



درآمدی بر سلسله نوشتارهای حقوق بشری



سید مهدی رضوی فرد
وکیل پایه یک دادگستری
دکتری ادبیات فارسی

چکیده

حقوق بشر از مجموعه ای ارکان و عناصر تشکیل یافته است که در برخی دسته بندی ها به چهار رکن اساسی یعنی حق، مالکیت، آزادی و عدالت تحلیل و تقلیل می یابد و در دسته بندی رایج تر به همان ارکان سه گانه حق، آزادی، برابری محدود شده است. البته در اعلامیه حقوق بشر فرانسه آن چه به جای برابری مدنظر بود "برادری" بود که خود نشان از تحول مفهومی حقوق بشر در این فاصله حدوداً دو قرن است. چرا که اعلامیه ی مذکور در اقع بیشتر جنبه ملی (ناسیونال) داشت تا رویکردی جهانی. در این نوشتار و در ادامه نوشتار پیشین با تاکید بر سه رکن بالایاد به آنها می پردازیم و مفهوم و سیر تاریخی آنها را به شکلی خلاصه از نظرمی گذرانیم.

مقدمه

پس از ارائه تعریفی کلی از حقوق بشر و نگاهی به تاریخ آن در شماره قبل واجب می نماید که عناصر اصلی و ارکان آن را نیز از نظر بگذرانیم که همانا عبارت است از حق، آزادی، برابری و عدالت. البته لازم به گفتن نیست که برخی مالکیت را از حق جدای انگارند و هویتی مستقل از حق برای آن قائل اند.

حق

پیش از آن که بگوییم حق چیست با همان شناخت شهودی، کلی و رایجی که از حق داریم می توان پرسید اساساً چه کسی گفته انسان حقی دارد و تعلق حق به انسان مطلوب است؟ دیدگاه عمل گرایانه پاسخش آن است که در روابط فردی اگر هیچ کس حقی برای دیگری نشناسد اجتماعی شکل نخواهد گرفت و قانون جنگل

حکم فرما خواهد بود. البته منظور از قانون جنگل الزامی قانونی و هرج و مرج نیست بلکه منظور آن است که در وضعیت فرضی ناشناخته بودن حق، جامعه بشری را باید مجموعه ای از قبایل از هم گسیخته ی چند ده نفره نهایتاً صد تا دویست نفره تصور کرد که هر قبیله ساز خودش را می زند، چیزی شبیه اجتماع میمون ها و گوریل ها. در این تصویر تا قدرت یکی بیشتر باشد جنگل هم برقرار است؛ اما به نظر نمی رسد جامعه مبتنی بر ترس گسترش یابد. به عبارت دقیق تر مجموعه انسان هایی که از ترس گذر نکرده باشند به جامعه تبدیل نخواهند شد. به همین خاطر چنین به نظر می رسد که بدون بازشناسی مفهوم حق و تخیل کردن آن برای هم نوعان مان نمی توانیم جامعه ای انسانی (دست کم به شکل امروزی) داشته باشیم.

اگر به فرض خانواده (یا گروه) اولیه که مشترک فکری اندیشمندان رنسانس و عصر روشنگری بود^۱ دل بدهیم منطقاً باید ببینیم که انسان در نقطه ای تاریخی ایستاد و عاقلانه تصمیم گرفت که حق را بازشناسی کند. خود و دیگران را تحت شرایطی برایشا یا اشخاص مالک بشناسد و انتخاب اعمال او را به خود او واگذارد (حق بر شی و عمل). مبنای این حق را چه فطرت و طبیعت آدمی بدانیم و چه خرد عاقبت اندیش او. که نهایتاً به یک قرارداد و پیمان رسید. به هر حال انسان برای تشکیل جامعه انسانی به آن تن داده است. پایه همه این حقوق هم در حقوق بشر معاصر برابری استوار شده است. یعنی وقتی فرد انسانی را حرمت می دهیم و حق برای شان بازمی شناسیم، فرقی میان سلطان و رعیت، باهوش و کندذهن، ثروتمند و فقیر... نیست، دست کم تا مرز اکتسابیات. بنابراین همه افراد می توانند حقوق انسانی خود را اعمال کنند.

چیستی حق

تکرار غالباً ملال آور است و تعریف حق هم تکراری است مگر آن که قرار باشد طرح یا تعریف تازه ای به کار رود. البته این پژوهش بر تعریف عناصر حقوق بشر متمرکز نیست و قرار هم نیست تعریفی تازه به دست دهد اما به هر حال ناگزیریم از تکرار. حق را می توان مبنایی ترین مفهوم سازنده حقوق بشر دانست که عنوان آن خود حاکی از این امر است. دانشمندان تعاریف متفاوتی از این واژه ارائه داده اند. برای مثال راغب اصفهانی در مفردات حق را به معنای مطابقت و موافقت با واقع می داند و آن چه را که مطابق با واقع باشد حق می خواند که موضوع بحث ما نیست. {راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶/مدخل حق} در جستجوی معانی دیگر حق برخی آن را امتیازی می دانند که در زبان حقوقی به سلطه و اختیار تعبیر می شود. پس حق عبارت است از سلطه و اختیاری که در جامعه معینی برای یک انسان در برابر انسان های دیگر یا برای یک انسان در برابر اشیا به رسمیت شناخته می شود.^۲

۱. فیلسوفان و دانشمندان رنسانس به بعد غالباً به یک دوران پیشینی می اندیشیدند و آن را متصور می شدند و تبیین می کردند که به آن «وضع اولیه» می گفتند و فرضیات خود را بر پایه این وضع اولیه استوار می ساختند.

۲. حق نوعی است از سلطنت بر چیزی متعلق به شخص، چون قصاص و حق حضانت. پس حق مرتبه ضعیفی است از ملک بلکه نوعی از ملکیت است. {دهخدا: مدخل حق}. در متون تخصصی تر میان ملکیت و سلطنت تفکیک نموده اند و آن را بیشتر سلطنت دانسته اند: «در متون اصولی و فقهی برخی آن را مرتبه ای ضعیف از ملکیت دانسته اند. گروهی آن را امری اعتباری گرفته و عده ای آن را اختیار انجام فعل معنا کرده اند... از میان تعاریف ارایه شده جامع تر از همه آن است که حق از سنخ سلطنت است نه ملکیت... در فقه وقتی از حق سخن می رود نوعی از سلطه در آن نهفته است (الحق سلطنة فعلیة لا یعقل طرفیها بشخص واحد). {جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۵} برخی از نظریه پردازان حضور قانون و مبنای



به عبارت دیگر حق همان امکان شناخته شده فرد است بر اعمال نظر یا انجام عمل نسبت به کسان یا چیزها که در رویارویی با "دیگری" معنای یابد، مانند حق حیات یا حق مالکیت. بنابراین معانی متعدد حق را می توان در دو ساحت دسته بندی کرد: حق در معنای درست و نیک، مفهوم مقابل باطل که به عبارتی معادل عدالت است و دیگر در معنای سلطه و قدرت که مالکیت نمونه برجسته آن است. نک: جعفری تبار، ۱۳۸۵: ۸۵} این همان تفکیکی است که حقوق دانان را به تفاوت معنایی «حق بودن» و «حق داشتن» جلب کرده است. {بی. گلدینگ، ۱۳۸۷: ۲۶۳} و بسیاری را به این نقطه رسانده که در جهان گذشته و سنتی، «حق بودن» مطرح بوده است و «حق داشتن» زاییده مدرنیته است. {راسخ، ۱۳۸۱: ۳۳} بر همین اساس بسیاری می خوانیم و می شنویم که حقوق بشر متعلق به دوران مدرن است چراکه اساساً انسان سنتی درکی از مفهوم حق نداشته و جهان سنتی تکلیف مدار بوده است و نه حق مدار. {کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۷}

حق در تاریخ

به نظر می رسد که این دیدگاه و تقسیم بندی ناظر بر تکلیف مداری سنت و حق مداری تجدد در بین اندیشمندان ایرانی ظاهراً متأثر از متفکران غربی است. به سابقه مباحث پیرامون حق و سیر تحول معنایی آن که می نگریم صاحب نظران غربی همواره حق را متعلق به دوران رنسانس و بعد از آن می دانند. {گلدینگ، ۱۳۷۸: ۲۶۹} و برخی نیز خود را محکوم به پذیرش نظر آنان دانسته اند. {برای نمونه نک: راسخ، ۱۳۸۱: ۳۳} اما حقیقت آن است که این نظر را نمی توان به تمام شرق و خصوصاً ایران و جهان اسلام تعمیم داد. حق پسینی و حق داشتنی حتی اگر نه به معنای امروزی اما دست کم به شکلی مبهم-ولی شکل مند- برای فقیه مسلمان و طبعاً سطح قابل توجهی از جامعه مفهوم بوده است. وقتی کنت دور^۲ اشاره می کند که فرد در یونان باستان حق این را نداشته که به فرزندش چیزی آموزش دهد و توهم وجود چنین حقی را خنده آور توصیف می کند {جعفری تبار، ۱۳۸۵: ۸۶} شاید بتوان این تفاوت را ادراک کرد. کافی است به شکلی کلی و گذرا در تعریف و کیفیت «ولایت پدر» و عناصر آن در فقه اسلامی مذاقه کرد تا مشخص شود که چه تفاوتی در این بین وجود دارد.^۴

قانونی را در تعریف حق جای می دهند به شکلی که جان آستین (حقوق دان انگلیسی) دارنده حق را کسی می داند که دیگری به حکم قانون در برابر او ملزم به انجام عملی می باشد. جعفری لنگرودی نیز حق را قدرتی می داند که از طرف قانون به شخصی داده شده است. {جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴: مدخل حق} این اشاره خالی از لطف نیست که نظرات بنام به نوعی تحولی در این تعاریف و مباحث ایجاد کرد. او واژه هایی مانند «حق» را - به صورت لفظ واحد که بریده از نظام کلام باشد - به گونه ای می داند که نمی توان به طور مجزا از آنها تعریفی ارائه داد و بایست برای تعریف آن به بافت جمله و کلام دقت کرد تا بتوان به تعریفی در خور و شایسته رسید. چرا که در نظر او این الفاظ به مفاهیمی دلالت دارند که ناظر بر ارزش ها هستند و اعتبار آنها از راه استدلال برهانی یا تجربی قابل اثبات نیست، بلکه ما در برابر این مفاهیم به ستایش یا نکوهش بسنده می کنیم.

۳. Kenneth Dover

۴. در واقع سخن دور تصویر ناقصی را به دست می دهد؛ چرا که اگر بپذیریم برخی حقوق مثل حق آموزش امر ناشناخته ای بوده، نمی توان این امر را به باقی امور و حقوق تعمیم داد و به طور کل منکر مفهوم حق شد. مهم است که جهان آن روزگار را ادراک کنیم. برای مثال در حکومت ساسانیان و در روزگار انوشیروان (طبق گزارش فردوسی) می بینیم که به فردی از طبقه عوام اجازه تحصیل داده نمی شود. در این داستان شاهنامه با عنوان «شکر کشیدن کسری به روم و وام گرفتن از بازرگانان» {فردوسی، ج ۸: ۴۸۸۸} وقتی یکی از بازرگانان پول مورد نیاز لشکر را به شاه وام می دهد یک درخواست دارد و آن هم آموزش فرزندش است:



در واقع چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه غربی به یک ایراد روش شناختی مبتلاست؛ چراکه ظاهراً روش محققان غربی - دست کم تا آنجاکه نگارنده در حد توان بررسی کرده است - در بررسی تاریخی این مفاهیم صرفاً واژه کاوانه یا دست کم با تاکید بیش از حد بر بررسی واژگانی است، آن چنان که در سطح گسترده‌ای به بررسی جزئی متون کهن [خود] پرداخته اند تا نشان دهند که هر جا از واژه «حق» استفاده شده به معنای «حق بودن» و عادلانه بودن است نه به معنای «حق داشتن» یا همان حق و امتیازی که شارع، قانون یا طبیعت به او اعطا کرده است. {برای نمونه نک: بی. گلدینگ، ۱۳۸۷: ۲۷۰} البته این روش در نوع خود دقیق و کارآمد و در بررسی قابل توجه است اما همان طور که ادmondسون می‌گفت: فقدان یک واژه [حق] در یک فرهنگ دلیل خوبی بر نبود آن مفهوم در آن فرهنگ نمی‌تواند بود. {جعفری تبار، ۱۳۸۵: ۸۸}

ممکن است برخی بگویند غیر از بررسی واژگانی راه دیگری نداریم. اما حقیقتاً روح تاریخ نشان می‌دهد که این روش جامع نیست و نمی‌توان با تمرکز صرف بر واژگان به کاررفته در چند متن از حقیقت پرده برداشت و حکم کرد. مثلاً در جهان قدیم اگر مسافرت کردن به دلیل فقدان ابزارهای امروزی کار دشوار و پرهزمتی بوده اما در عین حال رفت و آمد بین سرزمین‌های مختلف تا حد بسیاری آسان تر از روزگار ما بوده است و برای گذر از دوازده شهر از هفت خوانی که ما می‌گذریم، نمی‌گذشتند. رستم که برای نجات بیژن به سرزمین توران آمده است، تا در توران زمین سرو صدا به راه نمی‌اندازد کسی با او کاری ندارد. {فردوسی، ج ۵: ۸۶۵} در میان عرفا این عربی که همواره اهل سیرو سیاحت بود {عداس، ۱۳۷۸: ۲۲۶} زندگی مولانا نیز از همان ابتدا با هجرت از جایی به جای دیگر همراه است. {نک: فروزانفر، ۱۳۸۹: ۲۹} به بعد {سعدی هم که جهانگردی اش شهره است و به قول معروف نافش را با سفر بریده اند. البته نه کشور به معنای امروزی در آن روزگار معنا دارد و نه مرز به شکل امروزی ثابت است اما آیا می‌توان به این واسطه و به دلیل عدم اشاره مولانا و سعدی و حافظ به حق عبور و مرور به این نتیجه رسید که ایشان حق مسافرت کردن نداشتند و اصلاً این را نمی‌فهمیدند؟ برای این شخصیت‌های تاریخی مساله آزادی عبور و مرور مطرح نیست و لذا به گزاره ای تحت عنوان آزادی



..بگوی مرا شهریار جهان	مرا شاد گرداند اندر نهان
که او را سپارم به فرهنگیان	که دارد سر مایه و هنگ آن {فردوسی، ج: ۸: ۴۹۲۸}
اما وقتی این خواسته با شاه مطرح می‌گردد شاه تمام پول را بازپس می‌فرستد و به شدت آن را رد می‌کند:	چرا دیو چشم تو را خیره کرد
بدو گفت شاه ای خردمند مرد	مبادا کز او سیم خواهیم و در
برو همچنان بازگردان شتر	هترمند و با دانش و دست گیر...
چو بازارگان بچه گردد دبیر	... نماند جز از حسرت و سرد باد {فردوسی، ج: ۸: ۴۹۴۹}

شاید این داستان تا بید سخن دور و نشان دهنده ی ناشناختگی حق آموزش برای طبقه ای از مردم در آن روزگار باشد اما نمی‌توان آن را به معنای فقدان مفهوم حق به طور کل دانست و آن را به همه امور تعمیم داد، آن چنان که دقیقاً در همین ابیات حق مالکیت کفش گر بر اموالش محترم شناخته می‌شود و شاه با حفظ حرمت، تمام اموال کفش گر را به او پس می‌دهد. ضمن آن که در دیگر ابیات شاهنامه (در همین بخش تاریخی شاهنامه) و از زبان همین شاه یعنی انوشیروان و شاهان دیگر ساسانی مطالبی را می‌شنویم که دقیقاً به مالکیت خصوصی اشخاص ناظر است. به این بیت از زبان خسرو پرویز دقت کنید:

همه پادشاهید بر گنج خویش
کسی را که گرد آمد از رنج خویش {فردوسی، ج: ۹: ۲۱۸۷}

این بیت ناخواسته آدمی را یاد سخن جان لاک - یکی از معماران مدرنیته و حقوق بشر معاصر - می‌اندازد. یعنی شناسایی «مالکیت آنچه کار فرد با آن آمیخته شده است» برای افراد انسانی، به عنوان حقی طبیعی و بشری.

رفت و آمد فکر هم نمی کردند چه رسد به آن که نسبت به آن خودآگاه باشند، اما این به دلیل فقدان باور یا فقدان فهم آن نیست بلکه به دلیل آن است که دقیقا در مرکز آن می زیند و مثل هواتنفشش می کنند. آدمی تا به چیزی نیاز پیدا نکند دلیلی بر تدوین و تعریف آن نمی بیند. چیزی که هانا آرنت و بعدها جک دانلی به زبانی دیگر بیانش کردند و دانلی اسم آن را گذاشت "پارادوکس دارا شدن"^۵. {دگویر و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۶} نیاز به آزادی عبور و مرور آن هم در اثر حصر و تحدید و مرزبندی سبب می شود که انسان مدرن چنین حقی را برای خود بازشناسی کند. به نظر می رسد که برای بررسی تاریخی این مفاهیم نمی توان صرفا بر واژه متمرکز شد و بافت تاریخی و افعال انسانی و محیط اجتماعی را نباید فرو نهاد.

محققان باور دارند که در غرب شاید ویلیام اوکان اولین کسی باشد که مفهوم حق را به مفهوم امروزیین به کاربرده است. {گلدینگ، ۱۳۷۸: ۲۷۳} در تاریخ اسلام نیز در کنار رفتارهای حق مدار به تعاریفی برمی خوریم که به شکل گزاره مند به تعریف حق پرداخته اند. چه تعریف حق از سوی فقیه قرن هفتم یعنی عزالدین سلمی^۶ و چه سابق بر آن یعنی اشارات قرآنی چون آیات ۲۸۲ سوره بقره، ۲۴ سوره معارج و ۲۶ سوره اسراء.^۷ با خواندن این آیات دست کم مطمئن می شویم که حق تنها معنایی در مقابل باطل ندارد و تکلیفی بردوش افراد می گذارد که نتیجه منطقی اش حقی برای طرف مقابل است.

با این وجود بدیهی است که مفهوم حق نیز مانند مفاهیم دیگر در طول تاریخ تحول و تکامل یافته است. برای مثال حقوق رفاهی که گلدینگ در برابر حقوق انتخابی مطرح می کند تا حد بسیار زیادی زاده تجدد است و باید پذیرفت که در گذشته حقوق ملت و مردم در برابر سلطان و شاه به معنای امروزی مفهوم و مبین نبوده است. اساسا باید پذیرفت که حق در گذشته حتی اگر به معنای نوعی سلطه و امتیاز مطرح بوده به شکلی مبهم بر روابط بینافردی و اجتماعی انسان ها متمرکز بوده است و چندان نمی توان از حقوق سیاسی و اجتماعی مردم در برابر شاه و سلطان سخن گفت. هر چه باشد شاه عموما خود را بر همه دارایی های رعیت حاکم و خود را مجاز به تصرف می دانست. در عین حال اعمال ظالمانه شاهان نافی وجود مفهوم حق نبوده و به نظر می رسد که فرهیختگان آن روزگار به شکلی پوشیده به حقوقی که رعیت برگردن شاه دارد اشاره کرده اند و اگر هم سخنی نمی گفتند یا در لفافه "گلستان" می پوشاندند، از ترس جان بوده نه از روی ناآگاهی. از این دست می توان در تاریخ خودمان به تاکید فردوسی و سعدی و غزالی و... بر لزوم عدالت با مردم و نقدهای ظریف آنان اشاره کرد.^۸

۵. دانلی می گوید: شخص زمانی ادعای دارا شدن حق را مطرح می کند که آن را از دست داده یا خطر از دست دادن وجود دارد. ما زمانی از حق صحبت می کنیم که بهره مندی از آن مورد تردید قرار گرفته یا اساسا انکار شده است.

۶. حقوق آفریدگان به سه قسم است: حق مکلف بر خود چون پوشاندن خود و خوردن.../حق برخی مکلفان بر برخی دیگر چون عبادت بیماران و استیفای حقوق ناتوانان/ و دیگر حق حیوان بر انسان، اینکه زیاده بر طاقتش بر او بار نزند. {منقول از جعفری تبار، ۱۳۸۵: ۹۳}

۷. وَ الَّذِینَ فِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلْمَسْئِلِ وَالْمَحْرُومِ/ و آنان که در مال هاشان حقی معلوم باشد دانسته. خواننده را و آن که نخواهد [معارج، ۲۵۲۴]

۸. مکن شهریارا گنه تا توان

بی آزاری و سودمندی گزین

هرآنکه که خشم آورد پادشا

گناهی که زو شرم دارد روان

که این است فرهنگ و آیین دین {فردوسی، ج: ۸: ۳۱۷۶}

سبک مایه خواند ورا پارسا



این دقیقاً زاویه ای از حق است که میان حقوق بشر و دموکراسی پیوند برقرار می سازد و باور عموم پژوهش گران حقوق بشر آن است که حقوق بشر بدون دموکراسی تحقق یافتنی نیست.

اگر مجموعه آزادی های مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر را نوعی از حق بدانیم می توان ۵۴ حق را در اعلامیه برشمارد که برخی از آنها عبارتند از: حق حیات و زندگی کردن / استحقاق زندگی آبرومندانانه / استحقاق آموزش (فن و هنر و علم) / استحقاق الویت پدر و مادر نسبت به فرزند / استحقاق حمایت از منافع آثار / استحقاق برخورداری از نظم تأمین کننده / استحقاق امنیت / استحقاق شناسایی در برابر قانون / استحقاق دادخواهی / استحقاق دادگاه علنی / استحقاق پناهگاه و پناهندگی / استحقاق تابعیت / استحقاق مالکیت / استحقاق شرکت در سیاست کشور / استحقاق داشتن شغل عمومی کشور / استحقاق حقوق اقتصادی / استحقاق حقوق اجتماعی / استحقاق حقوق فرهنگی / استحقاق اتحادیه کارگری / استحقاق استراحت / استحقاق فراغت و تفریح / استحقاق مرخصی ادواری با حقوق / استحقاق سلامت / استحقاق رفاه / حق برائت

آزادی

مفهوم دیگری که در راستای فهم و ارائه تعریف از حقوق بشر بایستی مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد جلوه ای است از همان حق و آن چیزی نیست مگر آزادی. آزادی جلوه ای از حق است، چرا که از یک زاویه همان سلطنت است بر خویش و اعمال خویش. اگر حق، امکان اعمال نظر و انجام عمل نسبت به چیزها و کسان است، آزادی اختیار یا توانایی اعمال آن است. اگر بخواهیم از منظر فلسفی به این مفهوم بپردازیم این سوال کهن و همیشگی ایجاد خواهد شد که آیا بشر واقعاً آزاد است؟ سوالی که در کلام و فلسفه اسلامی نیز ذهن بسیاری از فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول داشته و نظرات متفاوت و گاه عجیبی مثل نظریه «کسب» را در جهان اسلام سبب شده است.

آزادی (Freedom یا Liberty) در لغت همان نبود مانع و غیاب قید است. هر چند برخی آزادی در معنای سیاسی و اجتماعی اش را «استقلال از مداخله دیگری» دانسته اند اما همان طوری که برلین می گفت آزادی چیزی بیشتر از آن است؛ یعنی نبودن مانع در برابر اراده انسان تا بتواند هر کار دل خواهش را انجام دهد. در این سخن علاوه بر نبود مانع به ضرورت وجود توانایی و قدرت نیز اشاره می شود. البته قید «دلخواه» در تعریف بالا نباید این ذهنیت را دامن بزند که آزادی به معنای هرزگی و بی قیدی است آن چنان که بسیاری همین برداشت ناسازگار را داشته اند و برخی دیگر از جمله متکلمین و اندیشمندان اسلامی در روزگار معاصر آزادی بیان شده از سوی اندیشمندان غرب را به این معنا دانسته اند.^۹ نیازی به گفتن نیست که هیچ یک از اندیشمندان تأثیرگذار غرب آزادی را رهایی از اخلاق و قانون نمی دانستند. لاک می گفت: «آنجا که قانون نباشد آزادی نیست» و گریز از قوانین را خردستیزی و از مقوله بهیمنیت و افسارگسیختگی می خواند. لاک،

۹. از جمله مرتضی مطهری که از نوشته هایش برمی آید چنین گرایشی دارد و گاه آزادی غربی (اگر بیستانیسیالیستی) را برابر با هرج و مرج و عصیان دانسته است. {مطهری، مرتضی، انسان کامل، فصل نقد و بررسی مکتب اگزیستانسیالیسم}



۱۳۹۱:۷۵ / نیز: برلین، ۱۳۶۸:۲۷۱} روسو نیز نه تنها قانون را لازمه آزادی می دانست و موافق احساسات افسارگسیخته نبود بلکه آن - چنان «تسلط بر نفس، را آزادی می خواند» که سخنش آزادی و حریت عرفانی را نیز پیش چشم می آورد. {برلین، ۱۳۸۷:۷۴ و ۹۴} کانت نیز با وجودی که آزادی را به خودی خود ارزشی مقدس، گوهر انسانیت و جوهر حیات می دانست، باور داشت که باید هوس ها را مهار کرد و صراحتاً می گفت: "آزادی یعنی رهایی از هر چیزی به استثنای قانون اخلاقی و قانون اخلاقی چیزی نیست مگر قانون عقلانی." {کرنستون، ۱۳۸۶:۱۳۱} بنابراین خلط آزادی در اندیشه غرب با بی بندوباری، توهم نخ نمایی است که البته سال هاست گوشه شنوای آن نیست.

در اصطلاح حقوقی آزادی را عدم الزام به خودداری از فعل یا ترک فعلی معین دانسته اند. {دپاز، فرهنگ تاریخ اندیشه، ج ۱، ۱۳۸۵:۲۰} به تعبیری ساده تر و رایج تر آزادی همان توانایی انجام هر عملی است که به حقوق دیگران لطمه وارد نکند و این تعریف تقریباً همان تعریفی است که در ماده ۴ اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه نیز آمده بود.

اما در سیر اندیشه های حقوق بشری آزادی سویه دیگری نیز پیدا کرد. گفتیم که برلین آزادی را تنها فقدان مانع نمی دانست. او نبود مانع و عدم مداخله در عمل انسانی را تنها یک جنبه از آزادی می دانست (آزادی منفی). اما او به آزادی مثبت نیز باور داشت؛ این که من چگونه آقای خودم باشم و در عمل کردن برده دست دیگران نباشم. این همان آزادی مثبت است که در واقع قدرت و توانایی انتخاب کردن است. او تصریح می کند که آزادی و حق انتخاب، برای کسی که نتواند از آن استفاده کند چه مفهومی دارد؟ {برلین، ۱۳۶۸:۲۴۰} بگذارید یک مثال بزنیم. فردی را تصور کنید که در مهد آزادی یعنی آمریکا متخصص کامپیوتر باشد و در شرکت آپل شاغل باشد. تردیدی نیست که اصل آزادی اشتغال که در اعلامیه حقوق بشر هم آمده است^{۱۰}، از آزادی این فرد در استعفا، تغییر شغل یا پیوستن به شرکت های رقیب مثل مایکروسافت و گوگل و... حمایت می کند. اما عمق سخن برلین آنجا خودنمایی می کند که در همین یکی دو دهه گذشته طی یک شکایت جنجال برانگیز آشکار شد که بین این ابرشرکت های کامپیوتری و پشت درهای بسته توافق شده است که کارمندان همدیگر را استخدام نکنند و تا مرز تهدیدهای عجیب و غریب نیز پیش رفته اند. آن گاه مشخص می شود که این افراد واقعا آزادی نداشته اند و در نتیجه توانایی یا فرصت عمل بخشی از آزادی است. از این دیدگاه آزادی چیزی بیشتر از نبود مانع است و این نکته ای بود که برلین می خواست بفهماند وقتی می گفت: "آزادی برای مرغ ماهی خوار مرگ ماهی است و برای گرگ ها مساوی با مرگ گوسفندان". {برلین، ۱۳۶۸:۵۷} او در شرح این آزادی می نویسد: «آزادی از منظر من فرصت برای عمل است نه [صرفاً توانایی بالقوه] عمل» {پیشین، ۱۳۶۸:۵۳}

۱۰. ماده ۲۳: هر شخصی حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه برگزیند، شرایط منصفانه و رضایت بخشی برای کار خواستار باشد و...

۱۱. در شرح این تفکیک ظریف و پیچیده باید به طور مختصر بگوییم که طرفداران آزادی منفی بیشتر به عوامل بیرونی که مانع اعمال آزادی اراده فرد می گردد عنایت دارند در حالی که مدافعین آزادی مثبت به موانع درونی که مانع اعمال آگاهانه و آزادانه اراده است... در ساحت حقوق کلاسیک بشر نیز مدافعان آزادی منفی ستون فقرات حقوق بشر معاصر را حق ها و آزادی های مدنی و سیاسی می دانند (بیشتر مواد ۲۰ تا ۲۱ اعلامیه) در حالی که برای مدافعان آزادی مثبت حق های رفاهی پررنگ تر خواهد بود (که بیشتر در ۱۰ ماده آخر اعلامیه متمرکز است) «سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲-۶۰»



آزادی اراده

آزادی سیاسی و حقوق بشری در واقع سطحی دیگر از همان آزادی فردی است و آزادی فردی چیزی جدا از اراده آزاد انسانی نیست. بنابراین هرگاه بحث آزادی در میان باشد ناگزیر به جبر و اختیار می‌سیم. در کلام اسلامی جبر حاصل تفسیر متلکمین از توحید افعالی است. به تعبیر دیگر حاصل تناقض باور به آزادی اراده بنده و قدرت خداست.^{۱۲} اما آن چنان که کرنستون گزارش می‌کند به نظر می‌رسد در الهیات مسیحی بیشتر از آن که جبر را این‌گونه (وابسته به توحید افعالی) تحلیل کنند، علم الهی به همه چیز را به معنای جبر می‌انگارند آن چنان که خود کرنستون جبر را به «پیشگویی پذیری اعمال آدمی» تعبیر می‌کند. {کرنستون، ۱۳۸۶: ۱۱۵} البته این دو با یکدیگر منافاتی ندارند و قابل جمعند.^{۱۳}

در مقابل جبریون کسانی هم طرفدار اختیار بوده‌اند که در جهان اسلام موسوم به قدریه بودند. باورمندان به اختیار امکان‌گزينش از بین چند گزینه را با آزادی اراده دارای پیوند می‌دیدند^{۱۴} و به همین واسطه انسان را مسئول می‌شناختند. ایشان (که معتزله جریان فکری اصیل شان است) وعد و وعید الهی را نیز امری حتمی می‌دیدند و در همین راستا عذاب مجبور به گناه را قبیح می‌شماردند و وجود کیفر و پاداش را دلیل دیگری بر وجود اختیار می‌گرفتند و ضرورت عادل بودن خدا را نیز به همین نقطه متصل می‌کردند.^{۱۵} {نک: ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶۴}

سیر تاریخی آزادی

بسیاری معتقدند این نوع آزادی فردی آن هم در سطح سیاسی و اجتماعی، زاینده جهان مدرن غرب است و نهایتاً آن را به رنسانس برمی‌گردانند؛ برلین باور داشت این مفهوم در جهان یونان باستان نضج نیافته بوده و نمی‌توانسته که به شکل امروزی شکل گرفته باشد و محصول مرحله‌ای از رشد اجتماعی است که در زمان‌های باستان وجود نداشته است.^{۱۶}

۱۲. نظریه کسب در حل همین تعارض است که از سوی اشعری مطرح می‌شود.

برای مطالعه تفصیلی نک: ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۱۶ به بعد؛ نیز: بدوی، ج ۱، ۱۳۸۹: ۶۰۲؛ نیز: دادبه، ۱۳۸۸: ۹۰-۸۹/۹۴

۱۳. ولفسن در تبیین تناقض‌های آزادی اراده در تاریخ علم کلام به پنج مورد اشاره می‌کند: ۱. آزادی اراده و آیات تقدیری قرآن ۲. آزادی اراده و اجل معین ۳. آزادی اراده و روزی مقدر ۴. آزادی اراده و علم خدا ۵. آزادی اراده و قدرت خدا. تبیین او از اندیشه اسلامی نشان گر آن است که بیشترین تمرکز و هم‌متکلمین ما بر حل تعارض در مورد پنجم بوده است. اما با این وجود در کلام اسلامی تناقض آزادی اراده و علم خدا نیز مطرح شده است و کسی چون هشام بن حکم رافضی آشکارا منکر علم خدا نسبت به هر حادثه در آینده است، هر چند معتزله از این نظر عجیب کناره گرفته‌اند و به جای انکار علم خدا به افعال بندگان، منکر علت بودن علم برای افعال انسان شده‌اند. {نک: ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۰۶ به بعد}

۱۴. اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

۱۵. این سلسله استدلال در مجموعه سولاتی که غیلان دمشقی از خلیفه عمر بن عبدالعزیز پرسیده است به ایجاز تمام مطرح شده که خواندنی است. {نک: ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۶۴}

۱۶. برلین می‌نویسد: «به نظر من فکر آزادی فردی یا مرزهایی که مراجع عمومی - خواه مذهبی و خواه غیر آن - معمولاً نباید حق تجاوز از آن را داشته باشند در این مرحله از زمان هنوز نضج نیافته و روشن نشده بود. البته برلین در اینجا به یونان باستان و زمان ارسطو و افلاطون نظر دارد» شاید بتوان اهمیت کنونی این مساله را از دستاوردهای تازه تمدن سرمایه‌داری به شمار آورد. در این دوران بود که آزادی فردی به عنوان عنصری مهم در بافت ارزش‌ها و مفاهیمی چون حقوق شخصی، آزادی‌های اجتماعی و اهمیت زندگی خصوصی و روابط آن جایی پیدا کرده است. من نمی‌گویم که یونانیان باستان از آنچه امروزه آزادی فردی نامیده می‌شود بهره کافی نداشتند. نظر من این است که این مفهوم در آن زمان هنوز به روشنی شکل نگرفته است و بنابراین در فرهنگ یونان و شاید در هیچ تمدن باستانی شناخته شده دیگر از اهمیت اساسی



فصلنامه داخلی علمی - صنفی / سال اول، پیش شماره های ۲ و ۳، زمستان ۱۳۹۰ و بهار ۱۴۰۰

هرچند او در رابطه با تمدن های دیگر با احتیاط سخن می گوید اما نظر رایج آن است که مفهوم آزادی همان طور که در آتن موجود نبوده، در ایران و دیگر نقاط جهان نیز غایب بوده است. در عین حال نظر مخالفی هم وجود دارد که برخلاف اندیشه رایج، آزادی را در تاریخ ایران باستان دارای سابقه و ریشه می داند^{۱۷} {وکیلی، ۱۳۹۶: ۲۲۳} و تاکید دارد که آزادی اتفاقاً در غرب است که دچار گسستگی تاریخی شده و در آتن صرفاً در مفهومی حقوقی یعنی عدم بردگی و بندگی معنا داشته است. {بیشین: ۲۷۸}

برابری

بعد از بررسی حق و آزادی مفهوم دیگری که باید اشاره ای به آن داشت برابری است، یعنی مهمترین مولفه عدالت یا یکی از انواع آن^{۱۸}، که ارسطو اساساً آن را «رفتار برابر با برابرها» تعریف می کرد.^{۱۹} {ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۲۲ و ۲۰۲} عدالت البته خود مفهوم و موضوع مهمی است، خصوصاً در فهم جنبه سیاسی حقوق بشر؛ اما حوزه عدالت آن چنان گسترده است که بررسی آن ما را به وادی دیگری خواهد کشاند، ضمن آن که با بررسی برابری تا حد زیادی به مقصودمان می رسیم. مفهوم برابری در عین بدهتِ امروزینش مانند حق و آزادی در طول تاریخ معرکه آراء بوده است. از تعریف ارسطو که بگذریم^{۲۰} بسیاری مان برابری را «یکسانی چیزها یا کسان و استحقاق رفتار برابر و مشابه» می دانیم. {پالمر، ر.، فرهنگ تاریخ اندیشه ها، ج ۱، ۱۳۸۵: ۷۶۱/ مدخل برابری} در اصطلاح حقوقی و سیاسی برابری عبارت است از این که تمام افراد، فارغ از رنگ و نژاد و طبقه و دین و جنسیت و... دارای حقوق و تکالیف یکسان باشند و در مقابل قانون یکسان شناخته شوند. {جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴: ۶۴۶/ مدخل برابری}

برابری در بسترتاریخ

واقع آن است که برابری به شکل امروزینش خواسته ای مدرن است و در روزگاران قدیم هرچند مفهومی وجود داشته اما در مصادیق با استثناهای فراوانی روبرو بوده است و بسیاری از جوامع متمدن طبقاتی بوده اند. وجود طبقات البته چندان چیز عجیبی در دنیای کهن نبوده است آن چنان که در آتن باستان نه تنها

برخوردار نبود... شاید چون توده های بشری در شرایط ظلم و اختناق زندگی می کردند ذهن آنها نمی توانست به مسایل پیچیده آزادی فردی توجه کند» {برلین، ۱۳۸۰: ۵۱۳}

۱۷. مطابق این نظر آزادی برای اولین بار در متن زرتشتی زندگهان مورد اشاره قرار گرفته است: «ای اهورامزدا! از آن تو بود خرد مینوی جهان آفرین، آن گاه که تو به او آزادی گزینش دادی تا به رهبر راستین بگردد یا رهبر دورغین.» {گاهان، هات ۳۱، بند ۱۲}

۱۸. منظور عدالت صوری است به معنای برابری به شکل ظاهری و مطلق در مقابل عدالت ماهوی که مطابق آن برابرداشتن صرف کفایت نمی کند و سزاوار بودن نیز شرط است.

۱۹. عمل ظالمانه به معنای نابرابری است. عمل عادلانه مستلزم دست کم چهار عنصر است. زیرا اشخاصی که آن عمل برای آنان عادلانه است دو نفر هستند و اشیا یا عمل عادلانه در آنها ظاهر می شود دو تا هستند و همان برابری میان آن اشخاص و آن اشیا برقرار است. زیرا همان نسبتی که میان اشیا برقرار است میان اشخاص نیز موجود است. اگر اشخاص برابر نباشند نخواهند توانست اشیا را برابر بدست آورند و مبدأ همه نزاعها آن است که یا اشخاص برابر اشیا نابرابر به دست آورند یا اشخاص نابرابر اشیا برابر. عدل به معنای برابری است. {ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۷۳-۴}

۲۰. البته ارسطو در جایی دیگر از برابری تعریف غربی به دست می دهد که بیشتر بر جنبه اخلاقی آن متمرکز است: «هر کس باید به دیگران به اندازه ای یاری بدهد که از ایشان یاری می گیرد!» {ارسطو، ۱۳۹۰: ۴۳}



طبقات و تفاوت آدمیان مشهود است بلکه از سوی فلاسفه برجسته آن روزگار هم توجیه می شده است. بنابراین اسناد تاریخی اولین بار سوفسطائیان و پس از آنها افلاطون در قرن چهارم ق.م. در رساله جمهوری به برابری زن و مرد تصریح کردند. اما ظاهراً برابری افلاطون در محدوده جامعه یونان معتبر بود و نه در سطح جهان. او تقسیم آدمیان به هلن و بربر را معتبر می دانست. {صانعی، ۱۳۸۲: ۸۸}

برابری ستیزی و تاکید بر حرمت طبقات را در بین اشراف ایران باستان نیز می توانیم مشاهده کنیم، دست کم مبتنی بر گزارش های محدودی که از آنها داریم. همان داستان انوشیروان و کفش گر شاهنامه که در بررسی حق مالکیت بدان اشاره شد در بررسی مفهوم برابری نیز قابل توجه است. مطابق این داستان حرمت طبقات تا آنجاست که شاه در برابر خواسته کفش گر مبنی بر آموزش فرزندش، حتی یک لحظه هم درنگ نمی کند و بی وقفه وام کفش گر را مسترد می دارد و درباره ضرورت حفظ طبقات و عدم امکان تداخل آنها نطق بلندی سر می دهد. در دنیای کهن قطعاً برابری مفهومی شناخته شده بوده اما آنچه یک اصل حقوقی بوده نابرابری بوده است نه برابری.

همان طوری که اشاره شد برابری مفهومی است که بیشتر از دو مفهوم پیشین یعنی حق و آزادی مورد تردید قرار گرفته است. ارسطو در یونان باستان در ادامه سخنش یعنی رفتار برابر با برابرها، به رفتار نابرابر با نابرابرها هم باور داشت^{۲۱} و یکی از دلایل انقلاب و شورش را رفتار برابر با نابرابرها می دانست که خود نوعی برابری است اما برابری غیرادگرانه و غیرمنصفانه. شاید بتوان گفت اولین کسی که تردیدهایی جدی نسبت به برابری روا داشت و آنها را نوشت، ارسطو بود و در این راستا استادش افلاطون را نیز به زیر تیغ نقد کشید. او آشکارا می گفت: «برابری را فقط ناتوانان می جویند». {ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۶۶} و در عمل نیز برخی از مردم را خدایگان می دانست و برخی دیگر را برده و خادم آنها و صراحتاً باور داشت که بنده به حکم طبیعت بنده است و چیزی نیست جز ابزار و آلت کار در دست خدایگان و وجودش به تمامی متعلق به اوست.^{۲۲} {پیشین: ۷۰، ۱۲} ظاهر سخنان ارسطو متناقض است. او در عین حالی که عدل را همان برابری و بایسته جامعه می داند با تفکیک برابری ماهوی و صوری و برابری ارزشی و عددی، عملاً راه را برای نابرابری باز می کند. اما این تناقض به سبب آن است که برابری مفهومی است خودبسته، مانند برخی از مفاهیم بنیادی دیگر؛ یعنی خود با خود در می افتد. برابری چیزی نیست مگر پذیرش برابری چیزها در جنبه هایی معین و این یعنی نابرابری در جنبه های دیگر. {پالمر، ر.، مدخل برابری، فرهنگ تاریخ اندیشه ها، ج ۱، ۱۳۸۵: ۷۶۲} از منظری عملی تراعمال برابری همواره با پیچیدگی ها و مشکلات فراوانی روبرو بوده چرا که اعمال آن با مفاهیم دیگری چون عدالت و انصاف درگیر است. به عبارت دقیق تر اصرار بر برابری در همه جنبه ها خود

۲۱. این همان عدالت ماهوی ارسطویی است در برابر عدالت صوری.

۲۲. برده داری به یونانیان ختم نمی شود و رومانی ها نیز اصولاً برده ها را یک فرد از بشر که حق زندگی دارند و احساس درد و رنج می کنند به حساب نمی آوردند و در نظرشان برده چیزی شبیه کالا بود. هندیان معتقد بودند که چون بردگان از قسمت پای خدایان آفریده شده اند پس طبعاً موجودات پست و سزاوار تحقیر می باشند و بایستی با شکنجه روح خود را رنج دهند تا با قانون تناسخ روح پست شان ترفیع یابد. عربها [و مسلمانان] نیز اسیران جنگی را به بردگی می بردند حتی اگر از نژاد خودشان بود برخلاف رومانی ها که استرقاق رومانیایی را جایز نمی شمردند. {پژوم، ۱۳۸۶: ۲۱۴}



به ناعدالتی و رفتار غیردادرانه و غیرمنصفانه می انجامد. چیزی که دغدغه ارسطو بود و این را نقد جدی دموکراسی می دانست.^{۲۳} نمایندگان امروزی این اندیشه ی نقادانه نیز بر همین طبل می کوبند. آنها باور دارند یکسان رفتار کردن با یک مثلاً کارگری سواد و یک شخص فاضل و دانشمند چندان عادلانه به نظر نمی رسد و این خود ناقض برابری ارزشی است. اندیشه ای که بارقه آن را در قرآن هم می توانیم ببینیم.^{۲۴} معروف است که از خادم دهخدا پرسیده بودند از او چه آموختی؟ او هم گفته بود: هیچ فقط دیدم سی سال پشت این میز نشست و برگه های کوچکی را پرکرد و از این طرف میز گذاشت آن طرف میز. گذشته از صحت و سقم این روایت واقعا این دو با هم برابرند؟ به نظر این منتقدان چه حماقتی است که دانشمندی چون انیشتاین را با شخصی معتاد و بنگی برابر بیانگاریم؟

مخالفان برابری فقط در دوران باستان نبوده اند و همیشه ی تاریخ حضور داشته اند، چه از میان خود اشراف و نجبا که طبعاً برای حفظ موقعیت خویش تلاش برابری خواهانه ضعیفان را سرکوب می کردند و چه اندیشمندانی که واقعا به این امر باور داشتند. از جمله این اندیشمندان در جهان مدرن می توان به نیچه اشاره کرد که آشکارا برابری را به سخره می گرفت. او اگرچه با هیچ دینی سرسازگاری نداشت و هیچ گزاره ی دینی را تصدیق نمی کرد اما این سخن قرآنی را ناخواسته تصدیق کرده است که برده ای که بر چیزی قدرت ندارد با مالک توانا متفاوت است و نمی توانند برابر و مساوی باشند. نیچه هر چند زیست شناس و عالم طبیعی نبود اما گویا از اندیشه های داروین بی بهره نماند و چه بسا در پی باور به بقای اصلح، به ابرمرد و ظهور او باور داشت و این یعنی ناموجه بودن برابری؛ سخنی که داروینیست ها هم بدان باور دارند و سخن شان نیز قابل تامل است. به باور ایشان برابری، انکار طبیعت است و مقابله با سیر تکامل طبیعی. اگر اصل بقای اصلح (یا بقای سازگارتر) که نظریه تکامل پیرامون آن شکل گرفته را پذیرا باشیم، حمایت از ضعیفان در برابر قوی ترها یعنی انتقال نسل ضعیف به آینده و این در درازمدت یعنی نابودی نسل ابرمرد و نتیجه نهایی اش به انقراض آدمی زادگان می انجامد.

اما با همه اینها اندیشه برابری بر نابرابری چیره شده و امروز یک اصل حقوقی پذیرفته شده است و حقوق بشر دست کم در حوزه نظر به تمامی در خدمت آن است. برخلاف باور محدود افلاطون و ارسطو به برابری، می توان ریشه این برابری مدرن را در اندیشه رواقیان جستجو کرد. رواقیان از اولین گروه هایی بودند که برابری مطلق انسان ها را مطرح نمودند. {صانعی، ۱۳۸۲: ۸۸} در سیر تاریخی شکل گیری این شکل از برابری

۲۳. او برابری را دو گونه می دانست: برابری عددی و برابری ارزشی. برابری عددی آن است که شماره یا اندازه چیزهایی که دو تن می گیرند با یکدیگر برابر باشد. برابری ارزشی عبارت از برابری نسبی است. همه مردم هم‌دستان‌اند که عدل مطلق آن است که حق هر کس به اندازه ارزش و فضیلت او باشد... و در نقد دموکراسی می گفت: بنیاد عدل در دموکراسی عددی است نه ارزشی؛ در نتیجه در دموکراسی ها تهیدستان نیرومندتر از توانگرانند چرا که تبار بلند و فضیلت در عده کمی از مردم جمع می شود و بیشتر مردم از آن بی بهره اند، در حالی که تهیدستان در همه جا فراوانند. [ارسطو، ۱۳۶۴: ۲۰۴-۲۰۶ و ۲۶۱]

۲۴. وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (نحل ۷۶)

ترجمه: و نزد خدای مثلی دو مرد یکی از ایشان گنگ باشد قادر نبود بر چیزی و او گران باشد بر خداوندش هر کجا فرستد او را نیاید به چیزی. راست بود او و آن کس که فرماید داد و او بر ره راست باشد؟



البته ادیان نقش مهمی بازی کردند. خصوصاً ادیان سامی که طرحی تازه از برابری را در برابر جامعه انسانی گذاردند.

هر کدام از این جریان‌ها خواه فلسفی و خواه مذهبی برای باور به برابری، مبانی خاصی را برشمارده‌اند. از رواقیان سخن رفت. ایشان داشتن بارقه‌ای از خرد را برای آدمیان مبنای برابری می‌دانستند {پالممر، ر.، مدخل برابری، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۱، ۱۳۸۵: ۷۶۴} ^{۲۵} برخی دیگر نیز طبیعت بشری را مبنای برابری می‌دانستند. اما اندیشه عبرانی که با باورهای دینی نفوذ کرد بنیان برابری را در آنجا می‌دید که همه آفریده یک خداییم و بر صورت او خلق شده ایم. ^{۲۶} اندیشه‌ای که در کتاب مقدس در زبانی استعاری آمده و به شکلی روشن از سوی پولس نیز مطرح شده بود ^{۲۷} و مسیحیان و کلیسا به آن پایبندی نشان می‌دادند و بر همین اساس نویسندگان قرون وسطی بر برابری آدمیان به عنوان فرزندان خداوند، هم نظر بودند. {کلی، ۱۳۸۸: ۲۲۸} اما جالب آن است که خود مذهب با فاصله گرفتن از سرچشمه‌ها در سیر زمان سبب نابرابری شد. آگوستین با طرح ایده قضا و قدر و این که خدا فیض نجات بخش را به برخی می‌دهد و به برخی نمی‌دهد گونه‌ای تازه از نابرابری الهی را مطرح کرد. {پالممر، ر.، مدخل برابری، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۱، ۱۳۸۵: ۷۶۴} از سوی دیگر مستحکم شدن جایگاه کلیسا به عنوان نهادی آمیخته با سیاست، خواسته یا ناخواسته به نوعی نابرابری دامن زد.

هر چند کلیسا هیچ‌گاه برده داری را تشویق نمی‌کرد اما پدید آمدن سلسه مراتبی چون پاپ و اسقف و کشیش و راهب و در کل طبقه روحانی و جدایی اش از طبقه مردم عادی در عمل آن چنان در بطن کلیسا نفوذ کرد و سبب فساد ناگزیر کلیسا شد که لوتر و کالون انقلاب شان را از همین نقطه آغاز زدند. لوتر بر برابری در زندگی معنوی و قدسی تاکید کرد و باور به طبقه‌ای به نام طبقه روحانی را بدعت اعلام کرد و مهم تر دانستن جان و مال و آبروی مردان کلیسا بر مردم عادی را تحمل ناپذیر خواند. کالون که از لوتر نیز پیشی گرفت و با روی کردی دنیوی تر هرگونه نظم سلسله مراتبی بین خود کشیشان را نیز درهم ریخت. {پیشین: ۷۶۶} در صدر اسلام نیز برابری شعار پررنگی بود ^{۲۸} و پیامبر اسلام در رفتار متفاوتی که با بردگان پیش گرفت نظام

۲۵. برخی از محققین مبنای برابری در اندیشه رواقی را نه خردمندی که دیدگاه طبیعت‌گرایانه ایشان دانسته‌اند. مطابق این نظر رواقیان دارای دیدگاهی ماتریالیستی بودند که انسان‌ها را به نحوی یکسان از ماده اولیه یا آتش جهانی برخوردار می‌دانستند و بر این اساس هم آدمیان را دارای برابری می‌دیدند. {صانعی، ۱۳۸۲: ۸۸}

۲۶. بسیاری هرگونه باور برابری طلبانه در ادیان را منکر شده‌اند. باید گفت زبان ادیان زبانی نمادین و رمزی است و به علت فقدان صراحت در بیان، نمی‌توان عدم باور به برابری را نتیجه گرفت، آن چنان که در مسیحیت و اسلام با سخنان صریحی روبرویم. اما به نظر بسیاری در مورد دین یهود این مساله بیشتر قابل تامل است. به نظر ایشان اشاره نمادین کتاب مقدس (عهد عتیق) به آفرینش یکسان انسان، در کنار تاکید بر برگزیده بودن قوم یهود، احتمالاً به برابری جهان شمولی نمی‌انجامد، همان طوری که برابری مدنظر افلاطون نیز بیشتر نظریه‌ای در چارچوب زمان و مکان سرزمین خود اوست و تقسیم آدمیان به هلن و بربر از سوی افلاطون، مثبت این ادعاست.

۲۷. او در سال ۵۰ میلادی به مسیحیان غلاطی نوشت: «همگی شما به وسیله ایمان در مسیح پسران خدا می‌باشید. هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی، نه برده و نه آزاد، نه مرد و نه زن، زیرا همه شما در مسیح عیسی یکسانید». {رساله به غلاطیان، ۳: ۲۸} او در جای دیگر نیز نوشت: «... نه یهود هست و نه یونانی، نه مختون و نه نامختون، نه بربر نه سکایی نه برده و نه آزاد، بلکه مسیح همه و در همه است.» {رساله به کولسیان، ۱۱}

۲۸. پرداختن به سابقه عدالت در اندیشه اسلامی از عهده یک کتاب هم بر نمی‌آید اما ضمن بررسی برابری در حد اشاره باید بگوییم عدالت در اصول دین اسلام یا به عبارت بهتر یکی از اصول مذهب شیعه به شمار آمده است، به این معنا که خدا هیچ کار قبیحی را مرتکب نمی‌شود و چیزی که صدورش از او واجب است را ترک نمی‌کند. البته این نکته‌ای نیست که بر آن اتفاق نظر وجود داشته باشد و از همان ابتدای اسلام میان

طبقاتی حاکم بر حجاز را بیش از پیش به چالش کشید.

این شعار در صدر اسلام تا آنجا مورد تاکید بود که برخی سبب پیروزی اعراب بر ایرانیان ساسانی را همین نکته دانسته اند.^{۲۹}

اما دگرگونی رویه ای که در مسیحیت نسبت به مقوله برابری واقع شد محدود به همان دین نبود و دامن اسلام را نیز گرفت. مسلمانان هرچه از صدر اسلام و روزگار رسول فاصله گرفتند نابرابری ها و حب و بغض های نژادی و قومی و زبانی و به طور کل فرهنگ جاهلی رسوخ دوباره پیدا کرد. فقه هم که به شکلی مشخص توجیه گراور نابرابری شد و جهان را به مومن و نامومن تقسیم کرد.

این اندیشه مساوات گریز تا آنجا ریشه دواند که در سیر مشروطه خواهی ایرانیان شیخ فضل الله نوری نه تنها آزادی را به حدودی تنگ تحدید کرد (که تا حدی قابل انتظار است) بلکه مساوات و برابری را نیز به نوک قلم طعن و رد راند و نویسنده رساله تذکره الغافل هم آزادی و برابری را دو اصل مودی و مخرب رکن قویم قانون الهی خواند. {موحد، ۱۳۸۴: ۲۱۹}۳۰

اندیشه برابری در یک فرایند تاریخی ۲۵۰۰ ساله در ذهن انسان امروز تثبیت شده و با لیبرالیسم قرن ۱۸ میلادی به شکل امروزی خود رسیده و مبانی آن همواره دگرگون شده است. یک روز خدای واحد داشتن و روزی دیگر طبیعتی یکسان داشتن، یک روز هم خرد.

اما در عصر روشنگری در پی اندیشه های آگزیستانسیالیستی برابری را از این منظر نگریند که همه آدمیان تحت تاثیر تربیت و محیط به شکلی بالقوه برابرند و پذیرای دگرگونی و تغییر رشد و اصلاح.

دو فرقه کلامی یعنی معتزله و اشاعره امری اختلافی بوده است. چرا که اشاعره معتقدند اصولاً خوب و بد در مورد خداوند معنی ندارد و اساساً خوب و بد ذاتی وجود ندارد و اگر شارع (خدا) بگوید چیزی بد است بد است و برعکس. آنها صریحاً منکر عدل الهی نشدند بلکه عدل الهی را به گونه ای خاص تفسیر کردند و گفتند عدل خود حقیقتی نیست که بتوان آن را توصیف کرد و معیار و مقیاسی برای فعل پروردگار قرار داد. اساساً معیار و مقیاس برای فعل الهی قراردادن نوعی تعیین تکلیف و تحدید و تقیید اراده الهی برای ذات حق است. معنی عادل بودن خدا این نیست که او از قوانین قبلی پیروی کند بلکه او منشأ عدل است. آنچه او می کند عدل است. به طور کلی اشاعره خدا را به هیچ قانون و قاعده ای ملتزم نمی دیدند و بنابر همین اصل در مقابل معزلیان که به حسن و قبح ذاتی باور داشتند قرار گرفتند و در نتیجه این گرایش مباحثی چون «تکلیف مالا یطاق» و «عدم لزوم وعد و وعید» و بسیاری چیزهای دیگر را متفاوت از یکدیگر تفسیر می کردند. اما معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح عقلی شدند و مساله مستقات عقلیه را طرح کردند و گفتند بالبداهه ما درک می کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و عقول ما بدون نیاز به شرع این حقایق مسلم را درک می کنند. {برای مطالعه بیشتر نک: صابری، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۵۶ و ۲۴۹ به بعد/ نیز: مطهری، ۱۳۵۷: ۱۶}

۲۹. آیات چندینی در قرآن به برابری آدمیان اشاره کرده است و مبنای تفاوت (آن هم نزد خدا) را تقوا و پرهیز بر شمرده است:
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات، ۱۳)

ای مردمان ما بیافریدیم شما را از نر و ماده ای و کردیم شما را قبیله های بزرگ و کوچک تا شناسایی یکدیگر را. گرامی ترین شما به نزدیک خدای پرهیز کارتر باشد که خدای دانا و با خبر است.

در تفاسیر روایی ذیل این آیه روایاتی آورده اند از آن جمله:

روی ان رجلا سأل عیسی بن مریم ای الناس أفضل؟ فأخذ قبضتین من تراب ثم قال: ای هاتین أفضل؟ الناس خلقوا من تراب، فأكرمهم أتقاهم/ ترجمه: شخصی از حضرت عیسی پرسید کدام یک از انسانها برترند. ایشان در جواب با دو دست خود مقداری خاک برداشتند و از سائل پرسیدند خاکهای موجود در کدام مشت من بهتر است؟ و سپس فرمودند: بهترین آدمیان پرهیزگارترین آنهاست. {عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۹۶} که به فرض صحت و سقم، این روایت گوشه چشمی به سابقه اندیشه برابری در دین مسیحیت نیز دارد. در اندیشه اسلامی اما سخن از برابری با صراحت بیشتری بروز یافته است و افراد انسانی از هر قوم و نژاد و قبیله ای به عنوان بنی آدم دارای تبار مشترکند و به قول پیامبر اکرم افراد در مقابل حق هم چون دندانه های شانه اند. {یزدی، ۱۳۸۳: ۶۷}

۳۰. او در نقد اصل هشتم متمم قانون اساسی که افراد مملکت را متساوی الحقوق می دانست، نوشت: «محال است با اسلام مساوات. حالای برادر دینی تامل کن در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و.. با بالغ و غیربالغ و عاقل و مجنون... ای برادر! اسلامی که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه چگونه می شود گفت که معتقد به مساوات است...؟»



این ایده باور کهن برابری الهی یا طبیعی را تقویت کرد و توجیه تازه ای برای بشرمدن فراهم آورد؛ ایده "محیط باوری" این وعده را به آدمیان می داد که در محیطی مناسب و با شرایط مناسب تربیتی، نابرابری های طبیعی به حداقل خواهد رسید. {پالمر، ر.ر.، مدخل برابری، فرهنگ تاریخ اندیشه ها، ج ۱، ۱۳۸۵: ۷۶۷} بنابراین حتی اگر به خدا باورمند نباشیم دلیلی بر نابرابری انسان ها وجود نخواهد داشت. این اندیشه ای بود که در کنار دیگر دلایل و دست در دست تحولات اجتماعی و اقتصادی و خصوصا جنبش جهانی مارکسیسم، بشر را به نقطه ای رساند که بر سر میز مذاکره بنشینند و برابری را به عنوان یک اصل بپذیرد.

اصلی که امروز کمتر کسی توان و جرات تردید در آن را دارد. چه برابری را شعار مزخرف جامعه انسانی بدانیم و چه گوهری گران بها که انسان آن را بعد از قرن ها بدبختی به چنگ آورده، حقوق بشر بر آن بنا شده است و اساسا بهره مندی از حقوق و آزادی های اولیه که در اعلامیه آمده است بایستی تا حد امکان به شکلی برابر بین همگان تقسیم شود.

هر چند برابری مفهومی است کاملا آغشته به آزادی و حق و پیشتر به این درهم پیچیدگی اشاره شده است اما با این وجود شاید بتوان با یک نگاه تجزیه کننده برخی از مصادیق برجسته برابری که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده را بر شماریم: برابری انسان ها از لحاظ رنگ / برابری انسان ها از لحاظ نژاد / برابری انسان ها از لحاظ عقیده و دین / برابری انسان ها از لحاظ طبقات / برابری انسان ها از لحاظ جنس / برابری در موقعیت سیاسی، اداری / برابری در برابر قانون / برابری در حمایت قانون / برابری انسان ها از لحاظ رسیدگی به دعا / برابری در حق رای / برابری در مسایل عمومی / برابری در کار (اجرای مساوی) / برابری در آموزش / تساوی میان زن و شوهر و...

در شماره بعد بیشتر وارد مصادیق حقوق بشر می شویم و با بررسی مواد اعلامیه به بررسی کاربردی آنها خواهیم پرداخت.

برخی از منابع:

قرآن کریم

کتاب مقدس (عهد عتیق)

ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، نشر امیرکبیر (کتاب های جیبی)، چ ۶، ۱۳۹۰

برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۶۸

آزادی و خیانت به آزادی، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷

آزادی و دشمنان آن، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، نشر ماهی، چ ۲، ۱۳۸۷

بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی، ترجمه حسین صابری، نشر بنیاد پژوهش های اسلامی

آستان قدس رضوی، چ ۲، ۱۳۸۹



فصلنامه داخلی علمی - صنفی / سال اول، پیش شماره های ۲ و ۳، زمستان ۱۳۹۰ و بهار ۱۴۰۰

- پالمر، ر.، مدخل برابری، ترجمه مهبد ایرانی طلب، فرهنگ تاریخ اندیشه ها، تهران، نشر سعادت، ج ۱، ۱۳۸۵ صانعی، ۱۳۸۲
- پژوم، جعفر، یادگار ماندگار، شرح احوال و آثار آیت الله سید ابوالفضل موسوی مجتهد زنجانی، شرکت سهامی انتشار با همکاری نشر سایه، تهران ۱۳۸۶
- پی. گلدینگ، مارتین؛ "مفهوم حق: درآمدی تاریخی"، ترجمه محمد راسخ، مجله تحقیقات حقوقی ش ۲۵-۲۶، بهار و تابستان ۱۳۸۷
- جعفری لنگرودی؛ ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، چاپ پانزدهم، تهران ۱۳۸۴
- جعفری تبار، حسن؛ شرح حق پایان ندارد همچو حق"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۷۲، تابستان ۱۳۸۵
- جوادی آملی، عبدالله؛ حق و تکلیف در اسلام، اسراء، قم، ۱۳۸۴
- دادبه، اصغر؛ "نگاه دیگرگونه مولانا به مساله جبر و اختیار، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، ش ۹، ج ۲، ۱۳۸۸
- دگوبر، استفانی و دیگران، حق داشتن، ترجمه حسین پیران، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۷
- دیزا، ر. و. م. مفهوم حقوق آزادی، ترجمه مهبد ایرانی طلب، فرهنگ تاریخ اندیشه، تهران، نشر سعادت، ج ۱، ۱۳۸۵
- راسخ، محمد؛ "حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید"، بازتاب اندیشه، شماره ۳۳، آذر ۱۳۸۱
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، نشر دارالقلم، ۱۴۱۲ ق
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ج ۱، ۵، ۱۳۸۸
- صانعی دره بیدی، منوچهر، مقدمه فلسفه حقوق کانت، تهران، نشر نقش و نگار، ج ۳، ۱۳۸۸
- عداس، کلود، در جستجوی کبریت احمر، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، تهران، ۱۳۷۸
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، قم، نشر اسماعیلیان، ج ۴، ۱۴۱۵ ق
- فروزانفر، بدیع الزمان، زندگی مولانا، تهران، نشر پارسه، ج ۲، ۱۳۸۹
- قاری سید فاطمی، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، دو جلد، تهران، نشر شهردانش، ۱۳۸۸
- کچوییان، حسین؛ حق محوری تجدد و تکلیف مداری سنت، بازتاب اندیشه، شماره ۴۶، بهمن ۱۳۸۲
- کرنستون، موریس، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، امیرکبیر، ج ۴، ۱۳۸۶
- کلی، جان، تاریخ مختصر حقوق، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۸
- لاک، جان، رساله ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ج ۳، ۱۳۹۱
- وکیلی، شروین، آزادی در اندیشه ایرانشهری، سخنرانی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۶



ولفسن، هری اوستترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر الهدی، ۱۳۶۸،
موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، تهران، نشر کارنامه، چ ۳، ۱۳۸۴
یزدی، عبدالمجید؛ ”نگاهی به مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت از دیدگاه اخلاق و حقوق اسلامی،
حقوق بشر و مفاهیم مساوات و انصاف و عدالت، محمد آشوری و دیگران، تهران، نشر گرایش، ۱۳۸۳

