

که زور داشت و بر سمند قدرت می نشست بسیار آسان بود که خود را مظهر اراده ملت بخواند و با تظاهر به این که از سوی مردم عمل می کند دمار از روزگار آنان برآورد. بدین گونه تعالیم روسو که مبتنی بر صداقت تمام و برخاسته از ایمان عمیق او به دموکراسی و آزادی بود در عمل به ابزاری در دست حکومت های تمامت طلب تبدیل شد.

عقاید روسو، به ویژه آنچه درباره تربیت کودکان گفته بود، روحانیان مسیحی را به خشم آورد؛ چه او بر آن بود که کودک باید آزاد باشد و از تحمیل عقاید بر او خودداری شود تا هر دینی را که بر مذاق فطرت او خوش و پسندیده آید برگزیند. آباء کلیسا کتاب او را به آتش کشیدند و خواری و خفت بسیار بر او روا داشتند و سال های پایان زندگی او به پنهانی و در به دری گذشت. <۵۵>

مع ذلک روسو عقیده دارد که اصولاً مذهب مبنای تمام حکومت هاست. او در کتاب قرارداد اجتماعی می گوید:

هرگز دولتی به وجود نیامده است که پایه آن بر دین نباشد. <۵۶>

روسو در همان کتاب می گوید دو نوع مسیحیت وجود دارد: یکی مسیحیت ناب بر مبنای تعالیم انجیل که روی در جهانی دیگر دارد و با سیاست جور در نمی آید. کسانی که از تلفیق مسیحیت با سیاست سخن می گویند و «شعار جمهوری مسیحی» را سر می دهند نمی فهمند که جمهوری و مسیحیت با هم نمی سازند. نه دولت مسیحی می تواند جمهوری باشد و نه دولت جمهوری می تواند به مسیحیت پای بندی نماید. آن مسیحیت به درد آخرت می خورد و از ادامه امور این جهانی قاصر است. اما نوع دیگر از مسیحیت یعنی مسیحیت کاتولیک که روسو آن را «مذهب کشیشان» می نامد از هر گونه ارزش اخلاقی عاری است. این مسیحیت نه به درد دنیا می خورد و نه به درد آخرت. در خارج از مسیحیت نیز دو دیانت یکتا پرستی وجود دارد: اسلام و یهود. روسو می گوید: «محمد نظریات بسیار درست دارد.» <۵۷>

دین یهود متکی به شمشیر است و می‌خواهد همه غیر یهودیان را از دم شمشیر بگذراند اما دین اسلام در عین حال که دین جهاد و شمشیر است دین تبلیغ و تعلیم نیز هست. هر دو دین قائل به یک نوع حکومت الهی (تئوکراسی) هستند و این نوع حکومت گرچه با سیاست و کشورداری منافات ندارد اما با اصول اخلاقی مدارا و تسامح<sup>۱</sup> نمی‌سازد. ظاهراً مطلوب روسو یک نوع «دیانت مدنی» است، که مزایای دیانت را با مزایای شهروندی بتواند جمع کند. دولت مذهب خود را داشته باشد اما پایی مذهب هیچ یک از شهروندان نباشد. باید متذکر بود که چنین دیانتی با آنچه در کتاب قرارداد اجتماعی از باب تعارض ذاتی مسیحیت و جمهوریت آمده است وفق نمی‌دهد.

روسو یک شخصیت رازآلود از اجتماع ارائه می‌کند و «اراده عمومی» مورد نظر او نیز که آن را بیان اراده هیكل اجتماع می‌نامد مفهوم مرموزی است و درست معلوم نیست که از چه راه باید به آن رسید. روسو می‌گوید وقتی قانونی در مجلس ملی مطرح می‌شود پرسش واقعی این نیست که نمایندگان آن را قبول دارند یا نه. پرسش واقعی این است که این قانون با «اراده عمومی» سازگار هست یا نیست. رأی نمایندگان مجلس کاشف از اراده عمومی است. پس اراده عمومی نه مجموع اراده‌های نمایندگان و نه اکثریت اراده‌های آنان است. اراده واحدی جداگانه است به نام ملت که اراده‌های افراد حقیقی باید از آن اراده انتزاعی تبعیت نمایند.

روسو می‌گوید فرد که به اختیار خویش همه وجود خود را تسلیم اجتماع می‌کند در ایجاد شخصیتی مشارکت می‌نماید که خود مجموعه فداکاری‌های همه افراد است و از این رو نمی‌تواند در صدد آزار هیچ یک از آنها برآید: «من که خود را تسلیم همگان می‌کنم در واقع به هیچ کس تسلیم نمی‌شوم. هرچه را از یک دست می‌دهم از دست دیگر می‌گیرم.» <۵۸>

<sup>۱</sup> tolerance

مسئله پیدا کردن نوعی از مشارکت است که بتواند با استفاده از تمام نیروی مشترک و وظیفه دفاع از جان و مال هریک از شرکا را برعهده بگیرد و هریک از شرکا در عین حال که به جمع می‌پیوندد هنوز تنها از خود فرمان ببرد و آزادی خویش را محفوظ بدارد. <۵۱>

روسو طبیعت اولیه را برخلاف هابز منزّه و عاری از شرّ و فساد می‌داند و می‌گوید پیدایش مالکیت و کشاورزی و صنعت است که برابری ابنای بشر را از میان برده و مایه این همه شر و تباهی گردیده است.

استنباط او از آزادی طبیعی و برابری اساساً با برداشت‌های هابز و لاک متفاوت است؛ چه این دو (البته هابز پیش‌تر و لاک کمتر) در خود خواهی انسان‌ها شک ندارند و آن را ذاتی آدمی‌زادگان می‌دانند، ولی روسو فکر می‌کند که در جوامع ابتدایی مردم در هماهنگی کامل با طبیعت می‌زیستند و در آرامش مطلق به سر می‌بردند و از لذت زندگی ساده و رضایت بخش و دل‌نواز برخوردار بودند. آزادی و برابری شالوده خوشبختی جوامع ابتدایی بود که اینک بشر متمدن از آن دور افتاده است. نظریه قرارداد اجتماعی روسو با این هدف طرح شده است که آن خوشبختی گم شده را به انسان‌ها بازگرداند. گفته شده است که نظریه قرارداد اجتماعی هابز مبتنی بر پیمان انقیاد تنهاست و نظریه لاک مبتنی بر پیمان انقیاد و پیمان اتحاد است و روسو تنها بر پیمان اتحاد نظر دارد.

روسو بر آن است که عشق و ترحم دو سرچشمه احساس عدالت هستند. ترحم احساسی نسبی است. طبیعت آدمی ترحم را بلاواسطه از عشق پدید می‌آورد. ترحم ما را متوجه وجود دیگران می‌کند و همین توجه به وجود غیر و ملاحظه آنهاست که راه را بر نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها می‌بندد. ترحم که فربه شود و به کمال خود رسد به صورت فضیلتی در می‌آید که «عدالت» نام می‌گیرد و حبّ نفس را تعمیم می‌دهد تا همه ابنای نوع بشر را شامل گردد. در این حال انسان نه تنها خود را می‌خواهد که همه انسان‌ها را می‌خواهد و دوستی انسان‌ها همان دوستی عدالت است. انسان‌ها

در جامعه تعهدات متقابل دارند. وقتی می‌گوییم هرکس در برابر جامعه متعهد است در آن «هرکس» پیش از همه خود را می‌یابیم؛ پس اگر کسی برای جامعه کاری می‌کند او در عین حال برای خود کار می‌کند و اگر سعادت همه را خواستاریم برای آن است که خود نیز جزئی از همه هستیم و این تساوی حقوق و اصل عدالت ناشی از آن مبتنی بر حبّ نفس و تعمیم آن است که مقتضای طبیعت ماست و از همین جاست که ارادهٔ عمومی باید منبعت از همه باشد تا بتواند دربارهٔ همه و برای همه به کار گرفته شود، و آنگاه که ارادهٔ عمومی در مسیر امری خصوصی و فردی توجه یابد از خط طبیعی خود منحرف می‌گردد و از اصل انصاف دور می‌افتد. <۶۰>

#### دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)

دیوید هیوم با روسو هم عصر بود ولی برخلاف او نظری موشکافانه و دور از احساسات داشت. نظریهٔ قرارداد اجتماعی نزد پیشینیان هیوم اصولاً بر این اساس مبتنی بود که عقل ذاتی آدمی زاده است و نتایج حاصله از عقل هم ثابت و محکم و خدشه ناپذیر است. اگر عقل راهی را پیش پای انسان می‌گذارد دیگر تردید و تأمل جایز نیست و باید به حکم آن گردن نهد. اما هیوم مدعی شد که این تصور درست نیست و عقل دست کم با سه اشکال عمده دست به گریبان است:

اول آن که حقایق ثابت و ضروری که به وسیلهٔ عقل می‌توان به دست آورد نه چنان است که بتواند ما را در هر زمینه یاری دهد. حقایق ضروری محدود به بدیهیات اولیه مانند برخی از اولیات علوم ریاضی<sup>۱</sup> است. حقایق ثابتی از این قبیل در حوزهٔ خاص رفتار بشری وجود ندارد.

دوم آن که رابطهٔ میان حوادث و ترتیب آن‌ها بر یکدیگر که رابطهٔ علت و معلول خوانده می‌شود صرفاً مبتنی بر مشاهده و تجربه است. هیچ‌گونه

<sup>۱</sup> mathematical axioms

تلازم منطقی در میان علت و معلول نمی‌توان یافت که وجود یکی ضرورتاً وجود دیگری را لازم آورد. چیزی که هست تقارن و هم‌زمانی میان دو امر است که از مشاهده آن چنین تصویری در ذهن ما نقش می‌بندد.

سوم آن که نظریه پردازانی که درباره حقوق طبیعی بحث می‌کنند چنین گمان می‌برند که راهبر انسان عقل است و رفتار انسانی مبتنی بر اصول عقلانی است و آن اصول را دارای ارزش ضروری و جهان شمول می‌دانند و حال آن که چنین نیست. عقل هرگز ما را به عمل و انمی‌دارد و نمی‌گوید که چه بکنیم و چه نکنیم. عقل تنها می‌تواند ارزش و اعتبار امور را مشخص گرداند و نشان دهد که چه راهی ممکن است ما را به خواسته‌های مان برساند اما آنچه خواسته ماست انگیزه‌ای دیگر دارد که از کشش‌های درونی ما مایه می‌گیرد و الگوهای معیشتی را دنبال می‌کند و آن الگوها خود غالباً به مقتضای منفعت و فایده‌ای<sup>۱</sup> که برای ما دارد شکل می‌گیرد. بنابراین در واقع عقل نه قائد و رهبر و فرمانروا که خادم و بنده و فرمان‌بر هیجان‌ات<sup>۲</sup> و دلبستگی‌های ماست. خواهش فی‌نفسه نه معقول است و نه غیر معقول، نه قابل اثبات است و نه قابل ابطال. خواهش این چیزها را بر نمی‌تابد. کار عقل این است که ما را به صدق و کذب قضایا دلالت کند. صدق و کذب هم در دو جا مصداق می‌تواند یافت: نخست آنجا که از واقعیت خارجی یک موجود سخن می‌گوییم؛ دوم آنجا که رابطه میان یک مفهوم با مفهومی دیگر را در نظر می‌آوریم. اما هیجان‌ات و تمایلات و اعمال انسان در هیچ یک از این دو مقوله نمی‌گنجند و از همین رو عقل را درباره آن‌ها حکمی نیست؛ پس نمی‌توان آن‌ها را خلاف عقل یا مطابق عقل توصیف کرد. «۶۱» جلوی هیچ خواهش را جز خواهشی دیگر نمی‌گیرد. نبرد عشق را جز عشق دیگر.

این برداشت هیوم از سویی مبنای کلاسیک حقوق طبیعی را درهم می‌ریزد و از سوی دیگر میان هدف‌ها و روش‌های علوم طبیعی و علوم

<sup>۱</sup> utility<sup>۲</sup> passions

اجتماعی فرقی شگرف قائل می‌شود. اگر خواسته‌های انسان آن‌گونه که هیوم می‌گوید تابع هیجان‌ات و دلبستگی‌ها باشد احساس اخلاقی او نیز تابع لذت و الم خواهد بود. گاهی صرف کنجکاوی نیز مایه لذت است. ما به کارهایی دست می‌زنیم برای ارضای کنجکاوی. مثلاً فلسفه حس کنجکاوی ما را ارضا می‌کند و از همین روست که خوش‌مان می‌آید. چنان‌که برخی شکار حیوان را خوش دارند برخی دیگر نیز از شکار اندیشه‌ها لذت می‌برند. چه کاری یا چه رفتاری را نیک یا بد می‌خوانیم؟ آنچه برخورد با آن خوشایندمان باشد یا مایه ناراحتی ما گردد. احساس اخلاقی در واقع چیزی جز احساس رضایت نیست. اگر آنچه را که خواهانیم به دست آوریم خشنود می‌گردیم و اگر دست ما از آن کوتاه باشد ناخشنودیم. پس این‌که عدالت را صرفاً به احساس اخلاقی نسبت می‌دهند درست در نمی‌آید. عدالت نه برآمده از احساس اخلاقی بلکه مخلوق و محصول اجتماع و برآمده از آن است. جعل عدالت به خاطر نظم و آرامش یعنی به لحاظ فایده‌ای که دارد ضرورت پیدا می‌کند.

### ایمانوئل کانت (۱۷۷۴-۱۸۰۴ م)

کانت بزرگ‌ترین فیلسوف قرن هجدهم است. او به اتفاق فیخته و هگل — که اندک زمانی پس از او آمدند — سه حکیم مؤسس اند که از کشور آلمان برخاستند و سراسر عرصه فکر و فلسفه سه قرن اخیر را زیر تأثیر خود گرفتند. کانت بر آن است که حقیقت عالم خارج، آن‌چنان‌که هست، بر ما مجهول است. او در این باره موضعی مشابه افلاطون دارد و میان صورت و ماده تفاوتی اساسی قائل می‌شود. آنچه ما به میانجیگری حواس خود درمی‌یابیم حاصل تجارب ماست. ذهن ما این تجربه‌ها را نظم می‌دهد و شکل می‌بخشد. احساس‌های ما در قالب زمان و مکان به صورت مدرکات درمی‌آیند و مدرکات از طریق مقولاتی چون جوهر و علت و کم و کیف تبدیل به تجارب می‌شوند و تجارب به وسیله یک رشته اصول کلی به هم می‌پیوندند

و میان آنها رابطه برقرار می‌شود. این نگرش بر پایهٔ تقابل میان طبیعت و ذهن قرار دارد. طبیعت تابع حکم ضرورت است اما ذهن انسان چنین نیست. از طرف دیگر تقابلی میان عالم اندیشه و عالم اراده وجود دارد. اندیشهٔ انسان مدرکات را درمی‌یابد و آنها را نظم می‌دهد اما کاری بیش از این نمی‌تواند کرد. آنچه انسان را قادر می‌سازد که هدف خود را برگزیند و مسیر امور را تغییر دهد نه اندیشه بلکه ارادهٔ اوست. اما پایهٔ اعمال ارادی چیست؟ وقتی انسان تصمیم می‌گیرد کاری را بکند یا کاری را نکند در حقیقت چیزی را می‌آفریند و یا آن را دیگرگون می‌سازد. این نشان آزادی انسان است و آزادی یک ضرورت منطقی نیست بلکه اصلی است که ما به طریق پیشینی<sup>۱</sup> آن را درمی‌یابیم و آن را مفروض و ثابت می‌دانیم. تمام اصول اخلاقی بر این پیش فرض مبتنی است که انسان موجودی آزاد و مختار باشد. از دیدگاه کانت علم در حوزهٔ عقل محض جای دارد و اراده در اقلیم عقل عملی کار می‌کند. آرمان‌های اخلاقی و حقوقی نیز در همین اقلیم عقل عملی قرار دارند.

اساس فلسفهٔ اخلاقی و حقوقی کانت این حکم مطلق<sup>۲</sup> است: «چنان باش که دستور عمل تو بتواند دستور عمل همگان باشد.»<sup>۳</sup> منظور کانت از حکم مطلق حکمی قطعی، فراگیر و عام است که اگر و مگر در آن راه ندارد و به هیچ وجه مقید و مشروط نیست. این حکم «چنان باش که دستور عمل تو بتواند دستور عمل همگان باشد» هم ناظر بر عمل اخلاقی است و هم ناظر بر عمل حقوقی. و توضیح مطلب چنین است که اخلاق و حقوق از دو ماهیت مختلف بر نمی‌خیزد. ماهیت آنها یکی است منتهی نوع و منشأ فرمان در آنها فرق می‌کند. فرمان یکی از درون آدمی برمی‌آید و دیگری از بیرون بر او تحمیل می‌شود. آنچه انسان را به یک عمل اخلاقی وامی‌دارد انگیزه‌های درونی اوست ولی انگیزهٔ عمل حقوقی اجبار<sup>۳</sup> قانون است که در بیرون از انسان است و عنصر اساسی قانون به شمار می‌آید.

<sup>۱</sup> apriori<sup>۲</sup> categorical imperative<sup>۳</sup> compulsion

عدالت بنا بر تعریف کانت مجموعه شرایطی است که به موجب آن اراده بی قید و شرط یک فرد با اراده‌های بی قید و شرط دیگران در چارچوب یک قاعده عام و فراگیر آزادی به هم می‌رسند و پیوند می‌خورند. <۴۲>

آزادی عبارت از آن است که انسان مجبور به اطاعت از اراده انسانی دیگر نباشد. آزادی یک فرد تا آنجا که بتواند با آزادی دیگران برحسب یک قانون عام همزیستی داشته باشد تنها حق اصیل و مادرزادی است که هر انسان به مقتضای انسان بودن از آن برخوردار می‌باشد. <۴۳>

بر وفق اصل آزادی، یک فرد باید چنان عمل کند که دیگران هم بتوانند چنان عمل کنند و قاعده عام و فراگیر آزادی که کانت از آن سخن می‌گوید مقتضی برابری افراد است. پس در یک جامعه عادلانه شرایط زندگی بر سه پایه زیر مبتنی می‌گردد:

۱) آزادی هر فرد به عنوان یک انسان؛

۲) برابری افراد به مقتضای قاعده عام و فراگیر آزادی؛

۳) استقلال و خودمختاری فرد به عنوان یک شهروند.

کانت حق را بر دو تقسیم می‌کند: حق طبیعی یا ذاتی و حق مکتسب. حق طبیعی را اساساً یکی بیش نمی‌داند و آن آزادی است. آزادی هر فرد مشروط و محدود است به این که آزادی او با آزادی دیگران سازگار درآید و همزیستی میان آزادی‌ها امکان پذیر گردد. برخی از حقوق فردی مانند حق مالکیت متفرع بر همان حق اساسی آزادی است. کانت نیز مانند لاک مالکیت را مظهر شخصیت<sup>۱</sup> فرد می‌داند. زمین در مالکیت عمومی همه آدمیان است و هر آدمی نسبت به هر جزء از زمین می‌تواند داعیه داشته باشد. ولی این داعیه مشروط بر همان آزادی دیگران است که آنان هم نسبت به هر جزء از زمین می‌توانند داعیه داشته باشند...

<sup>۱</sup> expression of personality



همچنین است زناشویی که یک فرد، دیگری را به خود تخصیص می‌دهد. ازدواج قراردادی است بین دو نفر که به موجب آن برای یکدیگر حقوق برابر قائل‌اند و در شرایط یکسان و مساوی هر کدام تمام شخص خود را در اختیار دیگری قرار می‌دهد... اگر من تمام شخصیت خود را به دیگری واگذار کنم و به جای آن شخصیت دیگری را به دست آورم دوباره شخصیت خود را به دست آورده‌ام و از این طریق به شخصیت خود دست یافته‌ام زیرا در حالی که خود را به مالکیت دیگری درآورده‌ام در مقابل او را به مالکیت خود درآورده‌ام. پس خود را از این طریق حفظ کرده‌ام. <۶۵>

این بده و بستان که در زندگی زناشویی رخ می‌دهد پایه زندگی مدنی هم هست. نیروی سیاسی حق هر فرد را در برابر افراد دیگر تحدید و تثبیت می‌کند. چرا پیروی از احکام اخلاقی برای ما لازم است؟ چون ما خود واضع آن احکام هستیم. ماییم که قانون برای خودمان وضع می‌کنیم. کانت در این مقوله دنباله اندیشه روسو درباره اراده عمومی را می‌گیرد. ما برای خود قانون می‌گذاریم و بنابراین ملزم به رعایت آن هستیم. البته قرارداد اجتماعی مطلقاً جنبه فرضی دارد. زندگی انسان‌ها به گونه‌ای است که گویا چنین قراردادی در میان آن‌ها هست.

قرارداد اجتماعی نه یک واقعه تاریخی بلکه یک اندیشه عقلانی است. این قراردادی است مقدس که مقتضی اطاعت مطلق از قوانین موجود است و هیچ‌گونه سرپیچی در برابر آن جایز نیست. کانت البته طالب حکومتی تمامت خواه نیست. حکومتی که او در نظر دارد جمهوری و مبتنی بر نظام نمایندگی است. اما او می‌گوید دو نوع شهروند داریم: شهروند فعال و تمام عیار و شهروند منفعل و غیرفعال. این یکی زنان و کودکان و کارگران روزمزد و مستخدمین خانه‌ها را شامل می‌شود که شهروندان بالقوه هستند ولی بالفعل برخوردار از حقوق سیاسی ندارند.

کانت هوادار تقسیم قوا و مخالف امتیازهای موروثی است. با کلیسای

رسمی موافقتی ندارد و آزادی بیان را در حدی که به خشونت در برابر حکومت نینجامد حق مردم می‌شمارد اما مردم را به مقاومت و شورش و کارشکنی مجاز نمی‌داند زیرا کارشکنی حکومت را از کارایی ساقط می‌کند و کارایی که از میان رفت حالت طبیعی بی‌قانونی پیش از قرارداد دوباره مسلط می‌گردد. در «مدخلی بر دانش حق»<sup>۶۶</sup> با اشاره به قول معروف که حول و قوت همه از خداوند است (لا حول و لا قوة الا بالله) می‌گوید این سخن بدان معنی است که مردم مکلف به اطاعت از قانون موجودند. اصل آن قانون هر چه هست مردم باید از آن اطاعت کنند. بنابراین قدرت عالی کشور در قبال اتباع خود تکلیفی ندارد بلکه تنها حقوقی دارد. اگر حاکمی قانون را زیر پا بگذارد و در وضع مالیات و سربازگیری و غیره رفتاری ناعادلانه در پیش گیرد اتباع او می‌توانند در مقام شکایت برآیند اما حق مقاومت فعالانه<sup>۱</sup> در برابر او را ندارند. در واقع کانت هم مانند هابز طبیعت انسانی را کج و ناراست و غیرقابل اعتماد می‌شناسد و درست از همین روست که عصیان در برابر دولت را جایز نمی‌داند. پس آن اصولی که کانت تبلیغ می‌کند صرفاً راهنمایی برای قانون‌گذار است و دولت وظیفه حفظ و حمایت قانون را برعهده دارد. آری نگاه او در قانون یک نگاه توصیفی نیست. او در قانون نه چنان که هست بلکه چنان که باید باشد می‌نگرد. اما راه مخالفت و سرپیچی در برابر قانون ناعادلانه را نیز می‌بندد. او می‌گوید:

وقتی که دولت هم خود را به ادای وظیفه خاص کشورداری و اجرای عدالت مقصور دارد و مداخله در سعادت و رفاه شهروندان را تنها در حدی که برای وصول به هدف مذکور ضرورت دارد محدود گرداند، شهروند هم بتواند آزادانه از دولت انتقاد کند ولی حق مقاومت در برابر دولت نداشته باشد، آنگاه ما خواهیم دید که اتحاد و یگانگی در میان آزادی از یک سو و اطاعت از قانون و وفاداری به دولت از سوی دیگر

<sup>۱</sup> active resistance

حاصل می‌شود و این آرمان سیاسی یک کشور است. < ۶۸ >

هر فرد انسانی خود هدف خویش است بدین معنی که ارزش او وابسته به هیچ امر مادی بیرونی نیست و نباید به عنوان وسیله برای هیچ هدف دیگری به کار گرفته شود. انسان‌ها، به مثابه هدف‌های اصیل، در جامعه مدنی با هم پیوند می‌خورند و رشته اتصال آن‌ها قانون عامی است که بر آن حکم مطلق و قطعی آزادی مبتنی است. وقتی قانون مرا مکلف به انجام امری می‌کند همان امر از تکلیف جدایی ناپذیر است. اگر عملی را غیر عادلانه می‌دانیم به آن معنی است که آن عمل با تکلیف ما منافات دارد. مفهوم تکلیف از یک جهت بیانگر انطباق عمل با قانون و از جهت دیگر بیانگر احترام به قانون است. عمل خوب که به ملاحظه منافع شخصی، یا به هر نیت دیگر جز انجام تکلیف، صورت گیرد عمل اخلاقی شمرده نمی‌شود. عمل اخلاقی آنجاست که کار صرفاً به نیت ایفای وظیفه و بدون توجه به نتایج و ثمرات آن انجام شود. ارزش‌های اخلاقی تابع نیت فاعل است، و نیت فاعل تابع حکمی است که او را به انجام فعلی وامی‌دارد. گاهی فاعل از یک حکم شرطی و فرضی تبعیت می‌کند. مثلاً می‌گویم فلان غذا را می‌خورم تا لذت ببرم. خوردن غذا مقدمه و شرط لازم برای حصول لذت یعنی یک هدف حسی و مادی است اما حکم اخلاقی چنین نیست. آن دستوری قطعی است که از طبیعت عقلانی انسان برمی‌خیزد.

عبور از اخلاق به قانون با برقراری ضمانت اجرایی صورت می‌گیرد. ضمانت اجرایی قانون برای احقاق حق و ترضیه خاطر مظلوم برقرار می‌شود. تنظیم روابط اجتماعی بدون برقراری ضمانت اجراهای قانونی میسر نیست. اما این ضمانت اجراها نقش حمایت از آزادی را دارند، زیرا جنحه و جنایت تخطی به آزادی غیر است. در واقع کاربرد هر عمل غیر قانونی مانعی برای آزادی غیر ایجاد می‌کند و از همین روست که مجازات‌های قانونی با عدالت سازگار درمی‌آید. آنجا که به حریم آزادی من تخطی می‌شود، من نیز حق پیدا

می‌کنم که آنچه را مغلّ آزادی من شده است از میان بردارم. اینجاست که استفاده از زور برای اعاده و برقراری مجدد عدالت عین عدالت تلقی می‌شود. حکم مطلق یعنی عمل برهنجاری که برای همگان به یکسان مطلوب باشد البته یکی بیش نیست اما در تحت لوای این حکم واحد تکلیف‌های مختلف وجود دارد: یک رشته تکالیف تام<sup>۱</sup> که کلاً و بی‌هیچ پرو برگرد باید اجرا شود، مانند وفای به عهد، احترام حقوق دیگران، خودداری از تجاوز به کرامت انسان‌های دیگر. در ایفای این تکالیف نمی‌توان کوتاه آمد، نمی‌توان چشم‌پوشی روا داشت. اما رشته‌ای دیگر از تکالیف هم داریم که آن‌ها را تکالیف ناتمام<sup>۲</sup> باید خواند زیرا که هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی کمال در انجام آن‌ها باشد، مانند تکلیف تهذیب نفس و یا تکلیف دستگیری و یاری نیازمندان. این‌ها تکالیفی هستند که انسان باید در راه انجام آن‌ها بکوشد ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند بگوید که عملاً از عهده آن‌ها برآمده است. نه کسی می‌تواند مدعی شود که این تکالیف‌ها را بالتمام انجام داده و نه کسی می‌تواند دیگری را به انجام آن‌ها اجبار کند. این‌ها تکالیفی هستند که هر مقدار از آن‌ها را انسان بتواند انجام دهد به همان نسبت مستحق قدردانی و سپاس‌گزاری از سوی دیگران خواهد بود. <۶۹>

تأکید بر جنبه اخلاقی برخورد کانت با مسئله آزادی ضروری به نظر می‌رسد. در واقع نظریه او در این باب مکمل تعالیم لاک است. از دیدگاه لاک مراعات حق و آزادی دیگران از یک مصلحت‌اندیشی سودجویانه برمی‌خیزد که اگر من پاس جان و مال دیگری را نداشته باشم دیگران هم جان و مال مرا پاس نخواهند داشت. انسان به عقل طبیعی این را درمی‌یابد و با دریافت آن از افسارگسیختگی فاصله می‌گیرد. کانت اما حکم اخلاقی را نه بر مصلحت‌اندیشی و منفعت‌طلبی بلکه بر تعقل محض مبتنی می‌داند که بر حسب آن هر کس غایتی فی‌نفسه به حساب می‌آید و در همین جاست

<sup>۱</sup> strict or perfect duties<sup>۲</sup> imperfect duties

که نگرش کانت در عقل با نگرش معاصران دیگر او فاصله پیدا می‌کند؛ چه عقلی که مثلاً لاک از آن سخن می‌گوید عقل مصلحت‌جوست که یار و دمساز و مشاور و راه‌گشای خرد در پیروی از مصالح خود است و حال آن‌که عقل از دیدگاه کانت حاکم مطلق و قاضی بی‌طرف و ناظر باریک‌بینی است که برخوردی یک‌سان با همهٔ امور دارد و انسان عاقل را به برخورد یک‌سان با هم‌نوعان خود وامی‌دارد. برخورد یک‌سان آدمی با هم‌نوعان خود نه به لحاظ مصلحت‌جویی است بلکه به لحاظ فرمان‌بری از حکم عقل است. این عقل متعالی در چنبر منافع فردی نمی‌ماند و لاجرم از فراز بند و بست‌ها و قراردادهای حکم می‌راند. پس می‌توان مطلب را این‌گونه خلاصه کرد که آزادی و عقل و اخلاق در نظر ایمانوئل کانت با هم پیوند خورده است. آدم آزاد نمی‌تواند غیر معقول باشد و نمی‌تواند غیر اخلاقی عمل کند. این عقلانیت زادهٔ کسب و تجربه نیست بلکه مقدم بر آن‌هاست.

### تحولات حقوق طبیعی

باز برمی‌گردیم به تحولات حقوق طبیعی که تا زمان لاک یک حقوق کاملاً محافظه‌کار مبتنی بر یک سلسله اوامر و نواهی بود که اطاعت و انقیاد را لازم می‌دانست و صرفاً بر جنبهٔ تکلیف تأکید می‌نهاد. انسان حیوانی بود مکلف، و غایت انسانی او آن بود که به تکلیف خود عمل کند و از عهدهٔ انجام آن برآید. اطاعت و فرمان‌برداری از مظاهر قدرت به حکم عقل و فطرت سلیم تجویز و توجیه می‌شد. مظاهر قدرت عبارت بودند از مرد که به عنوان شوهر و پدر ادارهٔ امور خانواده را بر عهده داشت و حکومت که عهده‌دار ادارهٔ شهر بود. اما کم‌کم این فکر در میان آمد که انسان، این حیوان مکلف، طبعاً حقوقی هم دارد و آن حقوق در جامعهٔ مدنی باید مورد حمایت قرار گیرد. لاک چنان‌که دیدیم تفسیری از قرارداد اجتماعی را در میان کشید که به موجب آن حکومت امین مردم تلقی می‌شد. برداشت لاک آن بود که حکومت اختیارات خود را به عنوان امانت‌دار از مردم گرفته است. بنابراین

هرگونه تجاوز و تعدی و تخلف از شرایط امانت‌داری به مردم حق می‌دهد که قرارداد را باطل بدانند و اختیاراتی را که داده‌اند پس بگیرند. اندیشهٔ جامعهٔ مدنی رویکرد بحث‌های حقوقی را که تا آن زمان در حیطهٔ اوامر و نواهی و تکالیف محصور بود عوض کرد. حالا دیگر بحث‌ها به زمینه‌های تازه‌ای مانند حقوق دموکراتیک افراد و لزوم محدود کردن اختیارات فرمانروایان انتقال یافته بود. اساساً نگرش انسان‌ها به جهان و طبیعت عوض شده بود. پیشرفت علوم و کشف سرزمین‌های تازه دامنهٔ معرفت بشری را گسترش داده و تصویری را که بشر از طبیعت داشت دگرگون کرده بود. تغییر دیدگاه‌ها در حقوق، هنر، ادبیات، فلسفه، دین و سیاست با تانی و تدریج منعکس می‌شد ولی پی‌گیر و مستمر ادامه می‌یافت. این دگرگونی‌ها که اشاره رفت با تحولی عمده در نظام اقتصادی همراه بود و هم از آن مایه می‌گرفت. حقوق دورهٔ فنودالیسم با مقتضیات سرمایه‌داری جدید وفق نمی‌داد. اینک بحث حقوق طبیعی در دانشگاه‌های آلمان، هلند و سویس بسیار رونق گرفته بود و طبیعی‌ترین حقوق همانا حق تمتع و برخورداری از آسایش و آرامش بود که در واقع اندیشهٔ متفکران آن دوران، به هر رنگ و در هر لباس که بود، از آن نقطه آغاز می‌شد و هم آخر سر بدان نقطه می‌انجامید.

اندیشه‌های لاک و هابز اگرچه به ظاهر به کلی متغایرنند اما در واقع هر دو آینهٔ نیازهای زمان‌اند و دغدغهٔ امنیت و آرامش و نشانه‌های فردگرایی و فایده‌گرایی در تحلیل‌های هر دو نمودار است.

### جنبش روشن‌اندیشی

جنبش روشن‌اندیشی<sup>۱</sup> که به دنبال نهضت اصلاح‌گری مذهبی<sup>۲</sup> پیدا شد در اواخر قرن هفدهم با تعالیم جان لاک جان گرفت و در سرتاسر قرن هجدهم

<sup>۱</sup> enlightenment

<sup>۲</sup> reformation

از پویایی و شوری فراگیر برخوردار بود. تکیهٔ این جنبش بر عقل و توانایی آن در کشف قانون‌های ثابت طبیعت (اعم از طبیعت انسانی و طبیعت به معنی جهان خارج از انسان) بود. متفکران پیش از این دوران نیز از عقل سخن می‌گفتند اما در نظر آنان عقل به منزلهٔ چراغی بود که موهبت یزدانی در نهاد انسانی به ودیعت نهاده و این توانایی را به انسان داده است که مستقلاً و فارغ از دستیاری حس و تجربه از طریق برهان عقلی به حقیقت دست یابد. اما آنچه در طی قرن‌های شانزدهم و هفدهم در جهان هیئت و فیزیک اتفاق افتاد و دستاوردهای مردانی چون گالیله (۱۵۶۲-۱۶۴۲ م) و نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) که در تحقیقات خود صرفاً تکیه بر مشاهده و تجربه داشتند ثابت کرد که عقل دست در دامن تجربه دارد و تجربه طریق استقرا و تصحیح مستمر یافته‌های آن است. بنابراین تردید و پرسشگری و جست و جوی دائم است که عقل را نیرو می‌بخشد و آن را از شور و تپش و زاینندگی مدام بهره‌مند می‌گرداند. جنبش روشن‌اندیشی قرن هجدهم میلادی همهٔ یافته‌ها و باورها و اصولی را که در اعصار گذشته قطعی و ثابت و مسلم پنداشته می‌شد به چالش خواند و برداشت گذشتگان را در کلیهٔ مسائل، از جمله مسئلهٔ حقوق طبیعی، از دیدگاه تازهٔ خود در معرض بازنگری و تحلیل قرارداد و با روش شناخت جدید خود همه چیز را زیر ذره‌بین آزمایش مستمر و بازبینی مدام گذاشت. در واقع باید گفت که پس از این جنبش دیگر در ساحت علم شناخت و معرفت به مفهومی که افلاطون و ارسطو در نظر داشتند و ابدیت و قطعیت مطلق از آن می‌خواستند مطرح نیست و بشر آن گستاخی را که در هیچ زمینه‌ای از علم مدعی دست‌یابی به حقیقت تمام باشد از دست داده است.

نظریه‌های تازهٔ علمی که اکنون مطرح می‌شود سطوت و صلابت اعتقادات قدیم را ندارد. هر نظریه در حدودی که با معلومات موجود زمان وفق می‌دهد مورد قبول و پذیرش قرار می‌گیرد اما قبول و پذیرش نه بدین معنی است که آن نظریه قطعیت ابدی دارد و ابطال پذیر نیست بلکه مقصود این است که ابطال نظریه فعلاً میسر نیست. پس قطعیت آن تا هنگامی است که ابطال آن

میسر گردد و مادام که ناسازگاری آن با مشاهدات و دریافت‌های بعدی ثابت نشده است بر اعتبار خود باقی می‌ماند.

### بارور شدن بذر اندیشه

انقلاب امریکا سخت تحت تأثیر آموزه‌های لاک بود. قانون اساسی امریکا در واقع یک سند مبتنی بر قانون طبیعی است که به نیت تضمین حقوق طبیعی شهروندان تنظیم یافته است. بخش عظیمی از میراث حقوق طبیعی از طریق قانون اساسی امریکا به جهان تازه‌ای که در حال تولد بود انتقال یافت و از آن پس کشورهای دیگر نیز که در صدد نوشتن قانون اساسی برآمدند از این رسم پیروی نمودند و فصلی را به بیان حقوق فردی اختصاص دادند. درج این حقوق در قانون اساسی که طبعاً بر قوانین عادی تقدم دارد موقعیت ممتاز و اهمیت خاص آن را نمودار می‌ساخت. اندک اندک حقوق فردی که تا آن زمان تکیه‌گاهی جز قانون فطرت و طبیعت نداشت در قلمرو قوانین موضوعه پذیرفته شد و از ضمانت اجرایی مخصوص آن قوانین برخوردار گردید و بدین‌گونه طرح و رسیدگی به موارد نقض حقوق فردی و تخلف از آن‌ها در دادگاه‌ها امکان پذیر شد.

اما تعالیم روسو و برداشت او از قانون طبیعت در جهتی دیگر به ثمر نشست. «ارادهٔ عمومی» مورد نظر روسو مبتنی بر اکثریت عددی و آماري نیست. این اراده را نمی‌توان حاصل جمع سادهٔ اراده‌های افراد دانست. ارادهٔ عمومی روسو اراده‌ای توده‌ای و انبوهی<sup>۱</sup> مبتنی بر قانون طبیعی است که منبع یگانهٔ اقتدارات حکومت به شمار می‌آید و حکومت از حاکمان جداست. این اقتدارات را از حکومت نمی‌توان سلب کرد اما حاکمان را که در این جریان سمت نمایندگی دارند می‌توان برکنار ساخت. حکومت عین حاکم نیست. حکومت پایدار است و حاکم ناپایدار. همان ارادهٔ عمومی که

<sup>۱</sup> communal



منبع قدرت حکومت است می تواند هر حاکمی را معزول کند. موضع گیری انقلابیون فرانسه بر ضد رژیم سابق<sup>۱</sup> بر همین مبنا بود. اهمیت تفکیک بالا از آن جاست که برداشت روسو از اراده عمومی، چنان که در گذشته اشاره کرده ایم، می تواند دستاویزی برای عوام فریبان و جاه طلبان گردد که معمولاً مقاصد خود را در نقاب اراده عمومی و خواست ملت دنبال می کنند و نیز این برداشت می تواند در یک جامعه به ظاهر دموکرات به استبداد اکثریت منتهی گردد.

### دولت خداگونه هگلی

همین برداشت بود که بعدها با اندیشه های هگل در آمیخت و دولت را به جای خدا نشانند و سخنانی که از سر شوق و ایمان به دموکراسی و آزادی گفته شده بود به ابزار دست حکومت های تمامت خواه مبدل شد. هگل با روسو در دو چیز تفاهم و موافقت دارد: اول آن که دولت موجب محدودیت آزادی نمی شود بلکه آن را توسعه می بخشد و شکوفا می کند. دوم آن که دولت مظهر اراده عمومی است و اراده عمومی، اگر درست نگریسته شود، همان اراده واقعی شهروندان است. بنابراین از دیدگاه هگل دولت نمایانگر کل خواست های مشروع جامعه درباره آزادی فردی است و «فرد» حق ندارد در برابر دولت به ستیزه برخیزد؛ چنان که یک عضو خانواده نمی تواند با خانواده ستیزه کند؛ چه خانواده واقعیت بیش تری دارد تا فردی که عضو خانواده است. حاصل این تفکر تأکید روی واقعیت دولت و حقوقی مطلقه آن است. دولت، دیگر به صورت یک سازمان ابزاری که بر اساس توافق افراد، برای حفظ حقوق آنها، و تأمین مقاصد آنها، تأسیس شده باشد تصور نمی شود. دولت هگل موجودی واقعی و ضروری است که تابع خوش آیند یا ناخوش آیند اتباع خود نیست.

<sup>۱</sup> ancien régime

چون گوییم که کشور (دولت) پدیده‌ای معقول است مقصود این است که کشور حاصل نیروهای احتمالی طبیعت یا هوس انسان نیست بلکه فراوردهٔ تکامل مطلقاً ضرور عقلی کل و تجسمی از مطلق است. کشور وسیله‌ای برای تأمین بهروزی فرد نیست و اصولاً وسیلهٔ چیزی نیست بلکه خود غایتی است و چون غایتی برتر از فرد است از فرد باید چشم داشت که خود را در راه غایات برتر کشور فدا کند. <v>

هگل می‌کوشد تا اندیشهٔ استقلال فردی را با قدرت برتر جامعه و دولت پیوند دهد و یا به عبارت بهتر ثنویت فرد و دولت را از میان بردارد. فرد مورد نظر هگل باید همان را بخواهد که دولت آن را می‌خواهد، وگرنه خواست او خواستی عقلانی نخواهد بود. به پنداشت هگل دولت است که همواره آزادی فرد را در حمایت خود دارد. چنین می‌نماید که هگل برای رفع تعارض میان فرد و دولت راه حلی ارائه نداده و تنها کوشیده است که آن تعارض را در مه غلیظی از تعبیرات و تفکرات خاص خود از دیده‌ها پنهان دارد.

### از حقوق طبیعی تا حقوق بشر

پیش از این گفتیم که بحث حقوق طبیعی بشر که تا اواخر قرن هجدهم جنبهٔ فلسفی و نظری داشت اندک اندک تضمین عملی پیدا کرد و در قلمرو مباحث قانون دانان وارد شد. پیش‌تر پارلمان انگلیس به سال ۱۶۸۹م قانونی به نام لایحهٔ حقوق<sup>۱</sup> تصویب کرده بود. این لایحه رعایت یک رشته از اصول مدنی و سیاسی را در کشور انگلیس واجب دانست، از جمله آن که مقام سلطنت نمی‌تواند قوانین مصوب پارلمان را به حال تعلیق درآورد و نیز تأسیس دادگاه‌های اختصاصی و وضع مالیات و نگاه‌داری نیروی نظامی

<sup>۱</sup> Bill of Rights

در زمان صلح موکول به تصویب خاص پارلمان است. آزادی نمایندگان پارلمان در بیان عقاید خود نیز مورد تأکید قرار گرفت. تقریباً یک صد سال پس از لایحه حقوق مورخ ۱۶۸۹م انگلستان، اعلامیه استقلال امریکا مورخ ۴ ژوئیه ۱۷۷۶م به تصویب رسید. در مقدمه این اعلامیه صریحاً از برابری افراد بشر و حقوقی مانند «حق حیات»، «حق آزادی» و «حق خوشبخت زیستن که خداوند به انسان عطا فرموده است» سخن رفته و این حقوق «مسلم» و «سلب نشدنی» تلقی گردیده و نیز تأکید شده است بر این که حکومت از طرف مردم عمل می‌کند و هر اختیاری که دارد مستند به رضایت مردم است و مردم می‌توانند حکومتی را که از این اصول منحرف شود برکنار کنند و حکومت دیگری را به جای آن بیاورند. همین اصول یک بار دیگر تحت عنوان اصلاحیه‌های ده‌گانه قانون اساسی ایالات متحده امریکا در سال ۱۷۹۱م مورد تأکید قرار گرفت.

تقریباً هم‌زمان با این تحولات که در امریکا جریان داشت انقلاب کبیر فرانسه در اروپا به وقوع پیوست. در این کشور نیز قانون اساسی تدوین گردید و اصولی زیر عنوان «اعلامیه حقوق بشر و شهروند»<sup>۲</sup> در دیباچه آن درج شد که در اول آن آمده بود: «ابنای بشر همه بدون هیچ تمایز نژادی، مذهبی و اعتقادی از حقوقی سلب نشدنی و مقدس برخوردارند.» این عبارت به وضوح همان نظریه حقوق طبیعی را منعکس می‌سازد. اعلامیه حقوق بشر فرانسه همچنین بر حق حاکمیت مردم، برابری آنان در برابر قانون، حقوق جدایی‌ناپذیر فرد نسبت به «آزادی» و «مالکیت» و «امنیت» تأکید می‌نهاد.

از آن پس در قوانین اساسی کشورهای مختلف بخشی به اعلام این حقوق تخصیص داده شد. محتوای همه این اعلامیه‌ها با اندیشه‌های فلسفی - سیاسی قرن هجدهم هماهنگ بود و ریشه در مفاهیم و تعبیرات

<sup>۱</sup> Declaration of Independence

<sup>۲</sup> Declaration des droits de l'homme et de citoyen

مربوط به حقوق طبیعی اعصار گذشته داشت. فکر استقرار جامعه مدنی بر اساس قرارداد که لاک در کتاب حکومت مدنی خود پیش کشیده و به تبیین و توضیح آن پرداخته بود در اندیشمندان دیگری که پس از او آمدند تأثیری عمیق گذاشت و به ویژه حقوق دان معروف انگلیسی بلاکستون در اواسط قرن هجدهم به تشریح و تفصیل آن همت گماشت. از نظر او حقوق طبیعی مجموعه حقوقی است که بشر به عنوان موجودی آزاد و خردورز و قادر برگزینش داراست. او می گوید: «این حقوق که قانونی الهی و همزاد با آدمی است بر کلیه احکام دیگر تقدم دارد، قانونی است که اطاعت آن برای همه جهانیان در همه زمان ها و در همه مکان ها واجب است. و هیچ قانون بشری که خلاف آن باشد اعتباری نمی تواند داشت.» < ۷۱ >

#### تام پین (۱۷۳۷-۱۸۰۹م) و رساله حقوق بشر او

تامس پین از نام دارترین منادیان و سرسخت ترین مبارزان راه آزادی بود. این مرد انگلیسی که سی و هفت سال اول عمر را به کارمندی دولت و دکان داری گذرانیده و در هیچ یک موفق نشده بود در سال ۱۷۷۴ م به امریکا مهاجرت کرد و در صف انقلابیون که برای استقلال امریکا با استعمار بریتانیا می جنگیدند وارد شد و نخستین رساله خود را به نام عقل سلیم<sup>۴</sup> در ژانویه ۱۷۷۶ م به چاپ رساند. از این رساله در آن روزگار نزدیک به یکصد و پنجاه هزار نسخه به فروش رسید و چنین موفقیتی از یک نویسنده تازه کار، و نه چندان اهل علم و کتاب، مسلماً مرهون شور ایمان و صداقت و سادگی بیان او بود.

تام پین در سال ۱۷۸۷ م به انگلستان بازگشت و با انقلابیون فرانسه آشنایی پیدا کرد و پس از یکی دو سفر کوتاه به آن کشور دل در گرو انقلاب نهاد و در اواخر سال ۱۷۸۹ م به پاریس رفت و خود را وقف شرکت فعال در آن مبارزه

<sup>۴</sup> Common Sense

عظیم کرد. در آن زمان ادموند برک فیلسوف سیاسی انگلستان که با انقلاب فرانسه مخالف بود رساله‌ای نوشت زیر عنوان تأملاتی در باب انقلاب در فرانسه<sup>۱</sup> که بسیاری از هواداران انقلاب را به پاسخ‌گویی برانگیخت و از آن جمله تام پین بود که سابقه‌آشنایی با برک هم داشت. تام پین رساله‌ای زیر عنوان حقوق بشر نوشت که بخش اول آن در سال ۱۷۹۱ م و بخش دوم در سال ۱۷۹۲ م انتشار یافت و بیش از یکصد هزار نسخه از آن به فروش رسید.

پین در رساله خود بحث را از مبدأ آفرینش شروع می‌کند: روزی که خداوند انسان را آفرید او را، زن و مرد، در صورت خود نقش بست و جز همین تفاوت زنانگی و مردانگی امتیاز دیگری در میان آنان قرار نداد. پس اندیشه برابری انسان‌ها چیزی نیست که دستاورد زمان ما باشد بلکه کهن‌ترین چیزی است که در بایگانی حیات بشری وجود دارد. <۷۱>

آنگاه تام پین به نظریه حقوق طبیعی می‌پردازد و آن را حقوقی می‌داند که به موجودیت انسان تعلق می‌گیرد، و از آن میان حقوق معنوی یا حقوق مربوط به اندیشه و انواع حقوقی را که فرد برای تأمین رفاه و خوشبختی خود به آن نیاز دارد نام می‌برد. برخورداری از این حقوق همواره مشروط است به آن که زیانی به دیگران نرساند یا در حقوق طبیعی اخلاص نکند. <۷۲>

به نظر تام پین حقوق مدنی عبارت است از حقوقی که انسان به عنوان عضوی در جامعه داراست. هر حق مدنی بر پایه یک حق طبیعی قرار دارد و آن حق طبیعی مقدم بر حق مدنی است. اما تمتع از حقوق طبیعی، از جمله حق امنیت و مصونیت، در همه موارد برای فرد میسر نمی‌شود. بنابراین باید میان آن دسته از حقوق طبیعی که انسان آن‌ها را پس از ورود به جامعه همچنان حفظ می‌کند و آن دسته دیگر که به عنوان سرمایه مشترک در اختیار جامعه قرار می‌دهد فرق بنهیم. دسته اول از حقوقی که هیچ‌گاه از انسان جدا نمی‌شود حقوقی است که فرد برای برخورداری از آن‌ها محتاج

<sup>۱</sup> *Reflections on the Revolution in France*

<sup>۲</sup> *Rights of Man*

جامعه نیست، مانند حقِ اندیشیدن و حقِ معتقد شدن به دین و مذهب. اما دسته دوم از حقوق طبیعی حقوقی است که انسان به تنهایی نمی‌تواند از آن‌ها بهره‌مند گردد و لذا فرد آن حقوق خود را به انبار مشترک اجتماع می‌سپارد و دست در دست دیگران می‌نهد. پس نیروی مدنی از مجموع آن دسته از حقوق طبیعی پدید می‌آید که فرد در تنهایی قدرت استیفای آن‌ها را ندارد. این حقوق فردی در یک جا گرد می‌آید و نیرویی فراهم می‌آورد تا بتواند نیاز همگان را برآورد و فرد که خود جزئی از جامعه است آنجا که از نیروی جمعی استفاده می‌کند در واقع از نیروی خود بهره‌مند می‌شود. پس آنچه فرد از سرمایه جامعه برمی‌گیرد حق خود اوست. اما استفاده از نیروی جمعی برای استیفای آن بخش از حقوق که در اختیار جامعه گذاشته شده است نباید به صورتی انجام شود که به زیان دسته اول حقوق که فرد آن‌ها را با خود نگاه داشته و به انبار مشترک جامعه نسپرد است تمام شود. حقوقی که فرد آن‌ها را با خود حفظ کرده و در اختیار جامعه نگذاشته است نباید هیچ‌گاه در خطر بیفتد.

تام پین در این رساله به تسامح دینی و آزادی معتقدات نیز می‌پردازد و می‌گوید هرگاه دآوری را به خود مردم واگذاریم و بخواهیم که هر کس درباره دین خود نظر بدهد نتیجه آن می‌شود که هیچ دینی باطل نیست؛ چه هر کس از دیدگاه خود دینی را که دارد بر حق می‌داند و بدین گونه دین هر کس برای او حق است. اما اگر بخواهیم هر کس درباره دین دیگران قضاوت کند آنگاه خواهیم دید که هیچ کس دین دیگری را قبول ندارد و هیچ دینی بر حق نمی‌ماند. پس باید بگوییم که یا همه ادیان بر حق‌اند و یا همه آن‌ها را باطل بدانیم.

حال اگر ارباب ادیان را کنار بگذاریم و فارغ از نام‌ها و فرقه‌گرایی‌ها به خود دین بنگریم آنگاه می‌بینیم که دین عبارت است از توجه آدمی به یک امر قدسی که همه پرستش‌ها به سوی اوست. هر آدمی زادی میوه دل خویش را به آفریدگار خود هدیه می‌کند. ممکن است این میوه‌ها نیز مانند میوه‌های

خاکی با هم متفاوت باشند اما نیاز مخلصانه هر کس مورد قبول درگاه آفریدگار قرار می‌گیرد. <۷۲> پین می‌گوید همه ادیان در اصل با ملایمت و عطف و التزام به اصول اخلاقی شروع می‌کنند. هیچ دین تازه‌ای نمی‌تواند با دعوت به فساد و خشونت و شکنجه و خلاف اخلاق پا بگیرد. پیشوایان دینی کار خود را از راه اقناع و تشویق و تبلیغ پیش می‌برند. پس این پرسش را مطرح می‌کند که چرا و چگونه آن ملایمت نخستین کنار گذاشته می‌شود، آیین شفقت و دل‌نوازی و نرم‌خویی منسوخ می‌گردد، و پیروان ادیان به تلخ‌رویی و درشت‌گویی می‌افتند؟

تام پین در اینجا به ادموند برک که در کتاب خود از اتحاد دین و دولت هواداری می‌نماید سخت می‌تازد و می‌گوید این هماغوشی دین و دولت که برک توصیه می‌کند کار را به اینجا رسانیده است. از این وصلت نامیمون جانوری قاطرگونه زاده شده است که خود عقیم است و قادر به باروری نیست و فقط ویرانگری بلد است. این دین رسمیت یافته یا کلیسای رسمی از همان آغاز ولادت با مادری که او را به دنیا آورده است بیگانگی کرده و در هر فرصت از لگد پرانی و آسیب‌زدن به او مضایقه نداشته است.

پین می‌گوید دستگاه تفتیش عقاید اسپانیا ربطی به اصل دین ندارد بلکه کار آن حیوان قاطر طبع است که از هماغوشی دین و دولت پدید آمد. سوزانیدن آدم‌ها در اسمیتفیلد <۷۵> حاصل این ازدواج نامتجانس بود و نشوونمای همین جانور ناباب بود که آتش کینه و بی‌دینی را در انگلستان برافروخت و به دربه‌دری کویکرها و ناراضیان <۷۶> انجامید و آن‌ها را به امریکا تبعید کرد.

شکنجه در اصل هیچ دینی نیست اما آن علامت مشخصه هر دین دولتی و هر دولت دینی است. سایه دولت را دور کنید آنگاه خواهید دید که همه ادیان ملایمت و عطف و نخستین خود را باز می‌یابند. اتحاد دولت و کلیسا بود که اسپانیا را به فقر و فلاکت کشانید و الغای فرمان نانت بود که باعث شد ابریشم‌باف‌های فرانسه یار و دیار خود را رها کردند و به انگلستان

کوچیدند و اینک همان اتحاد کلیسا و دولت است که صنعت نخ‌ریسی انگلستان را از آن کشور بیرون می‌راند و به فرانسه و امریکا تبعید می‌کند. <۷۷> این‌ها تمام اندیشه‌های نوی بود که پین به زبانی ساده بیان می‌کرد و بدیع‌ترین آن‌ها حقوقی بود که پین برای انسان‌ها، نه از باب احسان و ترحم بلکه از باب عضویت در جامعه مدنی، قائل شده بود و همین نگرش است که بسط و شکوفایی آن تا زمان ما ادامه یافته است.



[www.KetabFarsi.com](http://www.KetabFarsi.com)

## فصل پنجم

۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰ ۰ ۰۰۰۰۰۰۰۰

# عالمی نو و آدمی نو

www.KetabFarsi.com

[www.KetabFarsi.com](http://www.KetabFarsi.com)

عالمی دیگر باید ساخت و ز نو آدمی

حافظ —

### چشم اندازهای تازه

قرن هجدهم آدمی نو در عالمی نو کشف کرده بود. آدم آرمانی عالم کهن قانع و افتاده و صبور و متحمل و فروتن و «به کم و بیش از این جهان خرسند» بود. اما آدم عالم نوفزون جوی بود و برتری طلب و ناشکیبا و پرجوش و پرتلاش و بی آرام. روشن فکر عالم کهن چون حافظ «فراغتی و کتابی و گوشه چمنی» می جست. اما روشن فکر عالم نو چه می خواست؟ زبان حال او این گفته و لتر بود: «انسان برای کارکردن آفریده شده است. او چون شعله آتش است که تمایل دارد هر لحظه بالاتر بکشد و فروزان تر گردد. آن سنگ است که تمایل به فروافتادن دارد. کارنکردن برای انسان در حکم نبودن است.» لاک هم می گفت: تصرف و در دست گرفتن چیزی به خودی خود موجب تملک نمی شود. بلکه مشروعیت تملک ناشی از کاری است که آدمی انجام می دهد. آدمی زمین را شخم می زند و می کارد و از آن بهره برمی دارد. اراده الهی برای حفظ موجودیت آدمی زاد در قانون کار متجلی گشته و آدمی با کارکردن اطاعت خود را از اراده خداوندی اظهار می دارد.

افق های نوینی در برابر چشم انسان گشوده شده بود، و عالم نو نیازمند

زبانی نو بود. معانی تازه واژگانی تازه می‌طلبید. تعبیرهایی مانند «قرارداد اجتماعی»، «کاپیتالیست»، «طبقه متوسط»، «ملت»<sup>۱</sup>، «خوش بینی»<sup>۲</sup> در زبان اهل قلم راه یافته بود که پیش‌تر یا اصلاً سابقه نداشت یا در مفهومی دیگر به کار می‌رفت. مثلاً واژه «مردم»<sup>۳</sup> در فرانسه که به عوام الناس اطلاق می‌شد و یک بار معنایی تحقیرآمیز داشت آن بار را فرو گذاشت و معنای امروزین خود را پیدا کرد. در قرن هجدهم بود که اروپا با حرفه نو ظهوری به نام «نویسندگی»<sup>۴</sup> آشنایی یافت. «۱» روزنامه‌های یومیه در نیمه اول این قرن در انگلستان و اروپا و آمریکا پیدا شدند. وقتی سمیوئل جانسن اولین چاپ لغت نامه انگلیسی خود را در سال ۱۷۵۵ م منتشر می‌کرد از قبول واژه «تمدن»<sup>۲</sup> که تازه در میان اهل قلم رایج شده بود خودداری نمود و آن کلمه مُخَدَث را در کتاب خود راه نداد. «۲»

پایان قرن هجدهم مقارن است با آغاز فتوحات عظیمی که در اقالیم علم و فن نصیب انسان گردید و مایه مزید اعتماد او بر خویشتن شد. بشری که اینک کلید پیروزی بر آفاق طبیعت را در دست دارد دیگر آن موجود مقهور و مرعوب دیروزی نیست که خود را محتاج سرپرست بداند و حکومت را به مثابه شبان برای گله تلقی کند. نگرش تازه انسان را به عنوان موجودی صاحب حق می‌بیند. این موجود می‌خواهد از حق خود استفاده کند و دلیلی نمی‌بیند که در این باره کوتاه بیاید. انتظار و توقع انسان از زندگی، و از این رو علاقه و دل‌بستگی او به شادابی زندگی، بسیار بیش‌تر شده بود و همین بود که میان دین و تجدد در جریان تازه فاصله انداخت؛ زیرا چنان که گفته‌ایم مسیحیت در اصل با برخورداری آدمی از رفاه و نعمت و شادکامی این جهانی روی خوش نشان نمی‌داد و لاجرم کسانی چون ولتر که شروع کردند به سخن گفتن از حق و آزادی انسان‌ها لحنی مخالف مذهب داشتند و حال آن که مسیحیت با بسیاری از آرمان‌های انقلابیون دمسازی داشت، مثلاً در

<sup>۱</sup> nation<sup>۲</sup> optimismc<sup>۳</sup> people<sup>۴</sup> civilisation

امتیازاتِ اشراف و صاحبان زر و زور به چشم تحقیر می‌نگریست و با فقرا و مستضعفان همدردی می‌نمود.

پایان قرن هجدهم میلادی مقارن است با روی کار آمدن سلسله قاجار در ایران: آقا محمد خان قاجار در سال ۱۷۹۴ م لطفعلی خان زند آخرین بازمانده زندیان و در سال ۱۷۹۶ م شاهرخ آخرین بازمانده افشاریان را از میان برداشت. مجموع جمعیت ایالات متحده آمریکا در پایان قرن هجدهم در حدود سه میلیون نفر بود.

در قرن هجدهم میلادی یک رشته از مهم‌ترین حقوق و آزادی‌های سیاسی و فردی در قوانین اساسی آمریکا و فرانسه وارد شد. قانون اساسی طبعاً بر قوانین عادی حکومت دارد و جای دادن این معانی در قانون اساسی به این منظور بود که قانون‌گذاران مجالس عادی در قوانینی که وضع می‌کنند خود را مقید و محدود به مراعات آن‌ها بدانند. از مهم‌ترین حقوق و امتیازات بشری که بدین سان جزو اصول و ارزش‌های اساسی جامعه مدنی درآمد و بحث و توجه نسبت به آن در طول مدت دو قرن اخیر تحولات عظیمی را در دنیا ایجاد کرد از دو اصل برابری و آزادی انسان‌ها یاد می‌کنیم:

### برابری انسان‌ها

در کتاب‌های قدیم از نظم و نثر و افسانه و تاریخ هرگاه که حدیث چشم‌زخمی بر محتشمان و خواجگان است سخن نویسنده لحن شیون و مرثیه به خود می‌گیرد و هرگاه که پای قتل عام‌ها و کشتارها و شکنجه‌ها که بر توده مردم وارد شده است در میان می‌آید حکایت نوعاً رنگ بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی دارد. استثناً در این باره نادر و نادر در حکم معدوم است. سعدی از قتل عام مغول در بغداد اگرچند بر زوال مُلکِ امیرالمؤمنین مستعصم مویه می‌کند اما سوز دل از آن همه کشتار و بی‌خانمانی و ویرانی را بر زبان نمی‌آورد. این بی‌اعتنایی به خیل عظیم گمنامان توده‌ها در همه جای دنیا محسوس بود و هنوز خیلی زود است که آثار آن به کلی از میان برود. هنوز در زمان ما،

در گزارش‌های روزانه رسانه‌های خبری از رویدادهای گوشه و کنار دنیا، نمونه‌های خوبی از این برخورد دوگانه می‌توان یافت. متفکران دنیای قدیم آنجا هم که از برابری انسان‌ها سخن می‌گفتند از برابری آن‌ها در چارچوب نوع و طبقه و گروه‌بندی‌های شناخته شده حرف می‌زدند. برابری‌های مورد بحث معمولاً به افرادی در درون طبقه خاص نظر داشت و نگرش به فراتر از مرزبندی‌های اجتماعی به آسانی قابل درک نبود. تعالیمی چون حدیث پیامبر اسلام که فرمود: النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَاسْنَانِ الْمَشْطِ (مردمان با هم برابرند چون دندانه‌های شانه) در دنیای کهن تفسیر و تعبیری درخور پیدا نکرد و تحلیلی که شایسته ژرفای آن سخن باشد در پی نیاورد. حتی تاسی چهل سال پیش امریکایی‌های سفیدپوست برابری با سیاهان را بر نمی‌تافتند و حکومت آپارتاید با همه زشتی‌ها و خشونت‌ها تا دیروز رسماً در افریقای جنوبی برقرار بود. آدمی که در برابر آدمی دیگر هم‌رنگ خود فوق‌العاده مهذب و فرهیخته و مهربان بود در مقابل سیاهی که خود را با او برابر نمی‌دانست شکیبایی نمی‌توانست و عواطف انسانی را از دست می‌داد.

### برابری در حقوق

اندیشه برابری از آنگاه به طور جدی مطرح گشت که انسان‌ها صاحب حق شناخته شدند. اگر صاحب حق بودن برخاسته از ذات انسان و لازم و ملزوم انسانیت اوست پس نابرابری‌های فیزیکی از قبیل رنگ و قد و اختلافات مبتنی بر نژاد و زبان و محیط زندگی و سنن و آداب و غیره نمی‌تواند در حقوق انسانی وی مؤثر افتد.

مسئله این نیست که همه افراد برابر و یک‌سان خلق شده باشند؛ مسئله پذیرش یک‌سان نبودن افراد و لزوم احترام به این یک‌سان نبودن‌هاست. مسئله این است که افراد از جهت تفاوت‌هایی که کار طبیعت است در معرض تحقیر و تبعیض قرار نگیرند و از جهت تفاوت‌هایی که کار طبیعت نیست و حاصل برداشت‌ها و تلقی‌های خود آن‌هاست کمترین آسیب را متحمل شوند.