، عمیقاً محافظه‌کارانه بود. این لاک را قادر کرد که با سبکی کاملاً مدرسی محدودیتی طبیعی بر این‌که چه انواعی از حکومت‌ها مشروع‌اند بگذارد، و همین‌طور حق‌ها از همان منظرِ «دفاعی» دیده شدند که در نظریه‌ی مقاومت قرن شانزدهم بود. اما اگرچه چنین است، می‌توانیم به چند ویژگی آثار لاک توجه کنیم که پیام سیاسی نهایی او را از مدرسیون و وارثان رادیکال‌شان کاملاً متفاوت می‌کند. اولاً قانون طبیعی برای لاک به‌مثابه محدودیتی اخلاقی به طریقی کاملاً سلبی عمل می‌کند. قانون طبیعی تعیین می‌کند چه زمانی خطا صورت گرفته و وسایلی برای جبران خطا مهیا می‌کند، اما هیچ تجویزی درباره‌ی زندگی اخلاقی با دیگران در جامعه و هیچ تجویزی درباره‌ی دین (مگر قسمی اعتقاد به خدا) ندارد. به موازات این، نظریه‌ی سیاسی لاک از حیث مفهوم «منع‌کننده»<sup>۱۳۷</sup>ی حق و استفاده از زبان تجاری شرکت‌های خصوصی برای توصیف دولت، با نظریه‌ی سیاسی گروتیوس و هابز مشترک است؛ این اشتراک از حیث خنثی‌سازی ادعای فرا-مدنی دین، این بار به‌واسطه‌ی خواستِ مدارا، نیز وجود دارد. لاک روا می‌داند جامعه مقدم بر حکومت و مستقل از آن باشد و همچنین زبان جمهوری خواهانه‌ی آزادی را به‌عنوان مؤلفه‌ای کلیدی در حمله‌اش به حکومت خودسرانه یا جباریت به کار می‌گیرد. اما این جامعه‌ی شهروندان یا مشترک‌المنافع چیزی چندان بیشتر از حفاظت مشترک از حق‌های خصوصی افراد نیست.

133 naturalised republicanism

134 Skinner 1998, pp. 77-99. مقایسه کنید با

135 Second Treatise of Government

136 John Locke

از این رو اگرچه قرن هفدهم راهی برای آمیختن تعهد جمهوری خواهانه به مشترک‌المنافع و زبان حقوق طبیعی یافته بود، این آمیزش به هیچ معنا حل پارادوکسی نبود که متن را با آن شروع کردیم. اگرچه مشترک‌المنافع، جامعه‌ی شهروندان، در حقیقت فضای مدنی مشترکی است که می‌تواند از خودش در برابر سوءاستفاده‌های حکومتش دفاع کند، اما شهروندی افراد در یک شهر و تعلق آنها - هدف اصلی‌ای است که به آنها اجازه می‌دهد به‌طور متقابل همدیگر را از زندگی‌ها و فضای شخصی‌شان منع کنند. تا جایی که همچنان وارث این دوراهی میان مشترک‌المنافع و شهروندی افرادش هستیم، درس دلسردکننده به نظر این باشد که لازم است هنوز هم در مورد طبیعتِ حقوق و هم در مورد طبیعتِ شهروندان بیشتر بیندیشیم. درس برانگیزاننده این است که برای اندیشیدن درباره‌ی این دو ایده به‌طور توأمان، آگاهی از تاریخ مدنی مشترک، ضرورتی گریزناپذیر است.

متن بالا ترجمه‌ای است از:

Brett, Annabel S.(2003); *The Development of the Idea of Citizens' Rights, in States and Citizens: History, Theory, Prospects*, Cambridge University Press, pp. 97- 112.

## BIBLIOGRAPHY

- Aquinas, Thomas (1966). *Summa theologiae*, vol. XXVIII (1a2ae 90-7), ed. and tr. T. Gilby O.P., London: Blackfriars.
- Aristotle (1976). *The Nicomachean Ethics*, London: Penguin Classics.
- (1981), *The Politics*, London: Penguin Classics.
- Bacon, Francis (1973) (1605). *The Advancement of Learning*, London: Everyman.
- Blythe, J. M. (1997). *Ptolemy of Lucca. On the Government of Rulers, with Portions attributed to Thomas Aquinas*, Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press.
- Brett, A S. (1997). *Liberty. Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grotius, Hugo (1950). *De iure praedue commentarius*, vol. II. Colotype reproduction of the original MS. Oxford: Clarendon Press.
- Hankins, J. ed. (2000). *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1996) (1651). *Leviathan*, ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hohfeld, W. (1920). *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, NJ.: Yale University Press.
- Lipsius, Justus (1939) (1595). *Of Constancie*, trans. J. Stradling, ed. R. Kirk. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Machiavelli, Niccold (1996). *Discourses on Livy*, tr. H.C. Mansfield and N. Tarcov, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Maclean. 1. (1980). *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrea, A. (1997). *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England. 1587-1650*. Toronto: University of Toronto Press.

Ockham, William of (1992). *A Letter to the Friars Minor and other Writings*, ed. and tr. A.S. McGrade and J. Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press.

(1995). *A Short Discourse on Tyrannical Government*, ed. and tr. A. S. McGrade and J. Kilcullen, Cambridge: Cambridge University Press.

Palacios, Miguel de (1577). *In tertium librum Sententiarum*, Salamanca.

Piccart, Michael (1615). *In politicos libros Aristotelis Commentarius*, Leipzig.

Pocock, J. G. A. (1957). *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge: Cambridge University Press.

Primus, R. (1999). *The American Language of Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Q.R.D. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.

(1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Soto Domingo de (1967-8). *De iustitia et iure libri decem*, facs. edn in 5 vols.. Madrid: CSIC.

Tierney, B. (1997). *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta. Ga.: Scholars Press.

Vázquez, Fernando (1572). *Illustrious Controversies*, Frankfurt am Main.

Vitoria, Francisco de (1992). *Political Writings*.cd. and trans, J. Lawrance and A. Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.

Weston, C.C.(1991), "England: Ancient Constitution and Common Law" in J.H. Burns and M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 374-411.v