

سوی پلیس مخفی شیلی و مقامات امنیتی کشورهای دیگر امریکای لاتین مثل پاراگوئه، اروگوئه، آرژانتین، بولیوی و برزیل زیر عنوان «عملیات کرکس»^۱ انجام گرفت. این عملیات برحسب آمارهای رسمی به سر به نیست شدن سیزده هزار تن از ناراضیان این کشورها انجامید. اما بروفق اطلاعاتی که سازمان‌های حقوق بشر در دست دارند شمار ناپدیدشدگان را تا سی و پنج هزار تن برآورد می‌کنند. همین کشتارها بود که ضرورت ایجاد دادگاه دایمی جرایم جهانی را مطرح ساخت و پیش از پایان قرن، یکصد و نود و سه دولت — از جمله ایران و امریکا — موافقت خود را با تشکیل آن اعلام کردند. در ماه‌های آخر قرن، ژنرال پینوشه که به قصد معالجه به اروپا آمده بود و در انگلستان به سر می‌برد، یک قاضی اسپانیایی فرصت را غنیمت شمرد و دستوری برای بازداشت او صادر کرد. انگلستان به عذر بیماری و پیری ژنرال از تسلیم او به قاضی اسپانیایی خودداری نمود و پینوشه موفق شد که به کشور خود بازگردد. مقامات قضایی شیلی زیر فشار افکار عمومی جهان بازجویی از پینوشه را شروع کردند، اما جریان محاکمه پس از چندی به علت کهولت بسیار و ناتوانی شدید جسمی و روحی او موقوف ماند.

خلاصه آن که قرن بیستم نقبی در درژ حاکمیت انداخت و هم‌اکنون امید می‌رود قرن بیست و یکم شاهد آن باشد که به گفته کوفی عنان هیچ دولتی نتواند، با پنهان کردن خود در پوشش حاکمیت ملی، حقوق و آزادی‌های اساسی مردم را زیر پا بگذارد. انسان‌های این دوران نیز مانند نیاکان خود با غرایز اولیه از خشم و کینه و زورگویی و شهوت و حسادت و قدرت طلبی دست به گریبان‌اند. چیزی که هست انسان متمدن می‌کوشد تا از سرکشی‌های ویرانگر این غرایز جلوگیری کند. ضرورت زندگی اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر است که انسان متمدن را به تعدیل غریزه‌های خود وامی‌دارد و ظهور جامعه مدنی و تن در دادن به حکومت قانون حاصل همین

¹ Operation Condor

ماجر است. خودسری‌ها و قلدری‌های متکی به زور بازو و شرارت‌های فردی در جوامع امروزی تا حدود زیادی رنگ باخته، اما خودسری و قلدری در سطح دولت‌ها همچنان ادامه دارد. <۵۷> میدان شرارت‌های فردی در شهرهای جهان تنگ‌تر گشته و هیچ‌گردن کلفتی نمی‌تواند به اتکای بازوی ستر خویش، با خیال راحت و بی‌آن‌که به عاقبت کار خود بیندیشد، قرار و آرام از مردم برباید. میدان شرارت‌های دولتی در جهان شهر نیز باید تنگ‌تر گردد تا هیچ دولتی نتواند با اتکای به قدرت انحصاری خود به مظالم و لجام‌گسیختگی‌ها، بدون احساس نگرانی از عواقب آن، دست بزند. دنیای آینده دنیایی خواهد بود که در آن به قول کوفی عنان حقوق و آزادی‌های اساسی هر فرد — چه از اکثریت و چه از اقلیت — مقدس شمرده شود. <۵۸>

خانهٔ شیشه‌ای دولت

اینک مسائل حقوق بشر یک حالت بین‌المللی یا ماورای ملی^۱ پیدا کرده است. از این نظر دولت امروزی باید مانند خانهٔ شیشه‌ای^۲ باشد که هر کس بتواند درون آن را بنگرد و ببیند که چه می‌گذرد و آیا جریان امور در داخل آن با معیارهای بین‌المللی مطابقت دارد یا نه. نمی‌توان گفت که دولتی در سطح بین‌المللی تعهدات مربوط به حقوق بشر را بپذیرد اما آن را در سطح ملی نادیده بگیرد. این دو سطح باید با هم مرتبط و هم‌تراز باشند. نهادهای دولتی غالباً در رعایت تعهداتی که از خارج بر آن‌ها وارد می‌شود اکراه دارند و مقام‌هایی که باید آن تعهدات را به شکل قواعد داخلی درآورند طبعاً از دست‌کاری در آن‌ها به نحوی که با مزاج تند و خودخواهانهٔ حاکمیت ملی سازگار باشد مضایقه نمی‌کنند. در چنین شرایطی تنها چشمان بیدار و تیزبین جامعهٔ بین‌المللی است که می‌تواند رعایت ضوابط را تضمین کند و از بروز انحرافات ممانعت نماید.

^۱ metanational

^۲ glass house

حاکمیت ملی در داخل محدوده حقوق بین الملل، و نه در خارج از آن، جای دارد. توسل به حق حاکمیت، دولت را از الزامات بین المللی و تعهدات معاهداتی خود معاف نمی کند. هرگونه تفسیری برخلاف این معنی در واقع چیزی جز نفی اندیشه نظم بین المللی نیست.

اندیشه در زمینه مفاهیم حقوقی و سیاسی در سیر روزگاران بریک حال نمانده و دائماً در معرض تحول و دگرگونی بوده است و مباحث این کتاب در واقع آینه‌ای است که مظاهر گوناگون آن تحولات را نمودار می سازد. آنچه بشر از مفاهیمی مانند دین، دولت، قانون، اخلاق و عدالت می خواسته با فرایندی از نقد و بازنگری و جرح و تعدیل و تفسیر و بسط و توسعه همراه بوده است. این اصل کلی در مورد حقوق و آزادی‌ها نیز صدق می کند. آنچه امروز دموکراسی می نامیم در قیاس با آنچه یونانی‌ها از دموکراسی می فهمیدند از حد یک تشابه لفظی فراتر نمی رود. امروزه کسی از دموکراسی مشارکتی دسته جمعی مستقیم در جنبه‌های مختلف حاکمیت مانند جنگ و صلح و عقد قرارداد با خارجی‌ها و وضع قوانین و صدور احکام قضایی را نمی خواهد. این گونه امور و مظاهر اقتدار سیاسی بر عهده سیاست مداران حرفه‌ای و قضات گذاشته شده است. آن آزادی که در نظر قدما با انقیاد کامل فرد به قدرت حکومت وفق می داد اکنون به شدت نفی می شود. مفهوم امروزین آزادی خواستار مصونیت فرد در برخورداری از مواهب زندگی و تمتعات خصوصی است. انسان امروزی اصرار دارد که این مصونیت از سوی دولت و نهادهای عمومی تضمین گردد. تکیه بر این جنبه و لزوم مصونیت حوزه معینی برای تمتع و فعالیت آزادانه فرد تأکیدی را که در گذشته روی آزادی مثبت می شد روی آزادی منفی انتقال داده است. اگر کلمه آزادی در ذهن گذشتگان دخالت مستقیم افراد در حکومت را القامی کرد اکنون از این کلمه، در درجه اول، محدودیت دخالت دولت، و امنیت و مصونیت فردی مفهوم می شود.

حقوق و آزادی‌هایی که افلاطون و ارسطو از آن‌ها سخن می گفتند شامل

بردگان و زنان و بیگانگان نمی‌شد. حتی در قرن نوزدهم ملت‌ها را به سه گروه غیرمتمدن، نیمه‌متمدن و تمام‌متمدن تقسیم می‌کردند و بسیاری از دولت‌ها را دارای حاکمیت ناقص^۱ می‌دانستند. جان استوارت میل ملت‌های عقب‌افتاده را لایق حقوق و آزادی نمی‌دانست. این ملت‌ها می‌بایستی زیر قیومت کشورهای پیشرفته و آزاد زندگی کنند تا راه و رسم انسانیت را از آنان فراگیرند و آنگاه از حقوق انسان‌ها برخوردار گردند. براساس همین طرز فکر بود که نظام تحت‌الحمایگی و استعمار برقرار گردید و این وضع تا دههٔ شصت از قرن بیستم ادامه یافت. اما اینک آن برداشت، که برخورداری ملت‌ها از حقوق بشر را تابع رشد و توسعهٔ سیاسی یا اقتصادی می‌دانست، منسوخ گردیده است. نه استقلال و خودمختاری کشوری را به بهانهٔ این که از رشد و توسعهٔ کافی بهره‌مند نیست می‌توان مورد تجاوز قرار داد و نه هیچ کشوری می‌تواند به اتکای استقلال، یا به بهانهٔ این که گرفتار فقر اقتصادی است، خود را از رعایت موازین جهانی حقوق بشر معاف بداند. خلاصه آن که دگرگونی‌های شگرفی در جهان رخ داده است، حاکمیت، استقلال، دولت و این گونه چیزها معنا و مفهوم خود را عوض کرده‌اند. دولت‌ها نه تنها در زمینهٔ اقتصاد بلکه در زمینهٔ سیاست هم مهار کار را از دست داده‌اند. استقلال صد درصد دولت‌ها در زمینهٔ روابط خارجی وجود ندارد. دولت‌ها همه به نوعی وابستگی به یکدیگر تن در داده‌اند. کار به جایی رسیده است که صلاحیت دولت‌ها در وضع قوانین ملی و اجرای آن در داخل مرزهای خود نیز در معرض تردید قرار گرفته است. گاهی قدرت شرکت‌های موسوم به «چند ملیتی» بر قدرت دولت‌های ملی می‌چربد. وابستگی‌های روزافزون نظام‌های اقتصادی به یکدیگر، حرکت هماهنگ بازیگران فرامرزی در عرصهٔ بازار، گسترش حیرت‌انگیز فناوری‌های ارتباطاتی، سرعت گرفتن جریان مهاجرت‌ها، پیدایش سازمان‌های فراملی مرتبط با مسائلی مثل حفظ محیط

^۱ half-sovereign states

زیست و نهضت زنان بنیاد حاکمیت‌های ملی را به چالش می‌خواند. شصت سال پیش اروپا در زیر سایهٔ مخوف رژیم‌های خودکامه بود و طنین مهیب صدای پای جوانان پرصلابتی که در ژم و برلین و مسکورژه می‌رفتند در اقطارِ عالم می‌پیچید. امروز نه از موسولینی و هیتلر و استالین اثری هست و نه از مقلدان آنان، مانند فرانکو و سالازار و پول پوت و چائوشسکو، نشانی برجای مانده است.

نه حکومت‌های نژادپرستِ رودزیا و افریقای جنوبی توانستند دوام بیاورند و نه کوکلس کلان‌های امریکا — با آن ظواهر مرموز و شبیخون‌های وحشتناک و کشتارها و شکنجه‌ها و لینیچ کردن‌های مخالفان — کاری از پیش بردند.

ظاهراً دنیای امروز محیط مناسبی برای نشو و نمای آن گونه حکومت‌ها نیست. آری هنوز، و هرچند گاه یک‌بار، غدارانی چون عیدی امین، صدام حسین، پینوشه و میلوشویچ در گوشه و کنار جهان پیدا می‌شوند ولی ریشه نمی‌دوانند و نمی‌توانند مانند چنگیز و تیمور لنگ بنیاد حکومتی را برای اعقاب خود استوار کنند. چنین می‌نماید که مقاومت‌های عنودانه و پناه‌جویی در سنگر سنت‌های کهن در برابر موج بلندی که در سه جبههٔ توسعهٔ اقتصادی، بسط دموکراسی و حقوق بشر برخاسته است در نهایت امر چاره‌ای جز نرمش، و پذیرش هماهنگی، نخواهند داشت و موتور محرک این تحولِ عظیم همانا حقوق و آزادی‌های مدنی است.

حقوق طبیعی - حقوق بشر

موجودیت و اعتبار حقوق بشر مدیون خواست و ارادهٔ دولت‌ها نیست. به اصطلاح حقوقی قوانین داخلی و معاهدات بین‌المللی در این باب یک نقش اعلامی^۱ بر عهده دارند. دولت نه می‌تواند چیزی بر حقوق بشر بیفزاید و

^۱ declaratory

نه می‌تواند چیزی از آن را باطل گرداند. این طور نیست که اگر قانون اساسی کشوری مثلاً شکنجه یا تبعیض نژادی و قومی را به رسمیت بشناسد این امور در آن کشور مجاز گردد. این طور نیست که اگر دولت‌ها جمع شوند و فرضاً یک معاهده در تجویز برده‌داری یا نسل‌کشی^۱ امضا کنند مشروعیتی برای این امور حاصل شود. حقوق بشر پیش از آن که دولتی به وجود بیاید وجود داشته است و از همین روست که حتی آدم‌های فاقد تابعیت^۲ که زیر پرچم هیچ دولتی نیستند از حمایت حقوق بشر برخوردارند. اگر در حقوق بین‌الملل یک رشته قواعد آمره^۳ داریم که قرار و مدارهای معاهداتی دولت‌ها قادر به تغییر آن‌ها نیستند حقوق بشر در رأس آن‌ها جای دارد. برخلاف قوانین معمولی که تابع اراده و تصمیم قانون‌گذاران است، و برخلاف حقوق معاهداتی که تابع اراده و تصمیم دولت‌هاست، و برخلاف اصول عمومی حقوق که بر پایهٔ مشابهت و قیاس از نظام‌های مختلف حقوق خصوصی گرفته می‌شود حقوق بشر فرآوردهٔ هیچ نظام قضایی نیست، واضح و مقنن هم ندارد و از همین رو است که حکم آن بلاواسطه و یک‌سان چه در نظام‌های مختلف حقوق ملی و چه در نظام حقوق بین‌المللی به رسمیت شناخته می‌شود.

در آغاز این بحث گفتیم که حقوق بشر روایتی تازه از حقوق طبیعی است. آری امروز اگر از حقوق طبیعی سخن می‌رود مراد از آن طبیعت بشری است نه کائنات به طور اعم. مراد از حق طبیعی حقی است که لازم و ملزوم طبیعت انسانی است. می‌خواهند این معنی را برسانند که حقوق بشر عطیهٔ کسی نیست تا کسی بتواند آن را بازپس بگیرد. می‌خواهند بگویند که این حقوق از راه ترحم و شفقت به مردم داده نمی‌شود. در زمینهٔ حقوق بشر منت از کسی پذیرفته نیست. تمنای این حقوق در سرشت انسان‌هاست و هر کس

^۱ genocide^۲ stateless^۳ jus cogens

به صرافت طبع خواستار برخورداری از آن است. آیا می‌توان کسی را پیدا کرد که خواهان یک زندگی مسخ شده و منکوب در ظلمات فقر و خشونت و تبعیض و تحقیر و شکنجه و زندان باشد؟ کیست که دخالت دیگران را در زندگی خصوصی خود به خشنودی پذیرا گردد و امر و نهی آنان را در صفای خلوت با خدای خود برتابد؟ کیست که بخواهد پوزه بر دهانش زنند و نگذارند آنچه را که در دل دارد با دیگران بازگوید و آنچه را که دیگران در دل دارند بشنود؟

پی‌نوشت‌ها

www.ketabfarsi.com

پی‌نوشت‌های فصل اول

۱ اشاره است به آیه ۳۰ از سوره بقره دربارهٔ آدم: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و آیه ۲۶ از سوره ص دربارهٔ داوود: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ».

۲ برای معنی حق در اصطلاح فلاسفهٔ اسلام نگاه کنید به ابن سینا، الهیات شفا، المقالة الاولى، الفصل الثامن: «اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشئ في الخارج اذا كان مطابقاً له فيقول هذا قول حق هذا اعتقاد حق ... واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبه الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه ...» و نیز نگاه کنید به سید شریف جرجانی، التعريفات: «هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك فيقابلة الباطل. واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب ... فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيقته مطابقتها للواقع اياه.»

۳ براین مگی، مردان اندیشه، پدید آورندگان فلسفهٔ معاصر، ترجمهٔ دکتر عزت الله فولادوند، صص ۲۷-۲۸، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴. — نشان تأکید بر کلمهٔ حق یا حقوق از ماست.

۴ کتاب حاضر، ص ص ۱۶۵-۱۶۹.

۵ Friedmann, *legal Theory*, p. 109 (Fourth Edition, London 1960).

۶ سید محمد تقی آل بحر العلوم در *بلغة الفقیه* آورده است: «و اما الحق فهو يطلق مرة في مقابل الملك و أخرى ما يرادفه ولو بالاعتبار من مال او شخص او هما معاً ... و هو اضعف من مرتبة الملك او اول مرتبة من مراتبه المختلفه في الشدة و الضعف، و له طرفان: احدهما طرف النسبة و الاضافة و يعبر عن المنسوب اليه بصاحب السلطة و ذی السلطان و الآخر طرف التعلق و يعبر عن متعلقه بالمسلط عليه ...»

سید محمد تقی آل بحر العلوم در تعلیقات بلفه گوید: حق در معنی عام تمام احکام تأسیسی و امضایی را شامل می شود اما در معنی اخص در مقابل حکم قرار می گیرد: و هو عبارة عن مرتبة صغيفة من الملك ... و عبر عنها بعض المعاصرين بالملكية غير الناضجة ... و هكذا كل من له حق بالمعنى الاخص فان له شأناً من شؤون الملك ... ثم ان المائز بين الحكم و الحق هو ان الحكم لا يسقط بالاسقاط اذ هو مجعول من الشارع المقدس على موضوعه ... فان الحق سلطنة مجعولة زمامها بيد ذی الحق فله القدرة على الاعمال و الاسقاط.

۷ برای اطلاع از تفصیل برداشت فقها در این باره نگاه کنید به *بلغة الطالب* از شیخ محمد کاظم شیرازی (جزء ثانی) و حاشیه مکاسب از سید محمد کاظم یزدی و منیة الطالب از تقریرات نائینی و *بلغة الفقیه* از سید محمد آل بحر العلوم (جزء اول) و تعلیقه بر مکاسب از شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (جزء اول).

۸ Salmond, *On Jurisprudence*, Chapter 10, Eleventh Edition by Glanville Williams (London 1957).

۹ B. R. Wise, *Outlines of Jurisprudence*, p. 32 (London 1948).

۱۰ "intérêt juridiquement protégé".

تعریفی است که یرینگ در کتاب خود به نام *هدف قانون* آورده و باتیفول در کتاب *فلسفه حقوق خود* از آن نقل کرده است:

Henri Batifole, *La Philosophie du Droit*, p. 82 (Presses Univesitaires De France, 1966).

۱۱ برای نمونه ای از برداشت های رئالیست های اسکاندیناوی نگاه کنید به ترجمه انگلیسی بخشی از کتاب پرس و جوهای درباره طبیعت حقوق و اخلاق، نوشته هاگستروم که در کتاب زیر نقل شده است:

Lord Lloyd of Hampstead; *Introduction to Jurisprudence*, pp. 515-521

(London 1972).

- ¹² H. L. A. Hart, "Definition and Theory in Jurisprudence", p. 70. *Law Quarterly Review*, 37 (1954).

اصل این مقاله خطاب‌های بود که هارت در اولین درس خود به عنوان استاد فلسفه حقوق در سال ۱۹۵۳ م قرائت کرد.

^{۱۳} شاطبی، *المواقفات*، ج ۲: «الاعتناء بالمعانی الماثوثة فی الخطاب هو المقصود الاعظم بناء علی ان العرب انما كانت عنایتها بالمعانی وانما اصلحت الالفاظ من اجلها... فاللفظ انما هو وسیلة الی تحصیل المعنی المراد، والمعنی هو المقصود ولا ایضاً کل المعانی فان المعنی الافرادى قد لا یعرباً به اذا كان المعنی التركیبی مفهوماً دونه...». و نیز نگاه کنید به مقاله‌ای از محمد خالد مسعود که ترجمه آن زیر عنوان نظریه معنی از دیدگاه شاطبی به قلم آقای عباس امام در نامه فرهنگستان ایران، سال چهارم، شماره دوم، به چاپ رسیده است.

^{۱۴} نگاه کنید به مقاله پرفسور هارت:

H. L. A. Hart, "Definition and Theory in Jurisprudence", p. 70. *Law Quarterly Review*, 37 (1954).

^{۱۵} انسیکلویدی اسلام، مدخل «حق».

^{۱۶} نگاه کنید به پاورقی صفحه ۴۳ کتاب حاضر به نقل از تعلیقات بلغة الفقیه.

^{۱۷} تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*.

^{۱۸} تفصیل بیش‌تری در این باره را می‌توان در کتاب *السیاسة الشرعیة ابن تیمیة دید: «الحدود والحقوق الی لیست لقوم معینین بل لمطلق المسلمین او نوع منهم وکلهم محتاج الیها و تسمى حدود الله و حقوق الله»* حق الله برخلاف حق خاص نه دعوی ذی نفع لازم دارد و نه با سقوط حق خاص از میان می‌رود.

- ¹⁹ Thomas Paine, *The Rights of Man*, p. 99.

- ²⁰ Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation*, edited by C. K. Ogden, p. 93 (London 1931).

Salmond, *On Jurisprudence*, edited by Glanville Williams, p. 264 (London 1957).

^{۲۱} برای اطلاع از تفصیل طبقه‌بندی هوفلد، نگاه کنید به کتاب او:

Some Fundamental Legal Conceptions As Applied in Judicial Reasoning, pp. 50-64 (Yale University Press, 1923).

این کتاب در سال ۱۹۲۳ م پس از مرگ مؤلف انتشار یافت. برخی از صاحب نظران گفته‌اند که تقسیمات هوفلد متکلفانه و از باب مته به خشخاش گذاشتن است و به لحاظ عملی فایده‌ای چندان بر آن مترتب نیست.

²² R. Dworkin, *Freedom's Law*, p. 11 (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996).

^{۲۳} ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، کتاب دهم، فصل دهم، ۱۱۷۹ ب، ص ۳۹۶.

^{۲۴} کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ص ۵۳، تهران، ۱۳۷۸.

²⁵ H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights", in *Contemporary Political Philosophy* (1997), pp. 320-347. Originally Published in *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-91.

پی‌نوشت‌های فصل دوم

¹ Where there is a right, there is a remedy.

^۲ برخی از جامعه‌شناسان نوع اول را حق اصلی^۱ و نوع دوم را حق چاره‌جویی^۲ نامیده‌اند.
^۳ هابز در فصل ۱۴ اثر مشهور خود به نام لویاتان، آنجا که بر جدایی حق طبیعی از قانون طبیعی تأکید می‌ورزد ضمناً به بیان تفاوت میان حق و قانون نیز می‌پردازد. او می‌گوید حق به معنی آزادی و اختیار است و آزادی چیزی جز فقدان موانع خارجی در برابر انسان نیست. داشتن حق عبارت از آزاد بودن انسان در انجام خواسته خویش است. اما قانون قاعده یا حکمی است که آدمی را از انجام فعلی (مثلاً اتلاف مال غیر) یا از ترک فعلی (مثلاً خودداری از پس دادن امانت غیر) منع می‌کند. پس حق بنا به گفته هابز جنبه ایجابی و قانون جنبه سلبی دارد. حق عرصه آزادی و اختیار است و قانون حد آن را معلوم می‌کند. حق ناظر بر «می‌تواندها» است و قانون عرصه حکم است و ناظر بر «بایدها» است. این تعبیر هابز از قانون را پس از وی متفکرانی چون آستین و کلسن پی گرفته‌اند که شرح آن را به جای خود خواهیم آورد.

¹ primary right

² remedial right

۴ برخی از صاحب نظران مانند آستین برآن‌اند که اصطلاح قانون طبیعی^۱ یا حقوق طبیعی^۲ خالی از ابهام نیست و بهتر است به جای آن از اصطلاح قانون الهی^۳ یا قانون خدا^۴ استفاده شود زیرا در هر حال مقصود بحث از قانونی است که از ماوراء طبیعت برای انسان وضع و مقرر گردیده، در برابر قانونی که انسان برای خود وضع می‌کند.

⁵ Lucy Mair, *Primitive Government*, Penguin Books, 1962.

۶ گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، کتاب سوم، فصل ۲۶، ص ۱۵۶۲.
۷ دیاکوف، تاریخ جهان باستان، ج ۳، ص ۱۰۳ ترجمه محمد باقر مؤمنی و... چاپ سوم، نشر اندیشه، تهران، ۱۳۵۳. در حقوق باستانی روم مرد حق داشت فرزند خود را بکشد یا او را به بردگی بفروشد. نگاه کنید به:

Andrew Borkowski, *Roman Law*, p. 104 (London, 1994).

۸ در میان مغولان، خان که می‌مرد همه زنان و قمایان (کنیزان) او به پسر بزرگ‌تر می‌رسید و او اختیار داشت هر کدام را که بخواهد به هم‌خواهگی خود برگزیند و یا به دیگری ببخشد. چون اباقا پسر هلاکو خان که دومین پادشاه از سلسله ایلخانان مغول بود در سال ۶۸۰ ق درگذشت، پسر او ارغون که در خراسان بود به بغداد آمد و بولغان خاتون را که زن اباقا و سوگلی او بود تصرف کرد. ارغون پس از مرگ این زن پدر، زن دیگری گرفت که نام او هم بولغان بود. این بولغان را گیخاتو که پس از ارغون به سلطنت رسید تصرف کرد و نگذاشت تا پیش غازان فرزند ارغون برود. با این همه گیخاتو که مُرد و مانع از میان برخاست غازان نیز به وصال زن پدر رسید و حال آن‌که در آن زمان غازان و بولغان هر دو مسلمان شده بودند و این جریان تفوذ و قدرت فوق‌العاده رسوم قومی را می‌رساند که غازان مسلمان از موطئه پدر خود نگذاشت و علمای زمان توجیه شرعی آن را بر عهده گرفتند و گفتند چون ارغون و بولغان به هنگام زوجیت کافر بودند نکاح شرعی در میان آنان نبوده است. در هر حال به قول خواجه رشید سرانجام «حق به مستحق رسید». تاریخ مبارک غازانی، چاپ کارل یان، ص ۱۲. رسم تصرف زن پدر مخصوص خان‌ها نبود. جوینی در شرح حال گرگوز می‌نویسد که چون پدر او مُرد گرگوز کودک بود. «بیگانه‌ای مادر او را خواستگاری کرد و نزدیک شد که دست تصرف گشاده کند. گرگوز نزدیک ایدی قوت (پادشاه

¹ natural law

² natural rights

³ divine law

⁴ law of god

ایغوران) رفت و حال تقریر کرد. چون رسم مغولان و ایغوران بر آن است که پسر بر زن پدر حاکم باشد و به زوجیت تصرف نماید ایدی قوت نیز امضای رسم قدیم به تقدیم رسانیده...». جویینی، تاریخ جهانگشا، جلد دوم.

در میان عرب‌های جاهلیت هم مرسوم بود که پسر، زن‌های پدر - جز مادر خویش - را به میراث می‌برد. آیه ۱۹ سوره نساء در خصوص منع به میراث بردن زنان (لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ...) و آیه ۲۲ همان سوره در خصوص تحریم ازدواج با زن پدر ناظر بر این رسم است.

۹ سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی ایران، صص ۴-۴۶، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲. در صفحات ۳۴-۴۷ این کتاب شرح در خور توجهی راجع به حقوق زن در ایران پیش از اسلام می‌توان یافت.

۱۰ در فقه اسلام دخول به کنیز به صرف تملک جایز است و عقد و ملک با هم جمع نمی‌شوند. صاحب کنیز می‌تواند او را برای همبستر شدن در اختیار غیر نیز قرار دهد (اباحه و تحلیل) و فرزندی که از آن کنیز به هم رسد مطابق نظر فقهای اهل سنت ملحق به مادر است یعنی در تملک صاحب کنیز در می‌آید مگر آن که شوهر آزاد باشد و آزادی طفل را هم شرط کرده باشد. ولی فقهای شیعه گفته‌اند فرزندی که از عقد یا تحلیل کنیز با مردی آزاد به دنیا می‌آید آزاد است مگر آن که صاحب کنیز شرط کرده باشد که فرزند او بنده خواهد بود. برخی از فقها چنین شرطی را باطل دانسته و گفته‌اند فرزندی که از پدر آزاد باشد در هر حال آزاد است. نگاه کنید به جامع عباسی، باب ششم و باب یازدهم.

۱۱ اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۴ (الف).

۱۲ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری صص ۴۰-۴۱، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۶.

۱۳ خواجه نصیر نیز چنان که پیش‌تر نقل کردیم اصطلاح «وضع» را در مقابل «طبع» آورده است.

۱۴ پوزیتیویست‌های حقوقی معمولاً اراده‌گرا^۱ هم هستند. به این معنی که منشأ قانون را حکم و اراده انسان‌ها می‌دانند. قانون‌گذار البته می‌تواند یک فرد باشد و نیز ممکن است مجمعی از افراد و وظیفه قانون‌گذاری را برعهده بگیرند. اراده‌گرایی حقوقی در برابر مکتب تاریخی^۲ قرار دارد که مؤسس آن ساوینی است. ساوینی که عقاید او

^۱ Voluntarist

^۲ historical school

ریشه در نوشته‌های منتسکیو و برک دارد قانون را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند که همراه ملت‌ها به وجود می‌آید و پا به پای آن‌ها رشد می‌کند و آخر سر هم با مرگ آن‌ها از میان می‌رود. همین برداشت پایه نظریه‌های جامعه‌شناختی حقوق^۱ است.

¹⁵ Bentham, *The Theory of Legislation*, edited by C. K. Ogden, pp. 82-84 (London 1931).

¹⁶ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart (1970), pp. 11-13.

^{۱۷} برای نمونه بنگرید در این شعرها از دفتر چهارم مثنوی:

هیچ نقاشی نگارد زین نقش	بی‌امید نفع بهر عین نقش؟
بلکه بهر میهمانان و کیهان	که به فرجه وارهند از آندهان
شادی بنیچگان و یاد دوستان	دوستان رفته را از نقش آن
هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب	بهر عین کوزه نه بر بوی آب؟
هیچ کاسه گر کند کاسه تمام	بهر عین کاسه نه بهر طعام؟
هیچ خطاطی نویسد خط به فن	بهر عین خط نه بهر خواندن؟
نقش ظاهر بهر نقش غایب است	وان برای غایب دیگر بیست
تا سوم چارم دهم بر می‌شمر	این فواید را به مقدار نظر
همچو بازی‌های شطرنج ای پسر	فایده هر لعب در تالی نگر ...

^{۱۸} افلاطون، جمهوری، کتاب دوم، شماره ۳۶۸، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، ص ۹۲۷.

^{۱۹} براین مگی، مردان اندیشه، ترجمه دکتر عزت‌الله فولادوند، ص ۲۵۹.

²⁰ G. Del Vecchio, *La justice-La vérité*, p. 6 (Paris, 1955).

²¹ *Ibid*, p. 100.

²² Friedmann, *Legal Theory*, p. 303.

^{۲۳} برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب اول، ص ۲۱۹.

^{۲۴} کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۶۹.

^{۲۵} همان، ص ۲۶۱.

^{۲۶} افلاطون، جمهوری، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، ص ۵۵۸.

^۱ sociological jurisprudence

۲۷ افلاطون، قوانین، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، ص ۹۲۳.

²⁸ Friedmann, *Legal Theory*, pp. 8-9.

²⁹ *Ibid*, p. 304.

³⁰ Dennis Lloyd, *The Idea of Law*, p. 77 (Penguin Books, 1964).

۳۱ کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، بخش دوم، ص ۶۴۵.

۳۲ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۱۳۴ ب.

۳۳ ارسطو، سیاست، کتاب اول، فصل دوم ۱۲۵۲ ب؛ و نیز گمپرتس، متفکران یونانی،

ص ۱۵۶۷: «سخن ارسطو ما را در حیرت کامل فرو می‌برد. معنی آن این است که

همه آدمیان روی زمین، به استثنای یونانیان، باید الی الابد بنده باشند.»

۳۴ برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب اول، ص ص

۳۵۱-۳۵۲، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

۳۵ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، شماره‌های (b) ۱۱۳۱ و (a) ۱۱۳۲؛ و نیز نگاه کنید به اخلاق

ناصری، خواجه نصیر طوسی، فصل ۷ از قسم دوم، مقاله اول، که می‌گوید: لفظ

عدالت دلالت به معنی مساوات دارد. مساوات شریف‌ترین نسبت‌ها و عدالت

شریف‌ترین فضیلت‌هاست و عدالت و مساوات مقتضی برقراری نظام در میان اجزای

مختلف است «و هر چه آن را نظامی بود، به وجهی از وجوه، عدالت در او موجود بود».

۳۶ ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، (a) ۱۱۳۴ و (b) ۱۱۳۴.

۳۷ همان.

۳۸ همان، (a) ۱۱۳۷.

۳۹ همان.

۴۰ همان، (b) ۱۱۳۷.

۴۱ همان، (b) ۱۱۳۷.

۴۲ همان، (a) ۱۱۳۸.

۴۳ کلمه عدل و مشتقات آن بیش از بیست بار در قرآن کریم آمده. و همچنین است کلمه

قسط. اما کلمه قسطاس دو بار بیشتر نیامده و آن دو بار هم در یک عبارت «و زَنُوا

بِالْقِسْطِ الْمُنْتَقِمِ» تکرار شده است. آیه ۳۵، سوره اسراء؛ و آیه ۱۸۲، سوره شعراء.

برخی از صاحب نظران اشاره کرده‌اند که واژه Justice (از ریشه لاتینی *Justitia*)

در انگلیسی و فرانسه مفهوم کامل واژه یونانی را که در مقابل آن است نمی‌رساند.

خوشبختانه این مشکل در مورد واژه عدل و عدالت وجود ندارد و اصطلاح

شناخته شده در میان ما، چنان که در متن آورده‌ایم، به رسایی تمام همان بار معنایی را

که ارسطو برای معادل یونانی آن ذکر کرده است القا می کند.

۴۴ درگذشته به سال ۵۰۲ ق.

۴۵ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن: «والعدل ضربان: مطلقٌ یقتضی العقلُ حسنَه و لا یكونُ فی شئیءٍ من الازمنة منسوخاً و لا یوصفُ بالاعتداء بوجه. نحو الاحسان إلى مَنْ أَحْسَنَ إِلَیْكَ وَ كَفَّ الْأَذِیَّةَ عَمَّنْ كَفَّ أَذَاهُ عَنكَ، وَ عَدْلٌ یُعْرَفُ كَوْنُهُ عَدْلًا بِالْشَّرْعِ وَ یُمْكِنُ أَنْ یَكُونَ مَنْسُوخاً فِی بَعْضِ الْأَزْمَنَةِ كَالْقِصَاصِ وَ أَرْوَشِ الْجَنَایَاتِ وَ أَصْلُ مَالِ الْعَرْتِدِ.»

۴۶ سورة بقره، آیه ۱۹۴: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ آغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا آغْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ.

۴۷ سورة شوری، آیه ۴۰: وَ جَزَاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُهَا.

۴۸ جوینی، ارشاد، ص ص ۲۷۱-۲۷۲.

۴۹ فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، لیدن، ۱۹۶۴، ص ۷۵: «فالعدل إذا التغالب ... فاستعبادُ القاهرُ للمقهور هو ایضاً من العدل، و أن یفعل المقهور ما هو الانفعُ للقاهر هو ایضاً عدلٌ. فهذه كلها هو العدلُ الطبیعی، و هی الفضیلة و هذه الافعال هی الافعال الفاضلة.»

۵۰ همان، ص ۷۶: «و انما یكونُ ذلك عند ضعفِ كل من كل و عند خوفِ كل عن كل، فما دامَ كلٌ واحدٍ من كل واحدٍ فی هذه الحال فیتبغی أن یتشاركَا، و متى قوی احدهما علی الآخر فیتبغی ان ینقض الشریطة و یروم القهر.»

۵۱ درگذشته به سال ۴۲۱ ق.

۵۲ تهذیب الاخلاق، ص ۱۰۸: «و اشتقاق هذا الاسم یدلک علی معناه و ذلك ان العدل فی الاحمال و الاعتدال فی الانتقال و العدالة فی الاعمال مشتقة من معنی المساواة، و المساواة هی اشرف النسب المذكورة فی صناعة الارتماطیقی.»

۵۳ همان، ص ۱۱۰ و نیز ص ۵۳ که می گوید: «الشرايع الصادقه التي هی سياسة الله لخلقه.»

۵۴ همان، ص ۱۱۱ و نیز ص ۱۰۵: «و الشریعة التي هی سياسة الله و سنته العادلة التي ینبغی ان ینقض الشریطة و یروم القهر.»

۵۵ درگذشته به سال ۴۲۸ ق.

۵۶ ابن سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة العاشرة، الفصل الخامس ص ص ۴۵۴-۴۵۵: «یجب ان یكون السان یسن ایضاً فی الاخلاق و العادات سنناً تدعوا الی العدالة التي هی الوساطة ... و الرذایل الافراطیة تجتنب لضررها فی المصالح الانسانیة، و التفريطیة لضررها فی المدینة، و الحکمة الفضیلة التي هی ثالثة العفة و الشجاعة فلیس یعنی بها الحکمة النظریة فانها لا یكلف فیہ التوسط البتة، بل الحکمة العملیة التي

فی الافعال الدنیویة و التصرفات الدنیویة.»

۵۷ ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۴۸: «اما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام.»

۵۸ غزالی، میزان العمل، ص ۲۷۳: «ولا یکتف العادل رذیلتان، بل رذیلة الجور المقابلة

له اذ ليس بين الترتیب و عدم الترتیب وسط.»

۵۹ جلال دوانی، لوامع الاشراف، ص ۱۱۱، چاپ پانزدهم، لکنهو، ۱۹۱۶.

۶۰ کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، بندهای ۵۴ و ۵۵.

61 Salmond, *On Jurisprudence*, p. 263 (London 1957).

۶۲ افلاطون، جمهوری، شماره ۴۲۰ و ۴۲۱.

۶۳ ارسطو، سیاست، ۱۲۶۱ الف، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴.

۶۴ همان، ۱۲۵۳، ترجمه حمید عنایت، ص ۵: «شهر از دیدگاه طبیعی برخانواده و فرد

مقدم است زیرا کل به ضرورت (و به طبع) بر جزء تقدم دارد.» باید متذکر بود که

به زبان یونانی برای دو مفهوم جامعه و دولت یک کلمه پیش وجود ندارد و آن کلمه

«پولیس» است که خود به معنی شهر است. بنابراین شهر در اصطلاح افلاطون و ارسطو

گاهی به جای جامعه و گاهی به جای دولت به کار می‌رود (نگاه کنید به متفکران

یونانی، ج ۳، ص ۱۵۵۱). این نکته را نیز بیفزاییم که جمعیت شهر (پولیس) ارسطو

هرگز به صد هزار تن نمی‌رسد. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷ الف.

۶۵ همان، الف ۱۲۵۳.

۶۶ گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، ج ۳، ص ۱۵۵۸.

67 Christian Delacampagne, *La Philosophie Politique Aujourd'hui*, P. 109 (Edition du Seuil, 2000).

۶۸ خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری

ص ۲۵۲، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶.

۶۹ گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، جلد ۳، ص ۱۵۵۲.

۷۰ ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت (الف) ۱۳۳۷: «هر شهروند باید معتقد شود که

هستی‌اش تنها برای سود خود او نیست، بلکه همه شهروندان به کشور تعلق دارند.»

پی‌نوشت‌های فصل سوم

۱ انجیل مرقس، (۲۴) ۱۰.

۲ برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب دوم، ص ۱۷.

- ۳ همان، کتاب اول، ص ۴۹۵.
 ۴ همان، ص ۵۰۲؛ به نقل از: تأملات^۱، نوشته مارکوس اورلیوس.
 ۵ همان، کتاب دوم، ص ۷۸.
 ۶ همان، کتاب دوم، ص ۱۱۱.
 ۷ از جمله دکتر ذبیح‌الله صفا؛ تاریخ علوم عقلی در اسلام، ص ۹۴.
 ۸ برخی از محققان بر آن‌اند که مسلمان‌ها تنها بخش‌هایی یا خلاصه‌ای از کتاب سیاست ارسطو را در اختیار داشته‌اند:

History of Islamic Philosophy, Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, p. 843.

- ۹ فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضله*، فصل ۲۳، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، ص ۱۸۶. برای تفصیل اندیشه‌های سیاسی فارابی در فارسی نگاه کنید به *فلسفه مدنی فارابی*، نوشته رضا داوری، و *آیین و اندیشه در دام خودکامگی* نوشته سید محمد خاتمی، ص ص ۱۵۵-۲۳۸، که تحلیل جامعی از نگرش فارابی در سیاست به دست می‌دهد.
- ۱۰ همین سلسله مراتب در میان اهل مدینه را خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) در کتاب *اخلاق ناصری*، ص ۲۸۴، به این عبارت بیان کرده است: «و رئیس مدینه که مقتدای ایشان بود، و مَلِکِ اعظم و رئیس الرؤسای به حق او باشد، هر طایفه‌ای را به محل و موضع خود فرو آرد و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند، چنان که هر قومی به اضافه با قومی دیگر مرؤوسان باشند و به اضافه با قومی دیگر رؤسا، تا به قومی رسد که ایشان را اهلیت هیچ ریاست نبود و خَدَم مطلق باشند.»
- ۱۱ ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، چاپ وزارة الثقافة والارشاد القومي، قاهره، ۱۹۶۰ م.
- ۱۲ همان، ص ۴۵۳: «فَهُمْ عَبِيدٌ بِالطَّبَعِ مِثْلَ التُّرْكِ وَالزَّنَجِ وَبِالْجَمَلَةِ الَّذِينَ نَشَأُوا فِي غَيْرِ الْاِقَالِيمِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي اَكْثَرُ اَحْوَالِهَا اَنْ يَنْشَأَ فِيهَا اِمَمٌ حَسَنَةٌ اَلْمَزْجَةُ صَحِيحَةُ الْقَرَايِحِ وَالْعُقُولِ.»
- ۱۳ بضع در لغت به معنی شرمگاه زن و نیز همبستری با اوست.
- ۱۴ ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۴۵۳: «و ان تُبَاحِ اَمْوَالُهُمْ وَفِرَاجُهُمْ فَاِنْ تَلَكِ الْاَمْوَالِ وَالْفِرَاجِ اِذَا لَمْ تَكُنْ مَدْبِرَةٌ بِتَدْبِيرِ الْمَدِينَةِ الْفَاضِلَةِ لَمْ تَكُنْ عَائِدَةً بِالْمَصْلَحَةِ الَّتِي يُطَلَبُ الْمَالُ وَالْفِرَاجُ لَهَا.»

۱۵ غزالی، معیار العمل، چاپ دارالمعارف، مصر، قاهره، ۱۹۶۴م، ص ۲۳۴: «ومَهْمَا أَصْلَحَتِ الْقَوَى الثَّلَاثُ وَضَبَطَتْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَنْبَغِي وَالِى الْحَدِّ الَّذِي يَنْبَغِي وَ جَعَلَتِ الْقَوَاتِنَ مِنْقَادِينَ لِلثَّلَاثَةِ الَّتِي هِيَ الْفِكْرِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ فَقَدْ حَصَلَتِ الْعَدَالَةُ.»

۱۶ همان، ص ۲۷۳: «والعدل في السياسة ان ترتب اجزاء المدينة الترتب المُشاكِل لترتيب اجزاء النفس حتى تكون المدينة في ائتلافها وتناسب اجزائها وتعاون اركانها على الغرض المطلوب في الاجتماع كالشخص الواحد فيوضع كل شئى موضعه.»

۱۷ همان، ص ۳۵۹: «ان الآدمى خُلِقَ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُ ان يَعِيشَ وَحْدَهُ كَالْبَهِيمَةِ الْوَحْشِيَّةِ بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى ان يَكُونَ بَيْنَ جَمْعٍ مَتَعَاوِنِينَ عَلَى اشغالٍ كَثِيرَةٍ فِي تَهْيِئَةِ الْمَطَاعِمِ وَالْمَلَابِسِ وَ آلاَتِهِمَا وَلَا بَدَّ اذْكَانَ لَهُمْ اجْتِمَاعٌ مِنْ ان يَكُونَ بَيْنَهُمْ عَدْلٌ وَقَانُونٌ فِي الْمَعَامَلَةِ عَلَيْهِ يَتَرَدَّدُونَ. وَلَوْلَاهُ لَتَنَازَعُوا وَتَفَاتَلُوا وَهَلَكُوا. فَالْفَقْهُ هُوَ بَيَانُ ذَلِكَ الْقَانُونِ.»

۱۸ مقدمة ابن خلدون، احياء التراث العربى، بيروت، ص ۴۱: «فى ان الاجتماع الانسانى ضرورى ويُعَبَّرُ الْحِكْمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمُ الْاِنْسَانَ مَدْنِيٌّ بِالطَّبِيعِ اى لَا بَدَّ لَهُ مِنَ الْجَمْعِ الَّذِى هُوَ الْمَدِينَةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وَهُوَ مَعْنَى الْعِمْرَانِ.»

۱۹ همان، ص ۳۸: «ولا هو ايضا من علم السياسة المدنية، اذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل او المدينة بما يجب بمتقضى الاخلاق والحكمة ليُحْمَلَ الْجُمْهُورُ عَلَى مِنْهَاجٍ يَكُونُ فِيهِ حِفْظُ النُّوعِ وَبِقَاوِهِ... وَفِي كِتَابِ الْمُنْسُوبِ لَارْطُوفِ السِّيَاسَةِ الْمَتَدَاوِلِ بَيْنَ النَّاسِ جِزْءٌ صَالِحٌ مِنْهُ الْاِنَّهُ غَيْرُ مُسْتَوْفٍ وَلَا مُعْطَى حَقِّهِ مِنَ الْبِرَاهِينِ وَ مُخْتَلَطٌ بغيره.»

۲۰ همان، ص ص ۲۸۶-۲۸۷: «وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى في الاكتساب... والعمران ووفوره و نفاق اسواقه انما هو بالاعمال و سعى الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين و جائين فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت ايديهم عن المكاسب كسدت اسواق العمران وانتقضت الاحوال... و خلت دياره وخرجت امصاره واختلف باختلاله حال الدولة والسلطان.»

۲۱ همان، ص ۲۸۶.

۲۲ همان، ص ۲۸۹.

²³ *Summa Theologiae*, pp. 280-294.

برخلاف اكويناس عقاید دانس اسکوتس با مذاق اشاعره اسلام قرابت دارد.
 ۲۴ غَرَّرٌ مُوجِبٌ بِطَلَانٍ مَعَامَلَةٍ اسْتِ وَ مَقْصُودٌ اَزْ غَرَرِ اَنْ اسْتِ كِهْ مَقْدَارُ ثَمَنِ يَا مَثْعَنُ دَرِ مَعَامَلَةٍ مَعْلُومٌ وَ مَعْيَنٌ نَبَاشِدُ: «وَ الظَّاهِرُ اَنَّ الْغَرْرَ عِبَارَةٌ عَنْ اِحْتِمَالِ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ الَّذِي لَا يَتَسَامَعُ بِهِمَا عَادَةً.» مراغى مير عبد الفتاح: عناوين، عنوان السابع والاربعون.

- 25 W. H. Mc Neill, *The Rise of the West*, p. 602 (Mentor Book, 1965).
- 26 Hugh Trevor Roper, *The Rise of Christian Europe*, p. 143 (Thames And Hudson, 1965).
- 27 *Ibid*, p. 145.

از جمله ترجمه‌های جرارد رساله‌الکندی در خصوص نور بود. گفته می‌شود که همین رساله مبنای تحقیقات راجر بیکن فیلسوف انگلیسی (۱۲۱۴-۱۲۹۳ م) قرار گرفت. راجر بیکن در کتاب خود به نام طبیعت و زاد و ولد انواع از چند رساله‌دیگر الکندی نیز که مورد استفاده او بود نام برده است:

F. Klein-Franke, "Al-Kindi" in *History of Islamic Philosophy*, Part 1, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Loaman.

برای اطلاعاتی کوتاه و مفید از نخستین برخورد اروپاییان با عالم اسلام نگاه کنید به مقاله حسن جوادی زیر عنوان «صور غریبه للعرب» در شماره پنجم سال اول مجله حوار، تموز-آب، ۱۹۶۳ م، بیروت.

28 برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب دوم، ص ۲۵۲.

- 29 Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, pp. 101-131.

30 *Ibid*, p. 173.

31 *Ibid*, pp. 173-188.

32 *Ibid*, p. 155.

33 بیش‌تر اطلاعات متن در خصوص انگیزیسیون از دایرة المعارف امریکانا نقل شده است.

34 کلمه رنسانس (نوزایی) اولین بار توسط ژول میشله مورخ فرانسوی در سال ۱۸۴۰ م به کار برده شد و سپس یاکوب بورکهارت این کلمه را در کتاب خود تمدن رنسانس در سال ۱۸۶۰ م به کار برد.

- 35 *On the Papacy at Rome, Founded By the Devil*.

36 اریک فروم، گریز از آزادی، ترجمه دکتر عزت‌الله فولادوند، ص ۱۰۶-۱۰۷.

- 37 Dennis Lloyd, *Idea of Law*, p. 82 (Penguin Books, 1964).

پی‌نوشت‌های فصل چهارم

- 1 Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, tome 1, p. 245 (Presse Universitaires de France, 1965).

^۲ یک نویسنده فرانسوی کتابی به نام شاهان اعجازگر^۱ نوشته است (نگاه کنید به مأخذ بالا، ص ۱۶۷). و نیز آورده‌اند که لویی سیزدهم در روز عید پاک سال ۱۶۱۳ م دست بر سر ۱۰۷۵ تن بیمار کشید تا شفا یابند. همان، ص ۳۳۳. *thomaturgi* کلمه‌ای یونانی است به معنی معجزه‌گری.

^۳ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, pp. 251-257 (Presses Universitaires de France, 1965).

^۴ فروند^۲ به معنی فلاخن است. این جنگ‌ها به بهانه منع فلاخن اندازی کودکان پاریسی آغاز شد.

^۵ چارلز اول پادشاه انگلیس که به وسیله هواداران کرامول اعدام شد.

^۶ پادشاه انگلیس پسر چارلز اول که با استبداد و خشونت سلطنت می‌راند و از متحدان لویی چهاردهم پادشاه فرانسه بود. او در سال ۱۶۸۸ م از سلطنت خلع و به فرانسه تبعید شد و در همان جا وفات یافت.

^۷ ژانسنیسم^۳ یا یانسنیسم نامی است که به مسلک هواداران ژانسنیوس کشیش هلندی (۱۵۸۵-۱۶۳۸ م) اطلاق می‌شود. برخی از تعالیم وی مخالفت کلیسا را برانگیخت. دانشمند معروف پاسکال از هواداران او بود.

^۸ فرمان نانت در سال ۱۵۹۸ م توسط هانری چهارم پادشاه فرانسه صادر شد و به موجب آن پروتستان‌ها از آزادی کامل مذهب و حقوق مدنی برخوردار گشتند. این فرمان در سال ۱۶۸۵ م توسط لویی چهاردهم ملغی اعلام شد و در نتیجه پروتستان‌ها که در معرض شکنجه و آزار قرار گرفته بودند جلای وطن کردند و آبادی‌های بسیاری در فرانسه از سکنه خالی ماند.

^۹ منظور نهضت زاهدانه و عرفانی است که در قرن هفدهم میلادی توسط یک کشیش اسپانیایی به نام مولینوس بنیاد نهاده شد و مردم را به ترک دنیا و پشت پا زدن به مشتهیات نفسانی و زخارف مادی فرامی‌خواند.

^{۱۰} سوره فتح، آیه ۲۳: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (نهاد (سنت) خدا تغییرپذیر نیست)؛ سوره اسراء، آیه ۷۷: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا»؛ سوره احزاب، آیه ۶۲: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»؛ سوره فاطر، آیه ۴۳: «قُلْ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

^{۱۱} Rousseau, *Du Contrat Social*, livre II, Chapitre 2.

^۱ *Les rois thaumaturges*

^۲ Fronde

^۳ Jansenisme

- ۱۲ افلاطون، جمهوری، کتاب دوم، شماره ۳۵۸.
- ۱۳ فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، فصل ۳۴: «وقوم رأوا ان الارتباط هو بالتحالف والایمان والعهود علی ما یُعطیه کل انسان من نفسه الا یتافر الباقین ویخذلهم ویكون ایدیهم واحدة.»
- ۱۴ کتاب گروسوس حقوق جنگ و صلح^۱ در سال ۱۶۲۵م و کتاب پوفندورف حقوق طبیعت و ملل^۲ در سال ۱۶۷۲م انتشار یافت.
- ۱۵ بحث هابز درباره قوانین طبیعت و چگونگی آنها در فصل ۱۴ و ۱۵ کتاب اولویاتان آمده است.

¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, Part 11, Chap. 18.

¹⁷ *Ibid*, Part 11, Chap. 21.

«پس وی (حاکم) خود هرگز فاقد هیچ حقی نسبت به هیچ چیزی نیست جز این که تابع و مطیع خداوند است و هم به حکم آن مقید به رعایت قوانین طبیعی است.»، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، ص ۲۲۰.

¹⁸ *Leviathan*, Part II, Chap. 21.

«تکلیف و التزام اتباع نسبت به حاکم تا زمانی ادامه می‌یابد که قدرتی که حاکم برای صیانت از ایشان دارد ادامه یابد نه بیش‌تر... اگر حاکمی در جنگ شکست بخورد و به تابعیت طرف فاتح گردن نهد در آن صورت تکلیف اتباعش به فرمانبرداری از وی ساقط می‌شود و آنها تابع حاکم فاتح می‌گردند.»، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، ص ۲۲۶.

¹⁹ *Leviathan*, Part II, Chap. 19.

تامس هابز یک بار دیگر در پایان کتاب خود به همین موضوع پرداخته و می‌گوید: «واژه جباریت معنایی بیش‌تر یا کمتر از واژه حاکمیت ندارد، خواه حاکمیت از دست یک و یا چند تن باشد، جز این که کسانی که واژه اول را به کار می‌برند ظاهراً از کسانی که جبار خوانده می‌شوند خشمگین و ناخرسندند.»، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، ص ۵۶۷.

²⁰ *Leviathan*, Part III, Chap. 37, 42.

^{۲۱} آیزایا برلین، چهارمقاله در آزادی، ترجمه محمد علی موحد، ص ۲۶۳.

^{۲۲} راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۱۰۹.

^۱ *Du droit de la guerre et de la paix*

^۲ *Du droit de la nature et des gens*

۲۳ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، ص ۲۸۹، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴.

۲۴ همان، ص ص ۵۴ و ۵۷.

۲۵ ارنست کاسیرر، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، ص ۱۰۱، به نقل از اسپینوزا.

²⁶ *Tractatus Theologico-Politicus*, Chap. III, Sect 7.

۲۷ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، ص ۱.

۲۸ همان، ص ۳۶.

۲۹ همان، ص ۹.

۳۰ همان، ص ۲۹۸.

۳۱ همان، ص ۲۸۰، قضیه ۷۳؛ و نیز راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۱۲۰.

۳۲ راجر اسکروتن، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۴۱.

۳۳ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، تعریف شماره ۸ در بخش چهارم، ص ص ۲۲۲ و ۲۳۷.

۳۴ همان، ص ۲۴۴.

۳۵ همان، ص ص ۲۳۶ و ۲۳۸، قضیه ۲۲: «ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت کوشش برای حفظ خود باشد.»

۳۶ همان، ص ۲۵۱.

۳۷ همان، ص ۲۵۲.

³⁸ John Locke, *Political Writings, The Second Treatise of Government*, Chap. 2: Of the State of Nature, p. 263 (Penguin Classics, 1993).

³⁹ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 375.

⁴⁰ John Locke, *Political Writings, The Second Treatise of Government*, Chap. 8: Of The Beginning of Political Societies, pp. 309-324 (Penguin Classics, 1993).

⁴¹ R. Becker, "The Ideological Commitment of Locke", *History of Political Thought*, Vol. XIII, No 4, Winter 1992.

⁴² Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 383.

⁴³ *Ibid*, p. 386.

⁴⁴ Le bon sens consiste beaucoup à connaître les nuances des choses.

این تأکید منتسکیو بر تأثیر شرایط جغرافیایی و محیط اجتماعی در تحولات قوانین پس از وی از سوی متفکرانی چون ویکو و برک پی گرفته شد و راه را برای مکتب جامعه‌شناختی حقوق باز کرد. نقطهٔ عزیمت در این مکتب آن است که قانون امری نیست که مخلوق ارادهٔ فرد یا افرادی باشد. قانون به طور خودجوش و کمابیش ناآگاهانه به وجود می‌آید. قانون‌گذار کاری که می‌کند چیزی را که در ایجاد آن سهمی نداشته است شکل می‌دهد و در قالب می‌ریزد. از این دیدگاه قانون آفریدهٔ روح ملت است و مانند زبان در فرایندی طبیعی به وجود می‌آید.^{۴۵} منتسکیو این کتاب را در جوانی، پیش از روح‌القوانین، نوشته است.

^{۴۶} conservateur éclairé.

^{۴۷} «آزادی فلسفی عبارت است از اجرای اراده یا لااقل اعتقاد انسان به این که می‌تواند ارادهٔ خویش را اجرا کند... آزادی سیاسی عبارت از امنیت یا اعتقاد به وجود امنیت است.» روح‌القوانین، ترجمهٔ علی‌اکبر مهدی، ص ۱۸۹.

^{۴۸} روح‌القوانین، ترجمهٔ علی‌اکبر مهدی، ص ۱۵۷.

^{۴۹} این بخش از نوشتهٔ منتسکیو در ترجمهٔ فارسی، ص ۱۵۷، به این صورت آمده است: «آزادی عبارت از این است که افراد آنچه را باید بخواهند بخواهند و بکنند و آنچه را موظف به خواستن آن نیستند مجبور نباشند انجام دهند.»

^{۵۰} همان: «آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هرکاری که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد.»

^{۵۱} il faut que le pouvoir arrête le pouvoir.

^{۵۲} منتسکیو، روح‌القوانین، ص ۲.

Dire qu'il n' y a rien de juste ni d'injuste que ce qu' ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu' ont eût tracé de cercle, tous des rayons n'étaient pas égaux.

^{۵۳} La justice élève sa voix, mais elle a peine à ce faire entendre dans le tumulte des passions.

^{۵۴} روسو در فصل ششم کتاب اول از قرارداد اجتماعی می‌گوید: هر یک از ما خود را با کلیهٔ حقوقی که داریم در اختیار «ارادهٔ عمومی» می‌گذاریم و در عین حال به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از یک کل آنچه را که داده‌ایم باز می‌ستانیم. در نتیجهٔ این قرارداد

^۴ Volksggeist

به جای فرد فرد آدم‌ها یک شخصیت حقوقی ایجاد می‌شود که وحدت و هویت مشترک و زندگی و اراده خود را از مجموعه اعضا می‌گیرد و این شخصیت حقوقی همان است که در قدیم «مدینه» نام داشت و حالا «جمهوری» یا «هیئت سیاسی» خوانده می‌شود و همان شخصیت حقوقی را در حالت ایستا^۱ «دولت» و در حالت پویا^۲ «حاکم»^۳ می‌نامیم و افرادی که در ایجاد این شخصیت حقوقی شرکت کرده‌اند مجموعاً «ملت» و منفرداً «شهروند» خوانده می‌شوند و همان شهروندان به لحاظ تبعیت از قوانین دولت «تبعه» نام دارند.

۵۵ کریستف دوبومون اسقف اعظم پاریس در فتوای خود بر ضد کتاب امیل روسو تأکید کرد که نظر روسو بر خوبی و پاکی و بی‌گناهی طبیعت انسانی با تعالیم کتاب مقدس و کلیسا در این باره تعارض دارد. نگاه کنید به کاسیرر، فلسفه روشن‌اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، ص ۲۱۱.

56 *Jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servit de base.*

Rousseau, *Du Contrat Social*, livre IV, Chap. VIII. p. 174 (G. Flammarion, 1976).

57 *Ibid*, p. 173.

Beiner, "Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion", *The Review of Politics*.

۵۸ آیزایا برلین، چهارمقاله در آزادی، ترجمه محمد علی موحد، ص ۲۷۲.

59 Rousseau, *Du Contrat Social*, Livre 1, Chap. VI, p. 51 (G. Flammarion, 1976).

60 Rousseau, *Du Contrat Social*, II, Chap. IV, pp. 68-69 (G. Flammarion, 1976).

61 *The Philosophy of David Hume*, Edited and Introduced by V. C. Chappel, P. 237 (Randon House Inc., 1963).

۶۲ عبارت خود کانت چنین است: «چنان رفتار کن که بخواهی دستور کار تو در عین حال به یک قانون همگانی تبدیل شود.»

"Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law".

نقل از رساله

Fundamental Principles of the Metaphysic of Moral

^۱ passif

^۲ actif

^۳ souverain

صفحه ۲۶۸، از مجموعه آثار کانت، از سری کتاب‌های بزرگ جهان غرب، چاپ بیست و دوم توسط دانشگاه شیکاگو (۱۹۷۸ م)، به سرویراستاری رابرت مینارد هاجینز از انتشارات دایرة المعارف بریتانیکا.

۶۳ کانت می‌گوید: «عملی مشروع است که آزادی قیام به آن عمل با آزادی هر کس دیگر تحت یک قاعده عام سازگار باشد.»

“A course of action is lawful if the liberty to pursue it is compatible with the liberty of every other person under a general rule”.

A. Ross, *On Law and Justice*, p. 276 (London, 1958).

۶۴ مجموعه آثار کانت، معرفی شده، در شماره ۶۲، ص ۴۰۱.

“Freedom is independence of the compulsory will of another; and in so far as it can coexist with the freedom of all according to a universal law, it is one sole original inborn right belonging to every man in virtue of his humanity”.

۶۵ کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ص ص ۲۲۵-۲۲۶.

66 *Intruduction to the Science of Right*.

از مجموعه آثار کانت، معرفی شده در شماره ۶۲، ص ۴۳۹.

۶۷ برای بیانی روشن از نظر کانت درباره شورش و مقاومت، نگاه کنید به: راجر اسکروتن، کانت، ترجمه دکتر علی پایا، ص ص ۱۹۵-۱۹۹، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۵۷.

68 Quoted by Friedmann, *legal Theory*, p. 110.

۶۹ تقسیم تکالیف بر تمام و ناتمام در اول بحث «مدخل عمومی بر متافیزیک اخلاق» از صفحات ۳۸۳-۳۹۴ مجموعه آثار کانت که در شماره ۶۲ معرفی کردیم آمده است.

۷۰ و. ت. ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، ص ۵۹۵، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۶.

71 *Commentaries on the Laws of England*, 1, p 41.

72 Thomas Paine, *Common Sense and Other Political Writings*, Edited with an Introduction by Nelson F. Adkins, pp. 81-3 (New York, 1953).

73 *Ibid*, pp. 84-5.

74 *Ibid*, p. 93.

۷۵ اسمیتفیلد نام بازار مشهور گاو فروشان در شهر لندن بود که در آنجا عده زیادی از پروتستان‌ها را اعدام کردند (از سال ۱۴۰۰-۱۵۵۸ م).

۷۶ مقصود از ناراضیان^۱ آن‌ها بودند که مرجعیت کلیسای انگلیس را قبول نداشتند و کویکرها^۲ گروهی از ناراضیان بودند در قرن هفدهم که معتقد بودند دین ندای باطنی و خطاب مستقیم خداوند با بنده است و وساطت کلیسا را قبول نداشتند.

⁷⁷ Thomas Pain, *Common Sense*, p. 94.

پیش از تام پین یک نویسنده^۳ تبعیدی فرانسوی در هلند به مخالفت با این فرمان برخاست و او بل (۱۶۴۷-۱۷۰۶ م) بود که ولتر او را بلِ جاوید^۴ می‌خواند. نگاه کنید به کاسیرر، فلسفه^۵ روشن‌اندیشی، صص ۲۲۳-۲۲۴ و

Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, pp. 368-9.

پی‌نوشت‌های فصل پنجم

¹ Touchard, *Histoire des idées politiques*, p. 384.

² Fred Dallmayr, "A Gadamerian Perspective on Civilisational Dialogue", *Global Dialogue*, vol 3, Number 1-Winter 2001.

^۳ این معنی را خواجه نصیر طوسی در موارد متعدد از اخلاق ناصری تکرار کرده و حتی در جایی از قول حکما آورده است که ادامه^۴ نسل بنی آدم با مساوات و برابری آن‌ها منافات دارد: «لَو تَسَاوَى النَّاسُ لَهَلَكُوا جَمِيعًا»؛ نگاه کنید به اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، صص ۲۵۱، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

^۴ اصل ۱۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود.» آیا جمله^۵ ناقصه^۶ «و مانند این‌ها» در این اصل ناظر به اختلاف در مذهب است؟

^۵ کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه^۷ دکتر محمد حسن لطفی، صص ۲۱۱، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.

^۶ مثلاً دوست من دکتر مصطفی رحیمی می‌نویسد: «استقلال از آزادی مردم جدایی ناپذیر است.»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره^۸ ۱۴۱-۱۴۲، خرداد و تیر سال ۱۳۷۸. اگر این طور باشد کلیه^۹ حکومت‌های استبدادی قدیم و نیز کشورهایی مانند ایتالیای فاشیست و آلمان نازی و اتحاد جماهیر شوروی دیروز و چین و کره^{۱۰} شمالی و کوبا و

¹ Dissenters

² Quakers

³ L'immortel Bayle

- لیبی و سوریه و عراقِ امروز وابسته و نامستقل به شمار خواهند آمد.
- ۷ گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمهٔ دکتر محمد حسن لطفی، ج ۳، ص ۱۵۶۷.
- ۸ همان، ص ۱۵۷۵.
- ۹ مارتا نوسباوم، ارسطو، ترجمهٔ دکتر عزت‌الله فولادوند، ص ۲۴؛ و نیز: جانانان بارنز، نظریهٔ سیاسی ارسطو، در ذیل همان کتاب، ص ۱۲۴.
- ۱۰ Yves Madiot, *Droit de l'Homme*, p. 69 (Masson, Paris 1991).
- ۱۱ *Ibid.*, pp. 69-71.
- ۱۲ نگاه کنید به بحثی زیر عنوان:
- Morale Catholique et Droits de L'homme
- در کتاب محمد شریف فرجانی:
- Islamisme, Laïcité et Droits de L'homme*, Edition L'Harmattan, Paris 1991.
- ۱۳ آیزایا برلین، چهار مقاله دربارهٔ آزادی، ترجمهٔ محمد علی موحد، ص ۵۲. یاسپرس هم تأکید می‌کند که «آزادی سیاسی پدیده‌ای باخترزمینی است»، آغاز و انجام تاریخ، ترجمهٔ دکتر محمد حسن لطفی، ص ۲۲۷.
- ۱۴ ملاصدرا، اسفار، ص ص ۸۷-۸۸: «اما الحرية فشرحها ان النفس إِمّا ان لا تكون مطیعة بغيريتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية وإمّا ان تكون مطیعة لها، فالتى لا تكون كذلك هى الحرّة، وانما سُمّيتُ بها لأن الحرية فى اللغة تطلق على ما يقابل العبودية، ومعلوم ان الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة، فهى عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية... فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية لا التى تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة... واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلها قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية ترجع الى هاتين الفضيلتين.»
- ۱۵ خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری ص ۲۹۶، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۶.
- ۱۶ رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، رسالهٔ تذکرة الغافل، ص ۱۷۷.
- ۱۷ همان، رسالهٔ حرمت مشروطه، ص ۱۶۰.
- ۱۸ همان، ص ۱۶۲.
- ۱۹ در آن روزگار پس از سه ماه که شیخ فضل‌الله نوری در شاه عبدالعظیم بست نشسته بود قرار شد خود مجلس شورای ملی مراد از آزادی و حریت را روشن گرداند. پس شیخ و همراهان او این دو سؤال را مطرح کردند:

— اولاً معنی مشروطیت چیست و حدود مداخلهٔ مجلس تا کجاست و قوانین مقررۀ مجلس می‌تواند مخالف با قواعد شرعیه باشد یا خیر؟»
— ثانیاً مراد از حریت و آزادی چیست و تا چه اندازه مردم آزادند و تا چه درجه حریت دارند؟»

و از مجلس شورای ملی جواب خواستند:

«ما داعیان که در ابتدای امر در تأسیس این اساس دخالت داشته‌ایم و سفرأ و حضراً در تشیید مبانی این مجلس مقدس بذل جهد کرده‌ایم جداً خواهش داریم که زودتر جواب این دو سؤال را در کمال وضوح و مرحمت و لطف بفرمایید.»

مجلس شورای ملی در سوم شعبان ۱۳۲۵ خ در جواب آن دو سؤال نوشت:

«معنی مشروطیت حفظ حقوق ملت و تحدید حدود سلطنت و تعیین تکلیف کارگزاران دولت است بر وجهی که مستلزم رفع استبداد و سلب اختیارات مستبدانهٔ اولیای دولت بشود... و مراد به حریت در حقوق مشروع و آزادی در بیان مصالح عامه است تا اهالی این مملکت مثل سوابق ایام گرفتار ظلم و استبداد نباشند و بتوانند حقوقی که از جانب خداوند برای آنها مقرر است مطالبه و اخذ نمایند؛ نه حرمت ارباب ادیان باطله و آزادی در اشاعۀ منکرات شرعیه است که هر کس آنچه بخواهد بگوید و به موقع اجرا بگذارد.»

آقایان علما از هر دو سو (مانند سید عبدالله بهبهانی و سید عبدالله طباطبایی و حاجی شیخ فضل‌الله نوری) در حاشیۀ این جواب نوشتند: «امر از قراری است که از طرف مجلس مقدس شورای ملی شیّدالله تعالی ارکانه و کتر اعوانه مرقوم شده است... بر افراد مسلمین لازم است که قدر این نعمت عظمی... دانسته و اذهان خودشان را به امثال این اوهام مشوش ندارند.»، لویح شیخ فضل‌الله نوری به کوشش همارضوانی، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۲.

۲۰ آیزایا برلین، چهار مقاله در آزادی، ترجمۀ محمد علی موحد، ص ۲۳۹.

²¹ H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 64 (1955), pp. 175-91.

۲۲ آیزایا برلین سیر تحول لیبرالیسم را به صورت زیر خلاصه می‌کند:

«لیبرالیسم اروپایی به شکل حرکتی واحد و همساز به نظر می‌رسد که در ظرف مدت تقریباً سه قرن دگرگونی‌های جدی بر خود ندیده است. این حرکت بر مبانی بالنسبه سادهٔ فکری لاک یا گروسوس و حتی اسپینوزا پایه‌ریزی شده که سابقۀ آن تا اراسموس و مونتینی و رنسانس ایتالیا و سنکا و یونان ادامه دارد، در این نگرش