

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی
شهر نور ماه ۱۴۰۲

مقاومت مردمی و ایده‌ی حق

گای آچیسین



ترجمه‌ی مهسا اسداله‌نژاد



معمولاً گفته شده است که بسیاری از حقوق رسمی و پذیرفته‌شده‌ای که امروزه بازشناسی می‌شوند دستاورد نبردهای سیاسی گذشته‌اند. تاریخ پر است از دقایق معینی که این ادعا را نشان می‌دهد؛ از قیام‌های مدرن متقدم علیه حکومت «مطلقه» و سلسله‌مراتب فئودالی تا اعتراضات متأخر علیه نابرابری نژادی و آپارتاید، و نبرد بر سر حقوق زنان، هم‌جنس‌گرایان، معلولان، پناه‌جویان، مردمان بومی و دیگر گروه‌های تحت ستم. درحالی‌که به این نبردها به‌مثابه‌ی نوعی منبع الهام نگریسته می‌شود، من در این متن بحث می‌کنم که آن‌ها کلیدی برای فهم طبیعت و معنای حق به‌مثابه‌ی مفهومی سیاسی نیز هستند. بحث از طریق درگیری انتقادی با نوشته‌های جمهوری‌خواهان یا جمهوری‌خواهان جدید درباره‌ی حق پیش خواهد رفت با تمرکز مشخص بر شاخه‌ی نئورومی سنت جمهوری‌خواهی که به‌گونه‌ای سیستماتیک در نوشته‌های اثرگذار فیلیپ پتیت بسط یافته است.^۱ اگرچه جمهوری‌خواهان ایده‌ی حق را رد نمی‌کنند، نوعاً به آن قسمی نقش بنیادی اخلاقی، آن‌چنان‌که برای لیبرال‌ها و لیبرتارین‌ها دارد، نمی‌دهند و گاهی رتوریک حق در مغایرت با عناصر اصلی جمهوری‌خواهی قرار می‌گیرد.^۲ به‌طور مشخص، جمهوری‌خواهان منتقد رویکردی درون سنت حق طبیعی بوده‌اند که حقوق را به‌مثابه‌ی «دارایی» طبیعی هستی انسانی می‌بیند که افراد مقدم بر ورود به جامعه‌ی سیاسی آن‌ها را در اختیار دارند و شرط اساسی برای پیوندی سیاسی‌اند. چنین رویکردی گاهی به شکلی از فردگرایی صرفاً معطوف به خود^۳ متصل

^۱ بنگرید به

Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997); *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

^۲ Duncan Ivison, 'Republican Human Rights?', *European Journal of Political Theory* 9, no. 1 (2010), p. 32.

^۳ Self-regarding form of individualism

می‌شود که از دیدن وابستگی میان حق فردی و خیر عمومی یک اجتماع، به‌مثابه‌ی یک کل، شکست می‌خورد.^۴

از دید جمهوری‌خواهان جدید سنت حق طبیعی با فراخوان شکلی اولیه از آزادی، در پیوند با مفهوم لیبرالی (یا لیبرتارینی) از آزادی به‌مثابه‌ی غیاب مداخله قرار می‌گیرد؛ موقعیتی که انسان‌ها تنها، خارج از جامعه‌ی مدنی، از آن بهره می‌برند. در عوض، بینش جمهوری‌خواهانه درباره‌ی آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بر موقعیت ما و آسیب‌پذیری ما در رابطه با دیگران تمرکز می‌کند. آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بیش از اینکه چیزی باشد که بتوان در انزوا از آن بهره‌مند شد، خیریست که باید به‌گونه‌ای جمعی و در هماهنگی با شهروندان دیگر از طریق نهادهای سیاسی تولید شود.^۵ برای جمهوری‌خواهان، حقوق آن ابزارهای نهادی‌اند که از آزادی حفاظت می‌کنند. آن‌ها به‌گونه‌ای طبیعی داده نشده‌اند اما به‌گونه‌ای سیاسی از طریق فرایند تلاش‌های تاریخی شهروندانی تعریف می‌شوند که با مناسبات سلطه مقابله می‌کنند؛ چه این مناسبات از جانب دولت باشد و چه از جانب منابع خصوصی قدرت. جمهوری‌خواهان برای این که از جایگاه مدنی عدم سلطه به‌طور مؤثر دفاع کنند، تأکید پرنیروی بر اعمال نهادی حق و قدرت‌بخشی به شهروندان به‌واسطه‌ی دسترسی به کانال‌های سیاسی و حق بیان و انتشار دعاوی‌شان گذاشته‌اند. آن‌گاه، از نظر پتیت، آنچه که درباره‌ی حقوق مهم است این است که این حقوق «نهادی اجرا می‌شوند و نهادی مورد دفاع قرار می‌گیرند».^۶ از این منظر، رویکرد جمهوری‌خواهانه بر خصلت نهادی و اجرایی حق متمرکز است به‌طوری‌که حقوق منوط به بازتوزیع قدرت درون زمینه‌ی یک نظم سیاسی مشترک‌اند. اما این تمرکز بر حق به‌مثابه‌ی مطالبه‌ای نهادی، به بهای ازدست‌رفتن نقش سیاسی‌ای بوده است که حقوق به‌مثابه‌ی ابزار نقد و کنشگری نیز ایفا کرده‌اند و موجب جنبش بیرون و علیه نهادها شده‌اند. در تحلیل جمهوری‌خواهان جدید، این تمایل وجود

4 Quentin Skinner, 'The Paradoxes of Political Liberty', in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. Sterling M. McMurrin, vol. 7 (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1986), p. 243.

5 Pettit, *Republicanism*, p. 99.

6 *Ibid.*, p. 304.

دارد که خود حقوق به‌عنوان محصول قوانین و رویه‌ها دیده شوند، و افراد تنها می‌توانند بگویند حقوقی را دارا هستند که توسط دولت بازشناسی و اعمال شده باشد. همان‌گونه که کاس سانستین اشاره می‌کند، «البته که جمهوری‌خواهان به حق باور دارند و آن را به‌مثابه‌ی برآیند قسمی فرایند خوش‌کارکرد مذاکره می‌فهمند» (تأکید از نویسنده است)، اما «به رویکردهایی به سیاست و تأسیس‌گرایی مشکوک‌اند که به حقوقی متکی‌اند که گفته می‌شود بر مذاکره‌ی سیاسی مقدم‌اند».⁷ تحلیل جمهوری‌خواهان راه را برای توضیح حقی که به مردم در برابر و علیه نهادها قدرت می‌بخشد، دشوار می‌کند؛ دقیقاً در مواردی که این حق نه بازشناسی شده و نه اعمال گشته است. در این خوانش خطر از دست‌دادن نقش حق به‌مثابه‌ی زبان نقد اجتماعی و دگرگونی و اسلحه‌ای بالقوه در «زرادخانه‌ی اخلاق انتقادی»⁸ وجود دارد. نقطه‌ی عزیمت قابل توجه در جریان تاریخی جمهوری‌خواهی انقلابی، جایی‌ست که ایده‌ی حق به کار بسته می‌شود تا با دولت جدال کند، شورش‌ها علیه قدرت پادشاهی و نظم مالکیت را در انگلیس، آمریکا و فرانسه توجیه کند و سپس به‌مثابه‌ی گفتاری که در اواخر قرن ۱۸ مختص و رادیکال می‌شود، در برابر شریایی چون برده‌داری و سلطه‌ی استعماری مقاومت کند.

در این متن من از پیوستار ایده‌ی حق به‌مثابه‌ی دعوی اخلاقی‌ای دفاع می‌کنم که افراد مستقل از بازشناسی دولت دارای آن هستند و نیازی نیز به وابستگی به دعوی متافیزیکی مناقشه‌انگیز درباره‌ی اینکه چه چیز «طبیعتاً» به انسان‌ها اعطا شده است، ندارد. درحالی‌که جمهوری‌خواهان جدید به‌درستی فکر می‌کنند که ایده‌ی حق با امکان‌پذیری اعمال سیاسی آن در پیوند است، من بحث می‌کنم که نیازی نیست این اعمال از طریق مجاری رسمی دادخواهی با ارجاع به حقوق قانونی پابرجا صورت بگیرد. زیرا امکان اعمال، در ذات کردار دعوی‌کردن حق است و حتی زمانی که سرکوب و محروم‌سازی وجود دارد، این امکان از طریق حق بنیادی اخلاقی مقاومت‌کردن به

⁷ Cass R. Sunstein, 'Beyond the Republican Revival', Yale Law Journal 97, no. 8 (1988), p. 1579

⁸ Tom Campbell, *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), p. 21.

جریان می‌افتد. در بخش اول، من شاخه‌ی متقدم رادیکالی از اندیشه‌ی حق طبیعی را برجسته می‌کنم که در قرن ۱۷ توسط جنبش مساوات‌طلبان،^۹ صورت‌بندی شده بود؛ کسانی که برنامه‌ای بلندپروازانه برای حق سیاسی و اقتصادی در بستر جنگ داخلی انگلستان داشتند. به باور من، توجه به این اندیشه این بالقوگی را دارد که سوگیری دولت‌گرایانه‌ی روایت‌های جمهوری‌خواهی معاصر را تصحیح کند و ایده‌ی حق به‌مثابه‌ی زبان نقد اجتماعی را برجسته سازد که به کلیت مردم به‌عنوان منبع دعاوی اخلاقی و مقاومت جمعی گره خورده است. برای مساوات‌طلبان بخشی از دلیل اندیشیدن به یک حق معین چون یک حق طبیعی، نمایش این بود که امکان بهره‌بردن از حق بستگی به حکومت ندارد و درعین حال مبنایی اخلاقی برای مقاومت علیه سرکوب پیش می‌کشید. در بخش دوم از این بحث می‌کنم که بدون متوسل شدن به پیش‌فرض‌های متافیزیکی مناقشه‌انگیزی که به سنت حق طبیعی مرتبط است، می‌توان مبنایی اخلاقی برای حق قائل شد و هم‌چنین با رویه‌ی استدلالی‌ای وارد جدال می‌شوم که می‌گوید حق برای آن‌که وجود داشته باشد به قوانین و یا به عرف مناسب نیاز دارد. در بخش سوم به نسخه‌ی بازبینی‌شده‌ی این موضع نقد وارد می‌کنم که می‌گوید ادعای قسمی حق غیرنهادی می‌تواند شیوه‌ای رتوریک برای طلب حقی قانونی باشد و این کار را با برجسته‌کردن ویژگی غیررتوریک حق اخلاقی انجام می‌دهم. در بخش چهارم، نشان می‌دهم که امکان اعمال حقوق به حق بنیادی مقاومت‌کردن گره خورده است.

۱- جمهوری‌خواهی‌های رادیکال و حق

اولین گفتار مدرن قابل تشخیص درباره‌ی حق افراد در جنبش‌های مردمی قرن ۱۷ صورت‌بندی شد؛ جنبش‌هایی که با حکومت جبار و سلب مالکیت‌شدگی اقتصادی و استثمار از جانب فرادستان مالک مخالف بودند. در طول جنگ داخلی انگلستان، مساوات‌طلبان هنگام مباحثه‌شان با پارلمان گفتاری از حق طبیعی را به جریان

⁹ Levellers

جنبشی رادیکال در انگلستان که از سال ۱۶۴۹ و پس از پایان نخستین جنگ داخلی در آن کشور فعال بود. م

انداختند؛ پارلمانی که متهم بود بعد از شکست نیروهای اشراف، در پی بازتولید رفتار مستبدانه‌ی چارلز اول است. مساوات‌طلبان کم‌تر در تبار سنت جمهوری‌خواهی می‌گنجند، اما داستان‌شان پرتوی بر سنتی رادیکال از حق سیاسی می‌افکند که در نبرد جنبش‌های مردمی شکل یافته است. این گروه رادیکال از متفکران و شورش‌گرایان، به پارلمان به سبب تحمیل مالیات بدون رضایت مردمی، حبس و شکنجه‌ی مخالفان سیاسی و سرکوب آزادی جراید حمله کردند. آن‌ها با بهره‌گیری از رتوریک سنتی آزادی جمهوری‌خواهانه هشدار می‌دادند که چنین تحمیل‌گری‌هایی موجب اعمال فزاینده‌ی قدرت خودسر خواهد شد که مردم انگلستان را تا «آستانه‌ی بردگی» پیش خواهد برد.^{۱۰} مساوات‌طلبان به آزادی جمهوری‌خواهانه جهتی مردمی و رادیکال می‌دادند. خو استه‌ی اصلی ایشان مشارکت قاعده‌مند و منظم سیاسی مردم به منظور دفاع از آزادی بود. مشارکتی که دامنه‌ی آن بیرون از نهادهای دولتی نیز، در صورت ضرورت، معنا داشت.^{۱۱}

مساوات‌طلبان به‌اتکای همان دلایلی بحث می‌کردند که پارلمان از آن‌ها برای حمله به پادشاه سود برده بود؛ یعنی نیاز به رضایت مردمی برای حکمرانی بر مبنای حقوق عرفی،^{۱۲} سنت تاریخی و آزادی‌های «قدیمی‌ای» که نورمن‌ها هنگام تسخیر انگلستان (در سال ۱۰۶۶ م) پیش کشیدند. آن‌ها هم‌چنین خواهان برداشتی تساوای‌گرایانه از حق طبیعی بودند که مطابق با آن هر فردی دارای حق بنیادی «مالکیت-بر-خود»^{۱۳} برای آزاد بودن از قدرت خودسرانه است. این ایده برای مساوات‌طلبان برای دفاع از حق مقاومت کردن بود که توسط خود مردم، بیرون از ساختارهای قانونی، اعمال می‌شد. به باور آن‌ها، اگر پارلمان به اعتماد مردم به واسطه‌ی تجاوز به حق‌شان خیانت می‌کرد،

10 John Lilburne, 'England's New Chains Discovered', in *The English Levellers*, ed. Andrew Sharp (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 140.

11 Samuel Dennis Glover, 'The Putney Debates: Popular versus Élitist Republicanism', *Past and Present* 164 (1999), pp. 47–80.

12 Common law

13 Self-propriety

مردم محق بودند که قدرت‌شان را بازپس گیرند و نظم سیاسی عادلانه‌تری را محقق کنند.^{۱۴}

ایده‌ی مساوات‌طلبان درباره‌ی «مالکیت-بر-خود» به‌طور مؤثری توسط نظریه‌پرداز مارکسیستی سی.بی. مک‌پیرسون به‌مثابه‌ی حقی شبه‌لیبرتارین برای خوداتکایی اقتصادی متناسب با جامعه‌ی نوظهور بازرگانی آن زمان تفسیر گردید. تحت این خوانش، فهم مساوات‌طلبان از حق طبیعی پیشگام ایدئولوژی «فردگرایی مالکانه»^{۱۵} قلمداد شد که مطابق با آن افراد حق مطلق مالکیت بر خودشان و کارشان دارند و آزادند که هر زمان که بخواهند در بازار خرید و فروش کنند.^{۱۶} این خوانش اما نادیده گرفت که مساوات‌طلبان متکی بر قسمی سنت فکری متقدم‌تر قرون وسطایی بودند که تنشی بنیادین میان حق فردی، مسئولیت‌های اجتماعی و خیر مشترک نمی‌دید. ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» مالکیت را به شخص اعطا می‌کرد اما نه به‌معنای فردگرایانه‌ای که مطابق با آن افراد مالکیت مطلق بر توان^{۱۷}‌های خودشان را دارند و آزادند که بدون محدودیت الزامات اجتماعی از زیر بارشان شانه خالی کنند.^{۱۸}

مطابق با بینشی سنتی به مالکیت، که در سنت بومی حقوق عرفی انگلستان دیده می‌شود، دارایی می‌تواند جمعی و توسط یک اجتماع نگهداری شود و دردسترس گروه‌های مختلف با توجه به اهداف مختلف‌شان باشد تا زمانی که این بهره‌بری دسترسی و بهره‌مندی دیگران را به خطر نمی‌اندازد.^{۱۹} جان لیورن این ایده را بیان کرد وقتی

14 Iain Hampsher-Monk, 'The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson', *Political Studies* 24, no. 4 (1976), pp. 397–422.

15 Possessive Individualism

16 C. B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), part 3

17 Capacity

18 Brian Tierney, 'Historical Roots of Modern Rights: Before Locke and After', *Ave Maria Law Review* 3 (2005), p. 23.

19 Hampsher-Monk, 'The Political Theory of the Levellers', pp. 402–6.

گفت که «حق مالکیت که یک انسان معین نسبت به کالاها و زمین‌هایش دارد» ممکن است که «بنابر صلاحدید شخص برای نفع خودش» از پیش پا برداشته شود. بنابراین این حق متغایر با خیر عمومی نیست.^{۲۰} ایده‌ی چنین حقی از حیث اخلاقی در پیوند با دغدغه برای دیگران بود و بیش از آن که معنایی اقتصادی داشته باشد، قسمی عقلانیتی سیاسی به شمار می‌رفت. ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» شخص در منشأ خود، نه با انباشت دارایی‌های مادی، بلکه با حق یکپارچگی بدنی، دفاع از خود و مقاومت علیه سرکوب در پیوند بود. به‌علاوه‌ی حفاظت از آزادی فردی اندیشه و آگاهی، ایده‌ی مالکیت-بر-خود در جدال با این بینش سنتی بود که برخی انسان‌ها طبیعتاً منقاد دیگران در بستری اجتماعی هستند؛ بستری که در آن بدن‌های بی‌چیزان می‌تواند توسط مقتدران زندانی و شکنجه شود، به بردگی گرفته یا به اجبار به سربازی برده شود.

مهم این است که این حق نمی‌تواند تسلیم جامعه‌ی سیاسی و از فرد بیگانه گردد. از نظر مساوات‌طلبان هنگام استقرار حکومت، افراد حق دفاع از خودشان را حفظ خواهند کرد برای زمانی که حکومت از قدرت مشروع‌اش پای‌اش را فراتر گذاشت و به زندگی، آزادی و اجتماعات مردم دست‌اندازی کرد. به این ترتیب زمینه‌ی مقاومت فراهم است. چنین بینشی متکی به نظریه‌ی عاملیت اخلاقی برابری‌طلبانه‌ی مدنظر مساوات‌طلبان است. این نظریه توان سوپژکتیو هر فرد را برای ادراک بی‌عدالتی و اقدام برای جبران صرف‌نظر از پایگاه اجتماعی به رسمیت می‌شناسد. از نظر مساوات‌طلبان، حتی «پست‌ترین‌ها» این توان را داشتند که وظایف‌شان را مطابق با خرد شناسایی کنند و هر تلاشی برای نادیده‌گیری این توان، غضب خودسرانه‌ی اقتدار افراد بود.^{۲۱} حق به محافظت کردن از خود^{۲۲} مساوات‌طلبان هم‌چنین همراه بود با قسمی اتخاذ همبستگی برای یاری به دیگران به‌منظور حفاظت از آزادی‌شان اگر مورد حمله قرار

20 *ibid.*, p. 408.

21 'Extract from the Putney Debates', in *The English Levellers*, p. 104.

22 Self-preservation

گیرد. همان‌گونه که لیبورن می‌گوید «آنچه در حق یک نفر انجام می‌شود، می‌تواند در حق هر نفری انجام شود» و بنابراین او که به دیگران یاری نمی‌رساند، «به حق خود خیانت می‌کند».^{۲۳}

در بحث‌های مشهور پاتنی،^{۲۴} در ۱۶۴۷، مساوات‌طلبان، خواهان حق رأی جهان‌شمول مردان بالغ مبتنی بر حق مبنایی خودتعیین‌بخشی^{۲۵} بودند. برای بزرگان جناح پارلمان، این امر تهدیدی حیاتی برای نظم مالکانه بود. آنها بیان کردند که حقوق تنها آن‌هایی هستند که در قانون بازشناسی شده‌اند و همه‌ی آنچه از حق طبیعی گفته می‌شود چیزی بیش از بیان ترجیحات شخصی نیست. آن‌ها، تقریباً باتوجه به ترجیحات الیگارشیک فرصت‌طلبانه‌ی خود، دلیل می‌آوردند که رأی‌های برابر به نفع سلطه‌ی نامحدود ثروتمندان خواهد بود چرا که ثروت آن‌ها را در موقعیتی قرار داده که رأی فقرا را بخرند. حق رأی مخاطراتی نیز برای مساوات‌طلبان به همراه داشت. به همین خاطر گاهی زبان‌شان در این‌باره که آیا حق رأی به کسانی که از حیث اقتصادی وابسته هستند، اعطا می‌شود یا خیر مبهم می‌گردد.

جان لاک، بعدتر، بینش مساوات‌طلبان درباره‌ی قسمی حق طبیعی «مالکیت-بر-خود» را به کار گرفت تا حق مالکیت خصوصی را از طریق کار شخص بر مواد خام توجیه کند. در هر روی حتی نزد جان لاک هم ما با انسان‌هایی که توسط طبیعت کاملاً خودآیین و مالک هستند، روبه‌رو نیستیم.^{۲۶} در مفهوم وضع طبیعی لاک، هدف افراد حفاظت از خودشان، یاری‌رساندن به حفاظت از دیگران و حراست از قوانین طبیعت به‌واسطه‌ی قدرت اجرایی دآوری و مجازات کسانی است که این قوانین را نقض می‌کنند.

²³ Michael Kent Curtis, 'In Pursuit of Liberty: The Levellers and the American Bill of Rights', *Constitutional Commentary* 8 (1991), p. 388.

²⁴ Putney

²⁵ Self-determination

^{۲۶} لاک ادعا می‌کند که «خدا... انسان را موجودی اجتماعی خلق کرده است» و از «عشق و خواست جامعه» در انسان می‌نویسد.

Tierney, 'Historical Roots of Modern Rights', p. 28.

گفتنی است که ایده‌ی حفظ حق فردی که به دولت واگذار نمی‌شود، از مساوات‌طلبان به جان لاک رسیده بود.^{۲۷} از دید لاک اگرچه حق طبیعی انسان برای اعمال کنترل بر «شخص‌اش، کنش‌هایش، اموالش و کل دارایی‌اش» به‌محض اینکه وارد جامعه‌ی مدنی می‌شود برای حمایت بهتر از آن‌ها و حل تضادها تفویض می‌شود، محافظت از خود نمی‌تواند تفویض گردد. از نظر لاک، در موارد حاد دخالت در آزادی، «کل بدن» جامعه به‌صورت جمعی به‌پا می‌خیزد تا قدرت جبار سرکوب‌گران‌اش را به میانجی «خو است بهشت» سرنگون کند.^{۲۸}

فهم مدرن متقدم از حق طبیعی، به‌سادگی با ویژگی‌هایی که این گفتار بعدتر به‌مثابه‌ی گفتاری سیاست‌زده و مالکانه یافت، سازگار نمی‌شود. فهم مدرن متقدم این ایده را پیش‌فرض ضروری نمی‌گیرد که انسان‌ها به‌طور بنیادی توسط طبیعت به‌خودمتکی و مالک هستند. در واقع ایده‌ی قسمی حق مبنایی خود-دارایی یا مالکیت-بر-خود، در ابتدا توسط جنبش‌های مردم عادی بسط یافت که از حیث سیاسی طردشده و سلب‌دارایی‌شده بودند؛ حقی که قسمی حق مقاومت علیه تجاوزهای خودسرانه‌ی قدرت بود. برای جمهوری‌خواهان رادیکال دوره‌ی مدرن متقدم، حق هم طبیعی و هم سیاسی بود. حق مقاومت قسمی حق محفوظ بود که بهره‌بری از دیگر حقوق را به‌واسطه‌ی عضویت در اجتماع مدنی تضمین می‌کرد؛ حقی که تحت شرایط خاصی از طریق کنشی سیاسی در همبستگی با دیگران فعال می‌شود. در بخش دوم، من به معنای در نظرگیری حق به‌مثابه‌ی امری طبیعی، خواهم پرداخت و بحث خواهم کرد که آیا جمهوری‌خواهان معاصر در موقفی صحیح‌اند که این شیوه از اندیشیدن به حق را رد می‌کنند یا خیر.

27 Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

28 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1690]), pp. 104, 380.

۲- حق اخلاقی غیرنهادی

از حیث تاریخی ایده‌ی حق طبیعی با ایده‌ی قانون طبیعی مسیحی در پیوند بوده است؛ مجموعه‌ای از آموزه‌های الهی که مستقل از جهان ارزش‌های انسانی و تجربه‌اند و خرد انسانی می‌تواند آن‌ها را اعمال کند. با گذشت زمان، مفهوم حق طبیعی از زمینه‌ی الهیات مسیحی جدا شد و این ایده شکل گرفت که حقوق طبیعی بدون شک بنیادی مهمی وجود دارند که مشروعیت‌شان را از دلایل یا اصول اخلاقی می‌گیرند. این حقوق، حقوقی جهان‌شمول‌اند که انسان‌ها آن‌ها را از آن حیث که انسان‌اند، در اختیار دارند؛ فارغ از این که در یک جامعه‌ی مشخص چه قوانین و چه رسومی وجود دارد. توصیف چنین حقوقی به‌مثابه‌ی حقوق طبیعی به این معنا بود که این حقوق مانند حقوق قانونی و مرسوم ساختگی نیستند. بنابراین می‌توانند مبنایی مستقل فراهم آورند که از نظرگاه آن می‌توان به نقد و اصلاح نظم سیاسی موجود پرداخت.

امروزه اصطلاح «حق اخلاقی» عملکرد مشابهی را در شناسایی مجموعه‌ی دعاوی ای ایفا می‌کند که اقتدارشان را از قوانینی مشخص نمی‌گیرند.^{۲۹} حقوق اخلاقی‌اند به این معنا که بنیادشان در اخلاق است. اصطلاح حق اخلاقی این مزیت را دارد که برخلاف روایت‌هایی که از قانون طبیعی برمی‌آیند، نیازی به تمهیدات متافیزیکی یا هستی‌شناختی مناقشه‌انگیز نداشته باشد. این حق به همان معنایی وجود ندارد که ایزه‌های طبیعی، مثل دندان‌ها و یا استخوان‌ها، وجود دارند. و همین‌طور نمی‌توان گفت که به‌نحوی در تاروپود جهان بافته شده است. اصطلاح حق اخلاقی هم‌چنین از بحث‌های بالقوه‌گمراه‌کننده و البته انتزاعی درباره‌ی این موضوع می‌پرهیزد که افراد به‌طور فرضی بیرون از اجتماع سیاسی در یک «وضع طبیعی» متقدم چه حقوقی دارند. بنابراین نیاز نیست که فرض بگیرد که وظایفی که مطابق با حقوق فردی‌اند، همان‌هایی‌اند که می‌توانند به‌دست انسان‌ها در وضعی اولیه که نهادهای سیاسی برای هدایت منابع و تعریف مسئولیت‌ها غایب‌اند، ادا شوند. نوع دلایل اخلاقی که در حمایت از یک حق عرضه می‌شوند، از درون یک اجتماع سیاسی سامان‌یافته

29 Rex Martin and James W. Nickel, 'Recent Work on the Concept of Rights', *American Philosophical Quarterly* 17, no. 3 (1980), p. 175

برخاسته و حساس‌اند به نقشی که حقوق درون چنین زمینه‌ای ایفا می‌کنند. برای مثال، سخت است که حق برپایی یک دادگاه عادلانه را به‌مثابه‌ی حق افراد پیشااجتماعی که از هرگونه مشروعیت‌بخشی مشترک خالی‌اند، معنا کنیم. در هر روی حق اخلاقی درون زمینه‌ی نهادهای دولتی قابل فهم می‌شود؛ نهادهایی که هم این توان را دارند که افراد را از آزادی‌شان محروم کنند و هم شرایط احقاق حق را فراهم می‌آورند.

همان‌گونه که گفته‌شد، نظریه‌پردازان جمهوری‌خواه معاصر نسبت به این ایده تردید دارند که حقوقی مستقل از بازشناسی و اعمال نهادی‌شان وجود دارند. دغدغه‌شان این است که در غیاب بازشناسی قانونی و مکانیسم قضایی و سیاسی‌ای که شهروندان را قادر سازد تا دعوای‌شان را برپا کنند، چیزی به نام حقوق تنها اندکی بیش از چند لغت خالی‌ست. برای جمهوری‌خواهان مهم آن است که حق آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه را ضمانت بخشند؛ هم‌چون پایگاه مستحکمی که شهروندان در اختیار دارند زمانی که از حمایتی نیرومند درقبال قدرت خودسرانه بهره می‌برند. به‌طور مثال مائوریسیو ویرولی می‌نویسد که ایده‌ی حق طبیعی «از ضعف نظری روشنی رنج می‌برد، زیرا حق، کم‌تر یا بیش‌تر، زمانی ارج گذاشته می‌شود که پشتوانه‌ی قانونی یا عرفی داشته باشد». از نظر ویرولی همین ضعف نشان می‌دهد که حق «تاریخی است و نه طبیعی، و زمانی که قوانین و عرف از آن پشتیبانی نکنند حق نیست بلکه دعوی‌ای است اخلاقی».^{۳۰} بنابراین برای ویرولی، بازشناسی عرفی^{۳۱} (چه در هیئت قوانین و چه در هیئت عرف) صرفاً چیزی نیست که داشتن‌اش خوشایند است تا از یک حق بتوان به‌طور معناداری بهره برد، بلکه چیزی بنیادی‌تر است؛ یک ادعای مفهومی‌ست درباره‌ی شرط ضروری وجود/دشتن یک حق. ویرولی در این‌جا دارد از حق طبیعی حرف می‌زند، اما اگر

30 Maurizio Viroli, *Republicanism* (New York: Hill and Wang, 2001), p. 7.

ایزولت هانوهان (Iseult Honohan) نیز می‌نویسد که از نظر جمهوری‌خواهان، حقوق «در عمل ساخته و محافظت می‌شوند بیشتر از آنکه ویژگی طبیعی افراد باشند».

Civic Republicanism (New York: Routledge, 2002), p. 208.

31 Conventional recognition

بازشناسی عرفی شرطی ضروری برای وجود یک حق باشد، آن‌گاه می‌توان آن را به‌طور گسترده‌تری هم به کار برد؛ به‌نحوی که شامل حقوق اخلاقی‌ای بشود که جایگاه مشخصی، در قیاس با حقوق طبیعی، ندارند.

این دیدگاه که صحبت درباره‌ی حق باید به آن اشکالی از استحقاق داشتن آن محدود شود که مورد حمایت و بازشناسی اجتماعی قرار گرفته‌اند، شجره‌ای طولانی دارد.^{۳۲} این دیدگاه ارتباطی شهودی برقرار می‌کند میان داشتن قسمی حق نسبت به مواهب و داشتن انتظاری معقول برای بهره‌بردن از آن‌ها با امکان در نظرگیری خسارت، اگر از آن‌ها بی‌بهره شدیم. این ارتباطی است که دیگر مفاهیم هنجاری، نظیر عدالت، نمی‌توانند داشته باشند. اگر ما نظامی اجتماعی را «عادلان» خطاب کنیم، در نظر نمی‌گیریم که عادلانه بودنش در زندگی روزمره به‌طور واقعی بازشناسی و اجرا می‌شود (حتی اگر این مطلوب باشد). ارتباط نمایان میان حق و امکان اجرا از ویژگی عاملیت‌محور مفهوم و ربطش به مفهوم وظیفه برمی‌آید؛ این واقعیت که حق یک عامل، کنش یا ناکنش مشخصی را برای عامل دیگر که متصدی وظیفه‌ای متناظر است، مشخص می‌کند.

مطابق با موضع ویرولی، برای گفتن اینکه من نسبت به X حق دارم، باید چشم‌اندازی واقع‌گرایانه برای بهره‌مندشدن از X وجود داشته باشد؛ حق باید «ارج گذاشته شود». این موضع محکم‌تر از بینش جافتاده‌ی فلسفی است که «بایستن دلالت بر توانستن» دارد و می‌گوید ادعاهای هنجاری درباره‌ی اینکه جهان چگونه باید باشد، باید به‌واسطه‌ی ملاحظات تجربی این‌که چه چیز عملاً ممکن است، محدود شود. به‌طور مثال، پذیرفتنی به نظر می‌رسد که حقی برای تکنولوژی پزشکی ذخیره‌کردن حیات

^{۳۲} این موضع به‌طور مشهوری توسط جرمی بنتام بازگو شده است. بنگرید به

Jeremy Waldron, ed., 'Nonsense upon Stilts': Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man (London: Methuen, 1987), chap. 3. For more recent versions, see Onora O'Neill, 'Women's Rights: Whose Obligations?', in *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 97–111, and Susan James, 'Rights as Enforceable Claims', *Proceedings of the Aristotelian Society* 103, no. 1 (2003), 133–47.

نمی‌تواند وجود داشته باشد وقتی چنین تکنولوژی‌ای اختراع نشده است و بنابراین هیچ متصدی وظیفه‌ای هم ندارد که بتواند آن را ارائه دهد. مطابق با بینش عرفی گرایانه، که حمایت و پیروزی را دارد، مسئله صرفاً این نیست که وظیفه‌ای که با حق هم‌بسته است باید عملاً ممکن باشد، بلکه مسئله این نیز است که متصدیان وظیفه باید به‌واسطه‌ی یکدیگر و دیگرانی که مقید به این وظیفه‌اند بازشناسی شوند و هم‌چنین باید خسارت‌های تضمین‌شده‌ی اجتماعی در دسترس باشد زمانی که از این وظیفه تخطی‌ای رخ می‌دهد. آنچه گفته شد نه به‌واسطه‌ی ارجاع به دعوی بحث‌برانگیز اخلاقی بلکه به‌واسطه‌ی آزمون قوانین و قراردادهای اجتماعی که در یک جامعه‌ی مشخص فعلیت یافته‌اند، تحقق می‌یابد.

در تضاد با این بینش، طرفدار حق اخلاقی غیرنهادی فکر می‌کند که حقوق مشخصی وجود دارند که وجودشان بستگی به بازشناسی و اعمال‌شان به‌دست نهادهای سیاسی ندارد. کسانی که این‌طور فکر می‌کنند ممکن است با این گزاره موافق باشند که از حق تنها زمانی می‌توان به‌طور معناداری بهره برد که چنین نهادهایی در کار باشند و بنابراین ممکن است با این فرض نیز همراه گردند که حق «تنها زمانی ارج گذاشته می‌شوند که پشتوانه‌ی قانونی و عرفی داشته باشد». با این حال آن‌ها بر این موضع خواهند ماند که چنین حقی تنها بر مبنای استدلال اخلاقی و مستقل از قوانین مشخص و قراردادهای اجتماعی شناسایی می‌شود. در نظریه‌های گوناگون شیوه‌های گوناگون استدلال در استای حق غیرعرفی اخلاقی وجود دارد که انواع مختلفی از ملاحظه‌ی هنجاری را حیاتی در نظر گرفته‌اند. اما هر روایت توجیهی مطلوبی، به‌گونه‌ای گریزناپذیر، با توجه به هزینه‌های بالقوه‌ای که هنگام ادای وظیفه‌ی مطابق با حق پیش می‌کشد، مؤلفه‌ای سیاسی به چنین حقی می‌دهد. باید هم به اهمیت اخلاقی موهبتی، یعنی A ، برای دارنده‌ی حق فرضی آن، یعنی X ، اشاره کرد و هم به اهمیت اخلاقی تحمیل مناسب و مجاز یک وظیفه به عامل دیگر، یعنی Y ، که A را برای X فراهم آورد. به‌طور مثال، حق من برای آزاد بودن از تهاجم، دقیقاً نوعی وزن اخلاقی دارد که وظیفه‌ی عدم حمله به من را بر دیگران تحمیل می‌کند. هم‌چنین وظیفه‌ای برای دولت تعیین می‌کند تا پلیس و امنیت در ر استای حفاظت از حق پدید آورد. بنابراین

ملاحظات سیاسی زمانی که تأمل بر نقش و هویت متصدی وظیفه به میان می‌آید، مطرح است: توجیه حق صرفاً نباید روایتی به دست دهد که متصدیان حق چه مواهبی را می‌توانند ارزش‌گذاری معقول کنند، بلکه باید باید در نظر بگیرد چه هزینه‌هایی معقول است که به دیگر عاملان در جهت حمایت از این مواهب تحمیل شود و آیا آن عاملان توانایی این را دارند که متصدی چنین هزینه‌هایی شوند؟

با وجود این، برای طرفدار حق اخلاقی غیر نهادی، ضروری نیست که مکانیسم‌های اجتماعی، چه در قالب قانون و چه نظر اجتماعی، وجود داشته باشند تا اعمال وظیفه را تحمیل کنند. مطابق با این بینش، حقوق می‌توانند به کار روند تا بر استحقاق محکم اخلاقی آن تأکید کنند قبل از آنکه این استحقاق توسط دیگران تصدیق شود. یک متصدی وظیفه در بستر عدم توافق با اعتبار حق می‌تواند جداگانه به خاطر کنش ناعادلانه‌اش محکوم شود. فایده‌ی مهم حفظ تصور وجود مستقلانه‌ی حق اخلاقی این است که ما را از این دلالت مسئله‌دار که حق موهبت دولت‌هاست، دور نگه می‌دارد. یک فرد می‌تواند حق به چیزی داشته باشد که دولت از تأمین آن سر باز زند. در این حالت زبان حق برای شیوه‌های مختلف مطالبه‌گری به جریان می‌افتد. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد که بگوییم در موقعیتی که یک دولت سرکوب‌گر آزادی بیان را، بدون آنکه هیچ قانونی یا عرفی اجتماعی نقض شود، محدود می‌کند، این حق آزاد سخن‌گفتن است که نقض شده و اشتباه است که بگوییم چنین حقی وجود نداشته است. بینشی که بازنمایی قانونی یا عرفی حق را به‌مثابه‌ی قسمی شرط وجودی‌اش می‌گرداند، ما را از این شکل ارزیابی تمایزبخش محروم می‌کند. در بخش سوم، من روایتی پالوده‌تر از نقش حق اخلاقی غیرعرفی^{۳۳} ارائه می‌دهم که جمهوری‌خواهان جدید پیشنهاد کرده‌اند.

۳- حق اخلاقی به‌مثابه‌ی رتوریک؟

درست است که پتیت در ابتدا نظریه‌ی اخلاقی نتیجه‌گرایانه‌ای را بسط داده بود که باید «حق را جدی می‌گرفت»، اما نوشته‌های متأخر او درباره‌ی دولت جمهوری خواه

جای اندکی برای این ایده باقی گذاشته که حقوق استقلالی الزامی از اعمال قانونی‌شان دارند.^{۳۴} او در جمهوری‌خواهی نقش تاریخی ایده‌ی حق راه، از این جهت که ابزاری برای نقد اجتماعی بوده، مدنظر قرار می‌دهد. او می‌گوید که صحبت به زبان حق طبیعی معمولاً می‌تواند به‌مثابه‌ی قسمی شیوه‌ی رتوریک بیان مطالبه‌ی حق قانونی اعمال‌شدنی فهمیده شود. باز باید گفت، اگرچه پتیت این را درباره‌ی حق طبیعی می‌گوید، بحث او می‌تواند دلالت‌های وسیع‌تری برای حق اخلاقی غیرعرفی داشته باشد. او می‌نویسد:

زمانی که جمهوری‌خواهان از حق طبیعی می‌گویند، منظور آن‌ها به‌طور کلی این است که حقوق قانونی مشخصی، اساساً ابزار به‌دست‌آوردن آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه بوده‌اند و توصیف چنین حقوقی به‌مثابه‌ی حقوقی طبیعی چیزی بیش از دلالتی رتوریک در بر ندارد. به‌طور مشخص، حق طبیعی در زبان آن‌ها به این معنا نیست که حقوق هنجارهایی بنیادی هستند که به‌طریقی وظیفه‌گرایانه باید ارج گذاشته شوند.^{۳۵}

مطابق با این بینش، ادعای این که حق به X طبیعی‌ست، هیچ جوهر اخلاقی‌ای ندارد، بلکه بیشتر یک زبان رمزگذاری‌شده‌ی رتوریک است؛ در اختیار قراردادن {تأثیر ارتباطی} نیروی غیربیانی^{۳۶} {بیان} به تلاش‌های عملی شخص جهت کسب حق قانونی به X. عبارت «من حقی طبیعی به X دارم»، می‌تواند به این عبارت ترجمه گردد که «من باید حق قانونی به X داشته باشم»، بدون آن که هیچ تفاوت هنجاری‌ای در

34 Philip Pettit, 'The Consequentialist Can Recognise Rights', *Philosophical Quarterly* 38, no. 150 (1988), pp. 42–55. For helpful exposition and critique, see Christopher Hamel, 'Are Rights Less Important for Republicans than for Liberals? Pettit versus Pettit', *Contemporary Political Theory* 16, no. 4 (2017), pp. 478–500

35 Pettit, *Republicanism*, p. 101.

36 Illocutionary force

این اصطلاح از فلسفه‌ی زبان جان استین است. برای استین نیروی غیربیانی ناظر به تأثیر ارتباطی (communicative effect) یک سخن است. درواقع موضوع این است که یک سخن به زبان رانده می‌شود تا چه تأثیر ارتباطی‌ای با جهان بیرون از خود برقرار کند: مطالبه، تشویق، تحسین، توبیخ، پیشنهاد، پرسش، تهدید، وعده و یا هر قصد ارتباطی دیگری. م

ارزیابی به‌وجود آید. تنها از خلال فرایند اعمال قانونی‌ست که X حقیقتاً یک حق می‌شود.

خوانش رتوریک از دعوی یک حق، می‌کوشد تا با برخی از اشکال پارادایمی صحبت از حق به‌مثابه‌ی ایجاد قسمی جدال دربرابر وضع موجود همراهی کند. اما این کار را با ازدست‌دادن درجه‌ای از وضوح مفهومی صورت می‌دهد و نمی‌تواند روایتی متقاعدکننده برای موقعیت متمایز هنجاری دارندگان حق فراهم آورد. موقعیتی را به یاد بیاورید که یک دولت اقتدارگرا هر نقدی به رژیم‌اش را منع می‌کند. دولت برپادارنده‌ی وسواسی حاکمیت قانون است و بنابراین سرکوب‌گری‌اش را مطابق با ابزارهای قانونی سخت‌گیرانه‌اش، بدون آن‌که هیچ حق قانونی‌ای را نقض کند، به اجرا می‌گذارد. در این سناریو دقیقاً چه چیز اعتراض را برمی‌انگیزاند؟ واکنش معترضان به قانون سرکوب‌گر دولت، که حی‌وحاضر خودش را پیش می‌کشد، چنین است: «این اشتباه است؛ ما حق به آزادی بیان داریم». مجدداً، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، معترضان در این‌جا به قسمی حق (اخلاقی) *بالفعل* آزادی بیان اشاره می‌کنند که دارد نقض می‌شود و نه به حق (قانونی) *بالقوه* آزادی بیان نقض‌شده.^{۳۷} این ادعای معترضان که حق به آزادی بیان دارند، صرفاً به این معنا نیست که آن‌ها در آینده باید حق به آزادی بیان داشته باشند که توسط قانون بازشناسی و اجرا شود. این ادعا به این معناست که آن‌ها هم‌اکنون چنین حقی دارند و دولت عمل ناعادلانه‌ی غیرقابل چشم‌پوشی‌ای مرتکب شده و اکنون حق آن‌ها را زایل کرده است. آزار و شکنجه‌ی دولت غلط است زیرا به حقی که معترضین تحت وضع موجود معیوب دارند، تجاوز کرده است و نه به حقی که باید در آینده ذیل یک سیستم قانونی اصلاح‌شده و ارتقایافته داشته باشند.

این نوع ارزیابی، هم‌بی‌واسطگی موقعیت اخلاقی و هم جدیت آن را هنگام تعدی به قسمی استحقاق موجود لحاظ می‌کند. البته که رویکرد پتیت به ما اجازه می‌دهد که

37 Peter Jones, 'Moral Rights, Human Rights and Social Recognition', *Political Studies* 61, no. 2 (2013), p. 269. See also John Tasioulas, 'The Moral Reality of Human Rights', in *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*, ed. Thomas Pogge (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 75.

سرکوب دولتی را پیش از وضع قسمی حق قانونی به آزادی بیان محکوم کنیم. سرکوب دولت غلط است زیرا شکلی از سلطه و عدم آزادی است. باین‌همه این شکل از محکومیت، به‌طور بحث‌برانگیزی، دارای نقصان تکیه‌گاه اخلاقی است. به‌عبارت دیگر این ایده را لحاظ نمی‌کند که کسی از استحقاق داشتن حقی، که به‌درستی از آن اوست، توسط متجاوزانی مشخص محروم مانده است. پیتر جونز به دلالت متمایز آنچه که قسمی تخطی از حق اخلاقی است اشاره می‌کند. او می‌گوید که آنچه در تخطی از حق اشتباه است، بی‌عدالتی انتزاعی نیست؛ به این معنا که وضع امور تأسف‌برانگیز و نامطلوب است. درواقع خطای شخصی درقبال عامل مشخصی به‌مثابه‌ی شخصی که دارای حقی است، صورت گرفته است. به‌طور مشخص آن‌ها کسانی‌اند که مورد ستم واقع شده‌اند چون وظیفه‌ی معینی باید درقبال‌شان انجام می‌شده و نشده است. از دید جونز این شکل از ارزیابی خصلت‌عاملیت‌محور متمایز حق، و به همین ترتیب، جایگاه‌هنجاری دارای حق را بازتاب می‌دهد. همان‌گونه که جونز اشاره می‌کند «ما جایگاه‌هنجاری را تنها به موجوداتی نسبت می‌دهیم که فکر می‌کنیم باید اشکال مشخصی از رفتار در قبالشان داشته باشیم و باور داریم که برخلاف خواهیم بود اگر نتوانیم به همان شیوه با ایشان رفتار کنیم».^{۳۸}

اما هنوز پرسش از اعمال حق بی‌پاسخ مانده است. وجه ادعای حق داشتن چیست بدون آنکه مکانیسم‌های نهادهای و اجتماعی مستقری در دسترس باشند تا از حق محافظت کنند؟ روشن است که در غیاب اعمال نهادی حق توسط دولت از طریق دادگاه‌ها و دیگر مسیرهای قانونی، دارندگان حق از قابل‌اعتمادترین و پیش‌بینی‌پذیرترین ابزار جبران خسارت هنگام محروم‌شدن رنج‌آور بی‌بهره‌اند. اما اعمال نهادی تنها چاره‌ی دردسترس نیست. جایی که مسیرهای قانونی شکست می‌خورند، کسانی که حق‌شان انکار شده است می‌توانند اختیار کار را در دست بگیرند و به بی‌عدالتی‌ای که در حق آن‌ها رفته است، مستقیماً اعتراض کنند. همان‌گونه که جوئل فاینبرگ اشاره می‌کند، دارایی یک حق با جایگاه‌هنجاری دارندگان حق در پیوند است

38 Jones, 'Moral Rights, Human Rights and Social Recognition', p. 277.

و ایشان را در ابراز، نشر و پافشاری بر دعوی‌های‌شان علیه متصدیان وظایف مربوطه توانا می‌کند. این جایگاه با قسمی احترام به خود و بیان‌گری در پیوند است که عاملان اخلاقی می‌توانند به‌مثابه‌ی «برسازندگانِ دعوی» از آن بهره ببرند؛ به‌مثابه‌ی منبعی از مطالباتِ هنجاری الزام‌آور بر دیگران.^{۳۹} دارنده‌ی حق، مخصوصاً در جایگاهی قرار گرفته است که می‌تواند متجاوزان به حق را بابت رفتارشان پاسخ‌گو سازد و از ایشان آنچه را که عادلانه بوده طلب کند چراکه آن‌ها بوده‌اند که بر عهده‌شان وظیفه‌ای متناسب بوده است. حدودود برخورد می‌تواند شامل کنش‌های گفتاری‌ای باشد که کار متصدی وظیفه را به‌مثابه‌ی کاری ناعادلانه محکوم و آنچه را که شایسته‌ی دارندگان حق است طلب می‌کند.^{۴۰} جایی که دولت و (برخی دیگر از متصدیان وظیفه) از کنش سر باز می‌زنند، دارندگان حق ممکن است به طرف‌های ثالث روی آورند که به‌سبب همبستگی مداخله کنند و به دولت برای اعمال حق فشار آورند؛ طرف‌هایی چون خود شهروندان دغدغه‌مند، اتحادیه‌ها، احزاب سیاسی و حتی دولت‌های خارجی. اگر ضروری باشد، موجه است که دارندگان حق در مقیاسی مواجهه‌جویانه و پرفشار برای اعمال حق‌شان پیش بروند؛ یعنی حق بنیادی مقاومت کردن را برانگیزند.

۴- حق مقاومت کردن

همان‌طور که دیدیم، متفکران مدرن متقدم که ایده‌ی آزادی جمهوری‌خواهانه را بازآرایی کردند، در دفاع از استقلال مردم از قدرت خودسرانه نقشی مرکزی برای شورش قائل بودند. آن‌ها از حق مقاومت کردن دفاع می‌کردند و آن را پشتیبان نهایی مردم در

³⁹ Feinberg's seminal essay, 'The Nature and Value of Rights', *Journal of Value Inquiry* 4, no. 4 (1970), pp. 243-60; see also Stephen L. Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

⁴⁰ Guy Aitchison, 'Three Models of Republican Rights: Juridical, Parliamentary and Populist', *Political Studies* 65, no. 2 (2017), pp. 339-55.

برابر مستبد خودکامه می‌دانستند. حق مقاومت کردن به‌مثابه‌ی قسمی حق محفوظ^{۴۱} عمل می‌کرد که می‌تواند در مواقعی استثنایی به جریان بیفتد؛ جایی که به دیگر حقوق تجاوز صورت می‌گیرد. مستمسک عقلانی این بود که دارندگان حق، خودشان، در آخرین تلاش برای دستیابی به حق، بهترین داوران منافع‌شان همراه با توان دفاع از خودشان در صورت تجاوز هستند. همان‌گونه که ریچارد اورتون، از مساوات‌طلبان، می‌گوید: «هر انسانی واجد اصل خدشه‌ناپذیر خرد است با همه‌ی امکانات عقلانی و شیوه‌ها و ابزارهایی که پیش می‌کشد تا او از خودش در برابر هرگونه سرکوب، خشونت و ظلم، هرچه که می‌خواهد باشد، دفاع، محافظت و دربرابرش قدهلم کند.»^{۴۲}

در احیای متأخر اندیشه‌ی جمهوری‌خواهی، توجه کم‌تری به توجیه و کردار مقاومت و حق مخالفت کردن با قدرت سرکوب‌گر از طریق غیرنهادی شده است. جمهوری‌خواهان جدید تأکید موسعی بر پرسش‌هایی در خصوص طراحی قانون اساسی و موازنه‌ی مناسب قدرت میان قوای مختلف حکومت داشته‌اند. این امر انتقادهایی برانگیخته است و به‌طور مشخص پتیت به‌سب «نخبه‌گرایی» موجود در اندیشه‌اش نقد شده که قدرت را به دادگاه‌ها، تربیونال‌ها و دیگر بدن‌های ناظر غیرسیاسی که تحت نظارت قاضی‌ها و کارشناسان تکنوکرات هستند، واگذار می‌کند.^{۴۳} پتیت در بازصورت‌بندی متأخرتر نظریه‌اش، توجه قابل‌ملاحظه‌ای به شهروندی «پرسشگر» و «سرکش»^{۴۴} کرده و از وجوه مختلف به نقش مقاومت مردمی پرداخته است؛ مقاومتی که آن را ضمانت‌نهایی اولویت «مردم مؤسس» بر دولت می‌بیند.^{۴۵} اما روشن نیست

41 Fall-back right

42 Richard Overton, 'An Appeal from the Degenerate Representative Body', in *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, ed. Don Marion Wolfe (New York: Thomas Nelson & Sons, 1944), p. 160. 30

43 John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

44 restive

45 Pettit, *On the People's Terms*, pp. 222–7, 292.

که پتیت چگونه می‌تواند ایده‌ی مقاومت مردمی را در غیاب تصویری از حق اخلاقی غیرعرفی بنیادی مقاومت کردن معنا کند؛ حقی که مردم مستقل از دولت از آن بهره‌مندند.

در بسیاری از فرازها، پتیت به استدلال لاک مبنی بر «حق مردم برای قیام علیه دولت» ارجاع می‌دهد.^{۴۶} از نظر لاک، همانگونه که دیدیم، حق مقاومت کردن مبتنی‌ست بر حق طبیعی بنیادی و بیگانه‌ناشدنی افراد که برای دفاع از خود در اختیار دارند. دشوار است که دریابیم پتیت چگونه این درک و دریافت را با این نظرش هم‌سو می‌کند که دعاوی مبتنی بر طبیعی بودن حقوق به‌طور کلی شیوه‌ای برای بحث درباره‌ی حقوق قانونی‌اند که آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه را تأمین می‌کنند. ناهم‌خوان به‌نظر می‌رسد که به حق طبیعی مقاومت کردن به‌مثابه‌ی شیوه‌ای «رتوریک» جهت مطالبه‌ی «حق قانونی» مقاومت کردن فکر کنیم. شرایطی که در آن قسمی حق مقاومت کردن بیان می‌شود، همان شرایطی‌ست که در آن دولت خودش غیرقابل اعتماد و ستمگر است. یک دولت سرکوب‌گر به‌ندرت مبنایی قانونی را برای مردم جهت جدال با قدرتش به رسمیت می‌شناسد.

از طرف دیگر، اگر حتی حق مقاومت کردن در قانون اساسی یک دولت نوشته شده باشد، سخت است تصور این که این حق به‌شیوه‌ای عادلانه و بی‌طرف بتواند اعمال شود. شرایطی که مقاومت را ضروری می‌کند، از آنجایی برآمده که نهادهای دولتی طردکننده، فاسد و بنابراین غیرقابل اعتمادند. در چنین شرایطی، حق مقاومتی که از حیث قانونی اعمال شود، چشم‌انداز موفقیت‌آمیزی ترسیم نمی‌کند. درواقع، ایده‌ی قسمی حق قانونی مقاومت کردن خودنقض‌کننده به‌نظر می‌رسد اگر ما آن را به‌مثابه‌ی حقی که مشروعیتش را از نظم قانونی مستقر می‌گیرد، به‌واسطه‌ی همین بازشناسی قانونی که مردم می‌توانند محقانه مقابل دولت مقاومت کنند، ادعای دولت مبنی بر اینکه مردم دچار فقدان اقتدار مشروع‌اند و نمی‌توانند به‌گونه‌ای مجاز از خودشان دفاع کنند، تصدیق می‌شود. اگر این‌طور بود، آن‌گاه حق مقاومت کردن مبنایی نداشت زیرا از پیش تحت کنترل اقتدار نظم قانونی دولت بود. جایی که حق مقاومت کردن در قانون

⁴⁶ Ibid., p. 173.

اساسی یک دولت دموکراتیک پدیدار می‌شود، مطلوب‌تر است که به آن به‌مثابه‌ی شیوه‌ای جهت تصدیق حق اخلاقی مستقلی فکر کنیم که برای جدال با قدرت دولت وجود دارد، به‌جای آنکه فکر کنیم شیوه‌ایست جهت فراهم‌آوردن قسمی حق عرفی و قراردادی مقاومت کردن که به عرصه‌ی وجود پا گذاشته است.

ایده‌ی مقاومت یادآور قیام‌های دراماتیک تاریخی و نیز حاکی از اعمال مداوم و غالباً مخفیانه‌ی حقوق مورد دعوی در سرپیچی از اقتدار دولت است. ویژگی سرشت‌نمای بسیاری از حقوق است که اعمال غیرقانونی‌شان، خودش، شکلی از مقاومت را می‌سازد. در این حالت، عاملان سیاسی مستقیماً بر مبنای استحقاق‌شان بدون مشروعیت‌یابی دولتی عمل می‌کنند. مجدداً حق به آزادی بیان تحت یک حکومت سانسورگر را در نظر بگیرید. مخالفان با کنش نقد سیاسی می‌توانند بگویند که در حال تمرین قسمی حق به آزادی بیان‌اند که قانوناً از سوی دولت منع شده است. این مسئله به حق خصلتی اجرایی می‌بخشد؛ اعمال مستقیم حقی اخلاقی در غیاب اعمال نهادی همچون شیوه‌ای برای فراهم‌آوردن آن حق عمل می‌کند. از نظر تاریخی، حقی که در حوزه‌ای به کار بسته می‌شود می‌تواند در حوزه‌ای دیگر اعمال شود و یا حقی که برای گروهی از مردم تضمین شده است توسط عده‌ای دیگر در فرایندی پویا و شکوفا اعمال می‌گردد. در انگلستان مدرن متقدم، جماعت‌های زیرزمینی کاتولیک و مخالفان پروتستان حق اخلاقی‌شان مبنی بر عمل به مذهب‌شان را اعمال می‌کردند پیش از آن که آزادی مذهبی از حیث قانونی تضمین شود. حقی که گروه‌های مذهبی بالاخره توانستند از دولت به دست آورند، اندکی بعدتر توسط گروه‌های سیاسی در قرون ۱۸ و ۱۹ اعمال شد تا جلسه‌ها و تظاهرات را پیش از آنکه حق اجتماع سیاسی رسماً قانونی شود، حفظ کنند^{۴۷}. تاریخ مطبوعات آزاد نیز تاریخ افرادیست که حق اخلاقی

^{۴۷} چارلز تیلی و لسی جی.وود می‌نویسند که حقوق از رهگذر تاریخ و با چانه‌زنی به دست آمده‌اند: «محدودیت‌های انتساب حقوق به جمعیت‌ها، فعالیت‌ها، سازمان‌ها یا مکان‌های مشخص با زور جابه‌جا شده‌اند». به‌طور مثال کسانی که از حق اجتماع کردن به‌مثابه‌ی مالیات‌دهنده یا یک دین‌دار برخوردار بودند، «جسارت کردند تا این حق را برای صورت‌بندی و بیان مطالبات مشترک نیز به کار بگیرند».

غیرعرفی و غیرقراردادی مورد دعوی‌شان را چشم‌درچشم به‌زندان افکندن و ستم‌گری دولت اجرا می‌کردند. بازنشاسی‌نهایی این حق در قانون اغلب تصدیق قانونی^{۴۸} حق فعلیت‌یافته^{۴۹}‌ای بود که در نتیجه‌ی مقاومت مردمی به وجود آمده بود.

پتیت جابه‌جا از مقاومت نه به‌مثابه‌ی یک حق بلکه به‌مثابه‌ی قسمی «قدرت» صحبت می‌کند و از نظراتی که این سو و آن سو ارائه داده است به نظر می‌رسد که او قدرت را چارچوبی از حیث نظری جذاب در نظر می‌گیرد. پتیت می‌نویسد که مفهوم «قدرت» نکته‌ی کلیدی تفاوت میان جمهوری‌خواهی و لیبرالیسمی‌ست که بر اهمیت حق تأکید می‌ورزد. او می‌گوید در مغایرت با لیبرال‌ها، جمهوری‌خواهان فکر نمی‌کنند که حقوق به‌تنهایی برای تضمین آزادی کافی‌اند و در عوض در پی اطمینان از این مسئله‌اند که «مردم قدرت کافی در اختیار دارند که به‌مثابه‌ی نیروی متقابل علیه کسانی که در پی تسلط بر ایشان‌اند عمل کنند».^{۵۰} او از کارگران صنعتی مثال می‌زند که علیه سلطه‌ی سرمایه‌داران از خلال تشکیل اتحادیه‌ها مبارزه می‌کنند به‌جای آنکه در پی بازنشاسی رسمی حقوق کارگران باشند.

معنای اندیشیدن به مقاومت به‌مثابه‌ی قسمی قدرت چیست؟ مفهوم قدرت توجه را به این واقعیت جلب می‌کند که مقاومت برای داشتن بُرندگی باید چیزی بیش از ایده‌ی صرف باشد: هم‌چنین باید قسمی امکان قابل اعتماد باشد که می‌تواند هر جا که ضروری‌ست به جریان بیفتد. به این معنا به درجه‌ای از توان جمعی برای اعتراض و غلیان میان مردم نیاز دارد و این توان نوعاً با قسمی فرهنگ فعال مدنی، حضور جنبش‌های اجتماعی‌حی‌وحاضر، اعتراضات منظم و سازمان‌یابی‌های اپوزیسیون نشان داده می‌شود. با همه‌ی اینها، درنهایت، سخت است که مفهوم «قدرت» را به‌مثابه‌ی بدیلی واقعی برای «حق» در نظر بگیریم و در عوض باید حواس‌مان به قدرت‌یابی باشد

Charles Tilly and Lesley J. Wood, *Social Movements, 1768–2012*, 3rd ed. (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2012), p. 54.

48 De jure

49 De facto

50 Pettit, *Republicanism*, pp. 303–4.

اگر می‌خواهیم مطمئن باشیم که حقوق به آماج خود می‌رسند و اگر می‌خواهیم حق مقاومت‌کردن را قابل اتکا بیابیم.^{۵۱}

زبانِ حق این مزیت را دارد که ما را آشکارا به حوزه‌ی داورى هنجاری بکشاند که می‌تواند راهنمای رفتار سیاسی عاملان سیاسی گردد. کاری که زبان تجربی قدرت نمی‌تواند انجامش دهد. این واقعیت که عامل قدرت مقاومت‌کردن دارد به این معنا نیست که از حیث اخلاقی نیز مجاز است که چنین کند. به‌طور مثال شرکت‌های قدرتمند، قدرت قابل‌ملاحظه‌ای دارند که علیه تحمیل مالیات توسط دولت‌های دموکراتیک مقاومت کنند. اما ایشان حق ندارند چنین کنند و می‌توان کاملاً مشروع با آنها به‌سبب ایستادن ناروا مقابل فرایند دموکراتیک برخورد کرد. در این موقعیت خاص، جایی که حق مقاومت‌کردن اخلاقاً موجه بیان شده است، اخلاقی‌ست که طرف‌های ثالث برای کمک ملحق شوند.

با مفهوم‌پردازی مقاومت به زبانِ حق اخلاقی، هم‌چنین وارد حوزه‌ی تأمل هنجاری در این خصوص می‌شویم که چه محدوده‌های مشروعی برای اعمال حق وجود دارد. هم‌چون دیگر حقوق، حق مقاومت‌کردن نیز بدون محدوده نیست، بلکه از حیث اخلاقی به‌واسطه‌ی الزاماتی که حقوق و منافع دیگران ایجاد می‌کند محدود شده است. حق مقاومت‌کردن ممکن است به‌کارگیری بسیاری از ابزارها و روش‌ها را بسته به شرایط تحریم کند- حتی استفاده از خشونت نظامی در موارد حاد-، اما هر شکلی از مقاومت را بدون توجه به بهزیستی دیگران تحریم نخواهد کرد. به‌این‌ترتیب حق اخلاقی به مقاومت‌کردن مبنایی برای تمجیدکردن و نقدکردن رفتار سیاسی به دست می‌دهد که زبان از حیث هنجاری خنثای قدرت چنین مبنایی را فراهم نمی‌آورد. حق اخلاقی به مقاومت‌کردن به ما اجازه می‌دهد بین اشکالی از مقاومت که موجه‌اند و آن‌هایی که ناموجه‌اند تمایزی بگذاریم، و همین‌طور معیار تصمیم‌گیری فراهم می‌آورد که چه روش‌ها و ابزارهایی مجازند در جهت دفاع از حقوق به کار گرفته شوند.

^{۵۱} این نکته‌ای‌ست که هامل (Hamel) علیه پتیت طرح کرده است: «آیا حقوق برای جمهوری‌خواهان کم‌تر از لیبرال‌ها اهمیت دارند؟».

۵- نتیجه‌گیری

نوشته‌های جمهوری خواهان جدید درباره‌ی حق بر اعمال نهادی آن‌ها و بر خاص بودن رویه‌های مشروعیت نهادی تأکید می‌کنند که از خلال آن درباره‌ی حق بحث و تصمیم‌گیری می‌شود. این رویکرد فهمی غیرسیاسی از حق را خطاب قرار می‌دهد که به حق به‌مثابه‌ی «حقیقت» اخلاقی خود-گواه که توسط طبیعت اعطا شده می‌نگرد و بر نیاز به قسمی تبادل مدنی مدام درباره‌ی تحقق حق در پاسخ به شرایط تاریخی درحال تغییر دست می‌گذارد. اما محدودکردن حق به حق قانونی، از منظر جمهوری خواهان جدید، موجب از دست رفتن زبان انتقادی حق می‌شود. زبانی که حق از آن در گفتار سیاسی و اخلاقی بهره می‌برد. قوت روایت مدرن متقدم از حق طبیعی این بود که ایده‌ی قسمی دعوی محکم آزاد بودن در برابر دولت را ارج می‌گذاشت و مبنایی برای مقاومت مردمی فراهم می‌کرد. این روایت می‌پذیرفت که افراد واجد حق اخلاقی محکمی‌اند در مواقعی که دولت ناسازگار با وظایف‌اش عمل می‌کند و یا نهادها فاسد، ضعیف و عقب‌افتاده‌اند. اگر حقوق آفریده‌ی دولت باشند، دیگر نمی‌توانند این نقش نقادانه را ایفا کنند. من گفتم که ارتباطی ضروری میان ایده‌ی حق طبیعی و فردگرایی خودمحمور در نظریه‌ی لیبرتارینیستی با اندیشه‌ی جمهوری خواهان در ابتدای دوران مدرن نیست که از ایده‌ی حق طبیعی برای نقد مناسبات سیاسی و اجتماعی سلطه استفاده می‌کردند. برای مساوات‌طلبان، ایده‌ی «مالکیت-بر-خود» مبنایی اخلاقی برای انباشت ن بود، بلکه مبنایی برای دفاع از خود و مقاومت جمعی بود و به‌مثابه‌ی پشتیبان نهایی علیه سرکوب فهمیده می‌شد. من روایتی از حق اخلاقی را ترسیم کردم که از حیث وجودی مستقل است و وفادار به سنت طغیان‌گری‌ست؛ سنتی که حق را به‌مثابه‌ی دعوی‌ای می‌فهمد که به افراد با در نظرگیری جایگاهی اخلاقی به‌منظور پاسخ‌گو نگه‌داشتن عاملان، قدرت می‌بخشد. در غیاب اعمال نهادی، دعوی قسمی حق اخلاقی نقد، اعتراض و جنبش علیه و بیرون دولت را تضمین می‌کند. من پیشنهاد کردم که چاره‌ی نهایی در برابر نقض حق، تکیه بر مقاومتی‌ست که به‌مثابه‌ی قسمی حق اخلاقی بنیادی برای ایستادگی در برابر قدرت سرکوب‌گر فهمیده می‌شود.

این متن ترجمه‌ای است از:

Aitchison, G. (2020), “Popular Resistance and the Idea of Rights” in *Radical Republicanism (Recovering the Tradition’s Popular Heritage)*, Ed. By Bruno Leipold, Karma Nabulsi and Stuart White, Oxford University press.