

## منطق آزادی و برابری با توجه به اسناد حقوق بشری<sup>۱</sup>

**چکیده:** مقاله حاضر در پی تبیین و توصیف دو واژه کلیدی در فهم حقوق بشر معاصر است. برای این منظور ضمن ارزیابی مفهومی هر کدام، به بررسی مبانی نظری هماهنگ با توجه حقوق بشر پرداخته و در نهایت، مصداقی از هر کدام را به تحلیل گرفته است. نوشته حاضر در پی بیان چارچوب نظری متفاوت از آن چیزی است که در فلسفه سیاسی معاصر می‌پردازد. در این زمینه بین دو دسته از نظریات که نگاه ارزشگرا و ابزاری به این دو مفهوم دارند، تفکیک گردیده و نگارنده مُصر است که دیدگاه حقوق بشر در خصوص این دو مفهوم، ارزیابی ارزشگرا می‌باشد. در نهایت، دو مصداق بارز آزادی بیان و برابری جنسیتی را بسان مثال به بررسی گرفته است.

**واژگان کلیدی:** حقوق بشر، آزادی، برابری، تبعیض، حق طبیعی و فایده‌گرایی.

### درآمد بحث:

تا کنم جان از سر رغبت فدای نام دوست

مرحبا ای بیک مشتاقان بده پیغام دوست

طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست

واله و شیدا است دایم همچو بلبل در قفس

حقوق بشر معاصر با مفاهیم کلیدی حق، تعهد، عدالت، آزادی و برابری گره مستحکم و انکار ناپذیر خورده است و در واقع، به یک معنا، مقوم پایدار توجه حقوق بشر همین تأکیدی است که بر این مفاهیم شده است. به عبارت دیگر، اگر این مفاهیم کلیدی از کالبد اسناد حقوق بشری دور ریخته شود، دیگر شالوده‌ای قابل اعتنا در آن باقی نمانده و به متون بی‌مایه و بی‌محتوا مبدل می‌گردد. حتی اصل هنجاری و بنیادین کرامت انسانی، با این مفاهیم معنا دار می‌شود و آنگاه که کرامت انسانی از چنین جلوه‌هایی خالی گردد، فقط اصل ادبی بی‌روح باقی خواهد ماند که دیگر توان بر انگیختن حس اخلاقی و تپش قلب را در خود جای نخواهد داد. همین واژگان چندگانه بوده است که در واقع تمامی تفکرات بشری را بر انگیخته و مشوقی بوده که قلم‌های بی‌رنگ را به رنگ ریختن و ترسیم حس اخلاقی واداشته است.

علی‌الاصول، کرامت انسانی که ستون فقرات و اصل اساسی در توجه حقوق بشر دانسته می‌شود، در سطح پایین‌تر به همین مفاهیم کاسته شده و صورت اخلاقی و حقوقی به خود گرفته است. از آن طرف باید متذکر شد و چنان که بعداً نیز خواهد آمد، دلیل اصلی تأکید بر آزادی، برابری و سایر مفاهیمی هم سنگ و هم‌بایه آن‌ها، همان کرامت انسانی است. یعنی به دلیل کرامت بشری است که انسان امروز بر آزادی، برابری، عدالت و ... تکیه زده و از توسعه و گسترش آن حمایت و حراست می‌نماید.

از نظر تاریخ اندیشه، آزادی و برابری دو مفهومی بوده است که هر مکتب و ایدئولوژی دینی، سیاسی و اخلاقی را به تأمل واداشته و هر کدام به فراخور ارزش‌های بنیادی خویش، نظریه‌ای ابراز داشته‌اند. در ادبیات کلاسیک، نظریه حق طبیعی سنگرگاه گریز در برابر استبداد، ستم و خودسری شاهان و امپراطوران بود<sup>۲</sup> و در عصر جدید دو ایدئولوژی سوسیالیسم و لیبرالیسم با تأکید بر تقدم میان برابری و آزادی سیر کردند و آنارشیزم و فاشیزم هم دو جلوه افراط و تفریط در باب آزادی بوده‌اند. محافظه کاران و سنت‌گراها نیز برای در

<sup>۱</sup> محمد شریف طیبی، ماستر حقوق جزا و جرم‌شناسی، استاد دانشگاه و کارمند کمیسیون مستقل حقوق بشر.

<sup>۲</sup> بنگرید به: ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ج ۷۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸، صص ۱۷-۱۸.

امان ماندن از گزند این دو مفهوم، به عمل به دستور عقل برتر یا سنت عقلایی پناه برده و برای محو نشدن، بر ناشایستگی نوعی انسان در برخورداری از آزادی یا کج و نارسا بودن مفهوم برابری پناهنده شده‌اند. از همین جهت، سخنی گزاف نخواهد بود، اگر ادعا شود که ادبیات سیاسی، حقوقی و اخلاقی بشر، در نهایت به نحوه سازماندهی آزادی و برابری ختم می‌شود و یا دست کم، ارزش یکی از این دو مفهوم، معیار ارزشیابی آنها قرار می‌گیرد.

حقوق بشر که با تکیه بر کرامت بشری به تبیین و توصیف این مفاهیم پرداخته، به نظر می‌رسد که بیش از سایر مکاتب، توان برقراری تعادل میان آزادی و برابری را داراست. چه آن‌گونه که خواهد آمد، برخی از مکاتب با مبانی خاص شان، برابری و آزادی را به منزله ابزار فرو کاسته‌اند. در حالی که در مقابل، عده‌ای دیگر هرچند بر ارزش بودن یکی تأکید کرده‌اند، از بیان جایگاه دیگری عاجز می‌باشند. بر عکس، با مرور اسناد حقوق بشری، این مهم واضح می‌شود که آزادی و برابری بسان دو جلوه‌ای از کرامت انسانی، فی‌ذاته دارای ارزش بوده و انکار هر کدام به مثابه انکار کرامت انسانی است. البته این مسأله را از نظر دور نداشته که در مقام تعارض میان آن دو، بدون کاستن از ارزش یکی به نفع دیگری، جایگاه هر کدام را مورد شناسایی قرار دهد.

واقعیت این است که همان‌گونه که حقوق بشر خود فشرده احساس ناب اخلاقی و جهان شمول انسانی در طول تاریخ می‌باشد، تأویل و توجیه آن بر پایه مکتب خاص و فرو کاستن به مکتب اخلاقی و حقوقی ویژه ممکن نیست. بلکه حقوق بشر در کلیت خویش، توانایی تبیین و توصیف زیربنادهای خویش را داراست و بدون این که از منظر ایدئولوژی خاص قرائت شود، برای توجیه مفاهیم خویش خودبسنده و خودسامان است. در این زمینه ممکن است از دست آوردهای مکاتب اخلاقی و حقوقی مختلف استفاده کند، بدون این که به جنگ و تحریک ایدئولوژیک و صف آرایی سیاسی، اخلاقی و یا حقوقی بپردازد.

به هر حال مقاله حاضر در واقع بیان همین نگرش است نسبت به دو مفهوم آزادی و برابری که در دو مبحث کلی خلاصه شده است. مبحث نخست، به بررسی آزادی و مبحث دوم، به ارزیابی و تحلیل برابری اختصاص یافته است.

### **مبحث نخست: در توصیف آزادی**

آزادی گم شده‌ای در میان سایر گم شده‌های بشری، همیشه هواخواه داشته و در این باب به اندازه عدالت که کلی‌تر از آن است، قلم زده شده و نظر ارائه شده است. در این مجال، نمی‌توان حق ادبیات موجود در باب آزادی را به درستی ادا کرد، اما تلاش می‌شود که با بررسی کوتاه مفهومی و تحلیل نظریات آن در قالب دو نظریه ارزش نگر و ابزاری، جایگاه آزادی در متون و اسناد حقوق بشری یابیده شود. همچنان آزادی بیان در نهایت به عنوان یکی از مصادیق، صرفاً با نگاه به مبانی نظری مورد اتکای نوشتار حاضر به ارزیابی گرفته می‌شود. بنا بر این مبحث حاضر را در سه گفتار ذیل خلاصه می‌نماییم.

### **گفتار نخست: مفهوم آزادی**

آزادی در معنای مفهومی آن عبارت است از نبود مانع، رادع و قیدی که منجر به سلب اراده از فاعل عمل می‌گردد؛ خواه از موانع بیرونی و یا از عوامل درونی فرد سر چشمه گرفته باشد. به عبارت دیگر، آزادی به این معنا است که یک فرد بتواند آنچه را که می‌خواهد انجام دهد یا به عقیده‌ای معتقد شود و آنچه را که نمی‌خواهد انجام ندهد یا به عقیده‌ای باورمند نگردد. لازم به ذکر است که

آزادی در ورای قانون معنا نمی‌یابد و زمانی که قانون نباشد، آزادی یاوه و ادعای بی‌هوده است.<sup>۳</sup> در میان فیلسوفان و صاحب نظران، در مجموع دو معنا از آزادی وجود داشته است؛ آزادی به معنای مثبت و آزادی به مفهوم منفی.

آیزیا برلین در مورد آزادی به مفهوم مثبت مدعی است: «معنای مثبت آزادی از درخواست فرد برای خود مختاری بر می‌خیزد. آرزوی من [در مقام فرد] این است که زندگی و تصمیمات من متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای خارج از من. می‌خواهم ابزار اراده خود باشم نه اراده دیگران. می‌خواهم کارگزار باشم نه کارپذیر، و به موجب دلایل و اهداف آگاهانه‌ای عمل کنم که از آن خود من است نه به موجب عواملی که از خارج بر من اثر می‌گذارد...»<sup>۴</sup> با این برداشت، آزادی مثبت، مترادف با اختیار، آزادی اراده و نبود اجبار درونی است.<sup>۵</sup>

در مقابل منظور از آزادی منفی این است که موانع بیرونی در هر قالبی شکل گرفته باشد، از میان برداشته شود. البته چنان که گذشت، قانون مانع دانسته نمی‌شود. آیزیا برلین در توصیف این نوع از آزادی می‌نویسد: «اگر دیگران مرا از آنچه بدون دخالت آنان انجام خواهم داد باز دارند، به همان اندازه [دخالت دیگری] آزادی خود را از دست داده‌ام؛ و اگر دیگران این حوزه را بیش از حد معینی محدود کنند- در آن صورت می‌توان گفت که من تحت اجبار و یا در بندم. اجبار یعنی مداخله عمدی [و غیر عمدی] دیگران...»<sup>۶</sup> برخی مدعی هستند که اصولاً این دو مفهوم دو رخ یک سکه واحد است که می‌توان به معنای واحدی کاهش داد. به این معنا که آزادی در مفهوم منفی همان «آزادی از»<sup>۷</sup> و آزادی در مفهوم مثبت واژه «آزادی در»<sup>۸</sup> است. بنا بر این، آن گونه که آزادی از بی-سوادی فقط به آزادی در تحصیل وابسته است، لذا می‌توان به مفهوم واحد فروکاست.<sup>۹</sup>

ما در فرگشت دو باره به این مفاهیم، بیشتر بررسی خواهیم کرد. اما در این جا می‌توان گفت: در یک معنای کلی، آزادی عبارت از نبود رادع و مانع بر سر راه اعمال فردی است. حال فرق نمی‌کند، این مانع ناشی از درون فرد باشد و همانند جنون، میگردن شدید، اختلال منش و... که اختیار عمل آگاهانه و آزاد را از بین ببرد و یا صرفاً به دلیل عوامل اجتماعی و اراده سایر افراد، محدود و ممنوع شود.

## گفتار دوم: گرایش‌های نظری در باب آزادی

تا به حال هیچ ایدئولوژی سیاسی، حقوقی و اخلاقی بدون موقف و نگرش در مورد آزادی نبوده است. ما با مرور کوتاه این دیدگاه‌ها، نحوه نگرش در باب آزادی را با تکیه بر نگاه ارزشی و ابزاری مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. از این جهت، نخست دیدگاه ابزارگرایان را بررسی نموده و بعداً به بررسی نظریه ارزشگرا خواهیم پرداخت. در نهایت به صورت گذرا، آزادی مثبت و منفی را نقد و بررسی نموده و میزان مداخله مشروع در آزادی‌های فردی از سوی دولت را با توجه به اسناد حقوق بشری معین خواهیم کرد.

<sup>۳</sup> تصور این موضوع با یک مثال تجربی قابل تشبیه است. اگر شما به فضا بروید که از قانون جاذبه آزاد باشید، وانگهی که بخواهید به میل خود حرکت کنید و بجایی از نقطه دلخواه پا بگذارید، ممکن نیست. زیرا در خلاء کامل به سر می‌برید. بلکه ممکن است، با یک حرکت ساده به جای ناخواسته از فضا پرتاب شوید. در باب جامعه نیز همین است، اگر قانونی وجود نداشته باشد که مرز میان بایسته و نبایسته را روشن سازد، انتخاب، اعمال اراده و آزادی مفهوم پوچ و بی‌معنا است.

<sup>۴</sup> به نقل از: حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه کاری (تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم)، ج ۸، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵.

<sup>۵</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر (حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت)»، تهران: مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۳۳ و ۳۴، ص ۲۳۷.

<sup>۶</sup> حسین بشیریه، پیشین، ص ۱۰۸.

<sup>۷</sup> Freedom from

<sup>۸</sup> Freedom to

<sup>۹</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، پیشین، ص ۲۳۸.

## الف: آزادی و مصلحت

در این قالب طیف‌های مختلف را می‌توان قرار داد. از محافظه‌کاران لیبرال و سنت‌گرایان دینی تا لیبرالیست‌های دو آتش به نحوی در این قالب قرار می‌گیرند. وجه مشترک تمامی این دیدگاه‌ها این است که آزادی با در نظر داشت مصلحت دیگری که در بیرون از آزادی وجود دارد، توجیه می‌شود. هرچند ممکن است که مصلحت چیزی یگانه نباشد و از خیر عمومی و مصلحت دنیوی تا لذات معنوی و کمال اخلاقی و اخروی را در بر گیرد.

در میان فایده‌گراها هیوم، جرمی بنتام<sup>۱۱</sup> و جان استوارت میل را می‌توان نام برد. مطابق دیدگاه فایده‌گراها، انسان در زندگی اجتماعی به دنبال به حد اکثر رساندن سود یا منفعت است و لذت و رنج دو کارگزار اصلی کنش انسانی تلقی می‌شود. بنا بر این، آزادی فردی به این دلیل مورد حمایت قرار می‌گیرد که در نهایت به شادی و خوشی بیشتر افراد منجر می‌شود. در این میان، جان استوارت میل که قوی‌ترین دفاع را در باب آزادی مطرح کرده، نیز در نهایت به چنین تکیه گاهی فرو می‌غلطد. وی در توصیف آزادی می‌نگارد: «تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن در برابر جامعه مسوول و متعهد است، رفتاری است که به دیگران مربوط می‌شود. در بخشی که به خودش مربوط می‌شود، استقلالش حقاً مطلق است. حکم فرد بر جسم و روح خویش رواست». کاپلستون در نقد ادعای او می‌نگارد: «در عبارتی که نقل شد، کلمه حقاً لااقل در بادی نظر حاکی از آن است که میل برای یک لحظه فراموش کرده است که نظریه حقوق طبیعی، جزو مقبولات فکری او نیست. دیگر نباید تعجب کرد از این که میل پس از آن که تخطئه این نظریه (نظریه حقوق طبیعی) را از بنتام و پدر خود<sup>۱۲</sup> به ارث برد، در صدد از نو مطرح ساختن بر آمده است»<sup>۱۳</sup>.

به همین ترتیب، جان استوارت میل اصل ضرر زدن به دیگری و یا جامعه را معیار اصلی برای ترسیم دایره آزادی فردی می‌شناسد. وانگهی اگر آزادی فردی ضرری را متوجه مصالح عمومی یا مصلحت شخص دیگر نماید، دیگر مجالی برای طرح آن باقی نمی‌ماند.<sup>۱۴</sup> این اصل ضمن این که تأویل فایده‌گرایانه آقای میل را اثبات می‌نماید، از جهت دیگر نیز مورد نقد واقع شده است. مثلاً گفته شده که جامعه چگونه می‌تواند تمیز دهد که کدام عمل به اعضای آن صدمه یا ضرر وارد نمی‌سازد؟<sup>۱۵</sup> به طور مثال، آمارها نشان می‌دهد که در فرانسه به عنوان یکی از بزرگترین کشورهای تولیدکننده ماده مرگبار شراب، سالانه دو میلیارد فرانک را بدست می‌آورد. در مقابل، به دلیل تداوی امراض ناشی از نوشیدن شراب و تسهیلات رفاهی برای ترک آن، سالانه سه میلیون فرانک را به مصرف می‌رساند.<sup>۱۶</sup> آیا مصرف شراب برای شهروندان فرانسوی که شراب مصرف نمی‌کنند ضرر زننده است یا نه؟ آیا همین شهروندان فرانسه نیستند که مصارف یک میلیارد فرانکی را به اساس تحمیل مالیات متقبل می‌شوند؟

---

<sup>۱۱</sup> هیوم را اصولاً در جمع آزادگراها نمی‌توان قرار داد. وی تمایل بیشتر به محافظه‌کاری داشت و نظم را بر آزادی مقدم می‌شمرد. بنتام نیز به رغم این که آزادی اقتصادی را همانند آدام اسمیت توصیف می‌کرد، اما در مورد آزادی اخلاقی رویکرد مشخصی اتخاذ نکرده است. بنگرید به: عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، ج ۲، ج ۱۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۸، صص ۳۸۷-۳۸۸ و ۴۳۱-۴۳۵.

<sup>۱۲</sup> جیمز میل پدر جان استوارت میل، شاگرد جرمی بنتام بود و از عقیده فایده‌گرایی وی دفاع کرد. جان استوارت میل نیز از بنتام و پدرش تأثیر فراوان پذیرفت و نظریه حقوق طبیعی را به دلیل انتزاعی بودنش مورد تردید قرار داد.

<sup>۱۳</sup> فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل)، ترجمه: بهاء‌الدین خرم‌شاهی، ج ۸، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (سروش)، ۱۳۸۸، ص ۵۳.

<sup>۱۴</sup> اندرو هی‌وود، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی، ج ۴، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۷، صص ۶۹-۷۰.

<sup>۱۵</sup> برای تحلیل بیشتر در مورد ناکارآمدی این معیار بنگرید به: اندرو لوین، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه و تحشیه انتقادی: سعید زیبا کلام، ج ۱، تهران: نشر سمت، ۱۳۸۰، صص ۱۵۱-۱۶۲.

<sup>۱۶</sup> تاج زمان دانش، مجرم کیست جرم شناسی چیست، ج ۴، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲.

به هر حال، به رغم این که در خصوص معیار ضرر این اشکال وجود دارد، اما اصل تحلیل جان استوارت میل در باب آزادی یکی از قوی‌ترین دفاعیه‌هایی است که ارائه شده است. شاید دلیل اصلی این امر، علاقه شدید وی به آزادی باشد. برخی از تحلیل‌های میل در باب آزادی بدان‌جا کشانده می‌شود که به راحتی می‌توان برداشت کرد که او آزادی را یک حق طبیعی می‌داند و نه یک حق برآمده از مشی فایده‌گرایی. در مورد آزادی بیان می‌نگارد: «اگر تمامی بشریت به جز یک نفر، عقیده واحدی داشته باشند، و فقط یک نفر با آن عقیده مخالفت کند، بشریت به همان اندازه حق دارد صدای آن شخص را خاموش کند که اگر آن شخص نیز در قدرت بود، حق داشت که صدای بشریت را خاموش نماید».<sup>۱۶</sup> چنین استدلالی برای آزادی بیان و عقیده، در واقع بیش از آن که متعهد به فایده‌گرایی باشد، به حقوق طبیعی و دفاع کانتی از اصل حق تعیین سرنوشت شبیه می‌باشد. به هر حال، اگر بتوان پذیرفت که جان استوارت میل همانند بنتام و سایر فایده‌گراها به شادی و خوشبختی بیش از آزادی ارجح می‌گذارد، می‌توان گفت که آزادی در نهایت به ابزاری برای تأمین سعادت و شادی فردی و جمعی کاهش می‌یابد. یکی از اندیشمندان در این خصوص می‌نگارد: «آیا استدلال میل به سود آزادی براستی سودمندی گرایانه است؟ تردید نیست که او چنین می‌پنداشت. او می‌گفت استدلالش بر پایه حقوق انتزاعی صورت نگرفته است. مردم باید آزاد باشند عقاید خود را بیان کنند، نه بدان علت که حق طبیعی این کار را دارند بلکه بدان سبب که بیشترین شادمانی بیشترین شمار مردم به این روش به دست می‌آید. سودمندیهایی که از جانبداری از اصل آزادی بیان به جامعه تعلق گرفته است در سراسر رساله میل نقل شده است، و دلیلی نیست که در صمیمیت او در این باره تردید کرد».<sup>۱۷</sup>

دسته دوم از کسانی که از آزادی به عنوان یک نگرش ابزاری دفاع نموده‌اند، دین مداران می‌باشند. هرچند برخی قرائت‌ها در باب آزادی به لیبرال‌هایی ارزش‌گرا نزدیک می‌شود،<sup>۱۸</sup> اما سعادت و کمال معنوی به اندازه‌ای ارزش نهادین دارد که نمی‌توان بدون توجه بدان به سازماندهی آزادی و ترسیم حد و مرز برای آن پرداخت. چنان که در بند بعدی خواهد آمد، به دلیل این که حق آزادی در نگاه برخی دین‌مداران به سرحد یک حق طبیعی در می‌آید، نمی‌توان به دقت حکم کرد که این حق به مثابه ابزار تحلیل شود. ولی این قید را باید افزود که در هر نگاه دینی، لزوماً شگوفایی قابلیت‌های معنوی و کمال اخروی هدف اساسی است و تمامی زندگی از جمله آزادی، باید وسیله‌ای برای رسیدن به چنین کمال قرار گیرد. با این برداشت، می‌توان ارزش آزادی را در حد ابزار فروکاست.<sup>۱۹</sup> دیدگاه دیگر در این خصوص که به آسانی نمی‌توان بر آن تکیه کرد، دیدگاه محافظه‌کاران است. این دسته آزادی فردی را در همه ابعاد نمی‌پذیرند و صرفاً بر آزادی اقتصادی تکیه می‌نمایند. از نظر محافظه‌کاران، بر قدرت تعقل و خرد فردی نمی‌توان اعتنا کرد و بنا بر این، آزادی نیز مفهومی درست نخواهد بود. در باب آزادی از قول وورسترون آورده‌اند: «نیاز فوری برای دولت کسب مهار دوباره "مردم" و تحصیل مجدد اقتدار خویش است، و بی فایده است تصور کنیم که این امر با کمک گرفتن از معجون آزادیهای ترسیم شده توسط نوشته‌های آدم اسمیت، جان استوارت میل و لیبرالیسم قرن نوزدهم ممکن خواهد شد».<sup>۲۰</sup> اما شق نو محافظه‌کاران آزادی اقتصادی را می‌پذیرند. در تحلیل نهایی همین آزادی اقتصادی نیز باید گفت که محافظه‌کاران جدید، آن را به عنوان وسیله‌ای در جهت

<sup>۱۶</sup> اندرو هی‌وود، پیشین، ص ۸۲.

<sup>۱۷</sup> عبدالرحمن عالم، پیشین، صص ۴۴۷-۴۴۸.

<sup>۱۸</sup> برای اطلاع بیشتر در مورد این نگرش، بنگرید به: عبدالکریم سروش، آزادی عادلانه، تهران: مجله کیان، شماره ۵۱، ۱۳۷۹، ص ۵؛ همو، رهایی از یقین به رهایی، تهران: مجله کیان، شماره ۴۸، ۱۳۸۷، ص ۳.

<sup>۱۹</sup> بنگرید به: محمد تقی جعفری، حقوق جهانی بشر: مقایسه و تطبیق دو نظام اسلام و غرب، ج ۴، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری، ۱۳۸۸، صص ۲۶۹-۲۷۳.

<sup>۲۰</sup> اندرو وینسنت، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، ج ۲، تهران: نشر قوقوس، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸.

کسب سود و منفعت مادی تحلیل می‌کنند، نه به عنوان برگ سبزی از حقوق انسانی. یعنی در نهایت به ابزاری برای کسب سود بیشتر از طریق آزادی اقتصادی فروکاسته می‌شود و نه یک حق طبیعی.<sup>۲۱</sup>

## ب؛ آزادی به مثابه ارزش

تیپ دوم از آزادی گراها، آزادی را چونان یک ارزش مورد ارزیابی قرار داده‌اند. هر چند ممکن است که جایگاه آن به دلیل برخورد با سایر ارزشها متفاوت باشد، اما وجه مشترک تمامی این دیدگاه‌ها این است که آزادی به عنوان یک اصل قابل احترام در می‌آید. برعکس دیدگاه پیشین که آزادی به دلیل مصالح بیرون از خودش ارزشمند بود، در این نگره، آزادی به دلیل دیگری متکی نیست و خودش بسان یک ارزش بنیادی مورد ارزیابی قرار داده می‌شود. در این جا به پنج دیدگاه آنارشیسم، لیبرالیسم، دینمداری، حقوق طبیعی و حقوق بشر معاصر با نگاه کانتی پرداخته می‌شود. البته به دیدگاه برخی لیبرال‌ها قبلا پرداخته شد.

آنارشیسم خود یکی از مکاتبی سیاسی است که به آزادی بیشترین ارجح را می‌گذارد. منتها همان گونه که از نام این جریان پیداست، به رغم ستایش، هرج و مرج راهی است برای پایان آزادی. هر چند توصیف‌های آنارشیستی از فردیت، خودگرایی، همیاری و... در نهایت ممکن است که یک نظام فکری قابل توجیه در عالم نظر را به دست دهد، اما از نظر عملی از جمله جریان‌های ابتر بوده که تر عملی برای روبرو شدن با مسایل اجتماعی را ارائه نکرده است. آنارشیسم، اصولا به هر نوع اقتدار پشت می‌کند و از سیطره و قدرت هراسان است. در حالی که قدرت در عصر جدید، فلسفه حمایت از حیات، آزادی، مالکیت و سعادت را یدک می‌کشد. معمولا آنارشیست‌ها نگرش شان در مورد آزادی را با جملات نخستین ژان ژاک روسو فرانسوی که «انسان آزاد آفریده شده، ولی همه جا در بند است»، شروع می‌کنند و بعد هرنوعی از اقتدار، به جز طبییان و معلمان را درهم می‌کوبند.<sup>۲۲</sup> در واقع، آنارشیسم بیش از آن که به آزادی ارجح نهد، در نهایت به مرگ آزادی گرایش می‌یابد.

دومین نگرش ارزش‌گرا به آزادی، لیبرالیسم است. اصولا بسیاری لیبرال‌ها به آزادی به عنوان بازتاب عقلانیت و خردورزی انسان تکیه کرده و به خرد نیز چون عنصری از انسانیت انسان می‌نگرند. از این منظر، فرد تنها در بودن آزادی می‌تواند به حکم عقل و خرد خویش عمل نماید. بنا بر این، «خردمندی و آزادی دو جزء جدایی‌ناپذیرند. سلب آزادی از فرد به معنی نفی خردمندی اوست؛ و نفی توان خردورزی انسان به نفی آزادی او می‌انجامد. فرد نابخرد باید به حکم عقل برتر زندگی کند، خواه این خرد برتر در سنت و مذهب جست‌وجو شود خواه در ایدئولوژی سیاسی».<sup>۲۳</sup>

در میان لیبرال‌ها هر چند آزادی هدفی در خود دانسته می‌شود، اما در توجیه آن راه یگانه را نه پیموده‌اند. لیبرال‌های متقدم، آن را به سان یک حق طبیعی قلمداد می‌نمودند که در دنبال کردن منافع، امیال و اعمال افراد کمک می‌نمود. اما لیبرال‌های متأخر، آزادی را یک وضعیت می‌دانند نه یک حق طبیعی. به این معنا که آزادی تنها وضعی است که فرد می‌تواند استعدادهای نهفته در خویش را شکوفا سازد و قابلیت‌های واقعی خویش را بازیابد. همچنان که در بررسی اندیشه جان استوارت میل گذشت، لیبرال‌ها از آزادی مطلق حمایت نمی‌کنند، بلکه آزادی افراد محدود به اضرار دیگران است. به تعبیر دیگر، نمی‌توان از آزادی به گونه‌ای بهره گرفت که به ضیاع حق دیگری بیانجامد. البته این اصل از نظریه برابری حقوقی افراد نیز قابل استنباط است. زیرا، آزادی هر فرد به عنوان یک حق، مساوی است

<sup>۲۱</sup> برای تفصیل بیشتر بنگرید به: اندرو هی‌وود، پیشین، صص ۱۶۶-۱۶۹ و ۱۷۹-۱۸۵.

<sup>۲۲</sup> اندرو وینسنت، پیشین، صص ۱۸۱-۱۸۷.

<sup>۲۳</sup> حسین بشیریه، پیشین، صص ۱۱-۱۲.

به آزادی دیگری؛ وانگهی اگر کسی به گونه‌ای از این آزادی بهره بگیرد که به حقوق دیگری لطمه وارد آورد، قانونا نباید به آن جواز داد.<sup>۲۴</sup>

دسته سوم از کسانی که آزادی را به عنوان یک ارزش اساسی در زندگی بشر مورد مذاقه قرار داده‌اند، دین‌گرایان است. هرچند برخی همچون اندرو هی‌وود به این باور است که دین‌گرایان همان بنیادگراهاست که اصولا آزادی را مساوی و مساوق با سیر الی الله می‌دانند،<sup>۲۵</sup> اما چنین قضاوتی در باب ادبیات دین در باره آزادی بیش از آن که واقع بینانه باشد، مغرضانه و یا از سر جهل است که به هر حال، هر دو نقص اساسی است. اما اگر منظور استدلالی باشد که در نهایت کمال معنوی را هدف دارد، بحث دیگری است.

در باب تعریف از منظر اسلام آورده‌اند: «تعریف آزادی به «رهایی از پرستش غیرخدا» گزینه‌ای که برگرفته از بنیادی‌ترین شعار اسلامی لا اله الا الله است... در بردارنده دیدگاه اسلام در باره آزادی می‌باشد... در این تعریف دو نوع آزادی منفی و مثبت، اشاره رفته است در گام نخست، انسان می‌باید خود را از قید و بند هر آنچه جان و تن او را به اسارت، بردگی و بندگی گرفته است برهاند و در گام بعدی با تعقل، خردورزی و آگاهی، باور، عقیده، مذهب و اسلوب و شیوه درست حیات فردی، اجتماعی و سیاسی را برگزیند و خود صاحب اختیار و رقم زننده سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش باشد».<sup>۲۶</sup> در جای دیگر همین نویسنده معتقد است: «آزادی در اسلام بدین مفهوم است که انسان در روابط گسترده خویش با خدا، خود، طبیعت و سایر انسان‌ها، تنها به پرستش و فرمان‌پذیری خدا تن دهد، زیرا که او آفریدگار و مالک انسان است، اما در برابر غیرخدا، انسان باید از یک سو حقوق آنان را رعایت کند و از سوی دیگر نباید اسارت، بردگی و بندگی طبیعت (=پول و ثروت)، سایر انسان‌ها و خواسته‌های شهوانی و نفسانی را برگزیند، بلکه می‌باید با اراده آزاد، حاکم بر سرنوشت خود بوده و راه سعادت و تکامل را در پرتو اراده، انتخاب و عقلانیت یاری‌جسته از وحی جست‌وجو کند».<sup>۲۷</sup>

حقیقت این است که در دیدگاه دین، حاکمیت مطلق الهی را نمی‌توان از نظر دور داشت؛ اما در برابر حکام زمینی دایره وسیع آزادی برای انسان از منظر دین لحاظ شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: «ولا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا»؛<sup>۲۸</sup> هرگز بنده دیگری نباش، چرا که خداوند تو را آزاد آفریده است. در روایت دیگر آمده است: «الناس کلهم احرار»؛<sup>۲۹</sup> مردم همه آزادند.

در تحلیل دیگر، آزادی حقوقی و اجتماعی را ناشی از آزادی در فطرت و آزادی تکوینی دانسته‌اند و گفته شده که: «آزادی حقوقی، زاییده و نتیجه مستقیم آزادی تکوینی است. همان گونه که اصل طهارت (ظاهری) از طهارت ذاتی (واقعی) در آفرینش ناشی شده، آزادی در حقوق نیز، از آزادی در آفرینش سرچشمه گرفته است. ... اصل آزادی، ریشه در آفرینش داشته و از فطرت اصیل انسانی نشأت می‌گیرد... «اصل جواز» اصالت دارد، و «اصل منع» پایه‌ای ندارد».<sup>۳۰</sup> در قرآن نیز آیاتی به این مسأله دلالت دارد که انسان می‌تواند برگزیننده و انتخاب‌کننده اعمال خویش باشد و همین مسأله موجب مسوولیت می‌شود. در آیات مختلف آمده است: «ولا تزر وازرة وزر اخری»؛<sup>۳۱</sup> یعنی هیچ کسی بار کسی دیگری را بر نمی‌دارد. این مسأله زمانی محقق می‌شود که فرد خود آزادانه انتخاب کند تا

<sup>۲۴</sup> اندرو هی‌وود، پیشین، صص ۶۹-۷۳.

<sup>۲۵</sup> همان، ص ۷۳.

<sup>۲۶</sup> هاشم اسلامی، «حق آزادی از منظر قرآن و لیبرالیسم»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره‌های ۳۵ و ۳۶، ص ۱۴۶.

<sup>۲۷</sup> همان، ص ۱۴۷.

<sup>۲۸</sup> نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، نامه ۳۱، ج ۶، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۸، ص ۳۷۹.

<sup>۲۹</sup> به نقل از: روضه کافی، ج ۸، ص ۶۹، ح ۲۶.

<sup>۳۰</sup> محمد هادی معرفت، جامعه مدنی، ج ۲، قم: موسسه تمهید، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷.

<sup>۳۱</sup> سوره اسراء، آیه ۱۵. همچنان در سوره انعام، آیه ۶، فاطر، آیه ۱۸ و زمر، آیه ۷ تکرار شده است.

مسوول اعمال خویشتن باشد؛ و گرنه مسوولیت از اعمال غیرارادی پوچ و بی‌معنا است. همچنان در سوره دهر می‌فرماید: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا»<sup>۳۲</sup> ما تو را هدایت کردیم، این تویی که انتخاب می‌کنی شاکر باشی یا کفر بورزی. با وجود این که ارزش آزادی با این تحلیل به سر حد یک ارزش واقعی بر خاسته از انسانیت انسان پیش می‌رود، اما چنان که در بند نخست آمد، به دلیل اصالت داشتن کمال نهایی در ادیان الهی، آزادی به وسیله‌ای فرو کاسته می‌شود. به عبارت بهتر، «آزادی خودش کمال بشریت نیست، وسیله کمال بشریت است؛ یعنی انسان اگر آزاد نبود نمی‌توانست کمالات بشریت را تحصیل کند، [همچنان که] یک موجود مجبور نمی‌تواند به آنجا برسد. پس آزادی، یک «کمال وسیله‌ای» است نه یک «کمال هدفی»<sup>۳۳</sup>. بنا بر این، چنان که در جمع ابزارگراها آمد، هرچند توصیف آزادی در نگاه دینی هم‌سنگ ادبیات لیبرالی است و آن را وجهه انسانی بر می‌شمارد، اما در نهایت به ابزاری کاهش می‌یابد که باید در خدمت کمال اخلاقی و معنوی انسان قرار گیرد.

گروه دیگر، از آزادی به دلیل طبیعت بشر دفاع کرده‌اند و آن را یکی از حقوق طبیعی بشر دانسته‌اند. به عبارت دیگر، این دسته، هواداران حقوق طبیعی می‌باشند. ادبیات حقوق طبیعی پس از یک قرن و اندی که در سایه پوزیتویسم خاموش و راکد مانده بود، با سر برآوردن هنجارهای حقوق بشر، دوباره جان تازه گرفت. امروزه بیشتر طرفداران حقوق بشر، این حق را بر مبنای حقوق طبیعی توجیه می‌نمایند. در واقع، حقوق بشر امروزه به تعبیر اینان، همان صورت موضوعه گرفته حقوق طبیعی است که قرن‌ها مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته بود.<sup>۳۴</sup> سنت حقوق طبیعی که سنگ‌راه اصلی در برابر خودسری و ستم پیشگی حکومت‌ها دانسته می‌شد، هدف اساسی آن به زنجیر در آوردن حکومت به اصول اخلاقی بود که بتوان از مسیر آن زمینه ارزیابی اعمال غیرعادلانه حاکم را فراهم ساخت.

حقوق طبیعی در سیر تاریخی خود به مکتب رواقیون یونان منتسب گردیده که بعداً سیسرون پیرو سرسخت و بنیان‌گذار مکتب حقوق طبیعی در روم شد. در سنت کلیسائیان، توماس آکویناس سهم ارزنده ایفا کرد و آن را در سلسله مراتبی پایین‌تر از قانون الهی و بالاتر از حقوق موضوعه نشاناد. در عصر جدید، هوگو گروسوس آن را سکولاریزه کرد و جان لاک در تبیین حق مالکیت، آزادی و حق حیات از آن بهره کافی جست. وجه مشترک همه طرفداران حقوق طبیعی این بود که حقوق فراتر از امریه‌های حاکمان وجود دارد که توسط عقل انسانی قابل کشف است. این حقوق جهان شمول، سرمدی و فرازمانی است و محدوده جغرافیایی در قالب‌های فرهنگی، سرزمینی و... را نمی‌شناسد. در قرن نوزدهم به دلیل رشد جریان پوزیتویسم، حقوق طبیعی به منزله اسطوره‌ای در نزد فیلسوفان سقوط کرد و با طرح هنجارهای حقوق بشری در قرن بیستم دوباره مورد توجه قرار گرفت.

در تعبیر جدید که در پیوند با حقوق بشر مطرح می‌شود، مایکل ایگناتیف می‌نویسد: «قوانین اساسی حقوق ما را خلق نمی‌کنند بلکه آن حقوقی را که پیشاپیش بدست آورده‌ایم به رسمیت می‌شناسد و تدوین می‌کند و وسایل حمایت از آن‌ها را فراهم می‌آوردند. ما به دو معنا از قبل دارای حقوق هستیم؛ یکی به معنای حقوقی که اجداد مان تضمین کرده‌اند و دیگری حقوقی که در ذات انسان بودن نهفته است. ... چنین حقوق ذاتی‌ای را اکنون حقوق بشر می‌نامند و صرف‌نظر از این که در نظام حقوقی دولت‌ها آمده باشد یا نه، از قوت و اعتبار برخوردار است»<sup>۳۵</sup>. بنا بر این، حقوق طبیعی همان قواعد از پیش موجود در طبیعت است که عقل انسانی به کشف آن می‌پردازد و به لحاظ کردن حاکم وابسته نیست. حتی اگر دولتی مورد انکار قرار دهد، باز هم وجود دارد و انکار آن ممکن نیست. از این نظر، آزادی همان چیزی است که از قانون طبیعی برای انسان اثبات گردیده و در واقع، جلوه‌ای از وجود طبیعی و ذاتی اوست. هرچند در

<sup>۳۲</sup> سوره دهر، آیه ۳.

<sup>۳۳</sup> مرتضی مطهری، انسان کامل، ج ۲۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰، ص ۳۴۷.

<sup>۳۴</sup> مارتین لاگین، مبانی حقوق عمومی، ترجمه: محمد راسخ، ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸، صص ۲۷۳-۲۷۴.

<sup>۳۵</sup> به نقل از: همان، ص ۲۷۳.



باب حقوق طبیعی نقدی مشهور دیوید هیوم را مطرح کرده‌اند<sup>۳۶</sup> و نویسنده این نقد را در جای دیگر، بررسی نموده،<sup>۳۷</sup> به نظر می‌رسد در باب نظریه حقوق طبیعی قابل دفع باشد.

آخرین نظریه‌ای که در مورد آزادی مورد بررسی قرار خواهیم داد، نظریه غایت‌انگارانه کانت می‌باشد. به تعبیر بعضی حقوق‌دانان، نظریه کانت از محکم‌ترین پایه‌های نظری در توجیه حقوق بشر معاصر است و الحق نیز چنین می‌باشد. برخی نظریه کانت را در جمع حقوق طبیعی قرار داده و بعضی نیز در جمع قراردادگراها مورد ارزیابی قرار داده است. به نظر می‌رسد، ضمنی این که وی از مکتب حقوق طبیعی تأثیر فراوان پذیرفته، اما به دلیل این که در مشی تجربه‌گرایی خویش متأثر از هیوم می‌باشد، بعید نیست او را در جمع پوزیتیویست‌های قراردادگرا قرار داد.

امانوئل کانت یکی از فیلسوفانی است که بیشترین ارزش را برای انسان و آزادی او قایل است. از نظر کانت انسان غایت ذاتی یا غایتی در خود است و بنا بر این در هیچ صورتی نباید به عنوان وسیله و ابزار استخدام شود.<sup>۳۸</sup> من این نوع نگرش را قراردادگرایی<sup>۳۹</sup> کرامت مدار توصیف می‌نمایم. او در توصیف انسان می‌گفت: «به گونه‌ای عمل کنید که همیشه انسانیت را، خواه در شخص خودتان و خواه در اشخاص دیگر، یک هدف تلقی کنید نه صرفاً یک وسیله».<sup>۴۰</sup> دلیل این که انسان موجود غایت بالذات است، متعلق بودن آن است. خردمندی انسان، او را تا سرحدی موجودی صاحب اراده بالا برده و به استقلال فردی می‌رساند. بنا بر این، آزادی در توصیف وی همان جلوه خودسامانی یا اراده آزاد و استقلال انسان است. از این جهت، نفی آزادی به معنای نفی استقلال فرد بوده و در نهایت او را به ابزاری در جهت اهداف دیگران تنزل می‌دهد. این همان چیزی است که کانت بر آن می‌تازد.<sup>۴۱</sup>

همچنان او به آزادی به عنوان پیش شرط عمل اخلاقی می‌نگریست و عقیده داشت که اگر آزادی وجود نداشته باشد، اصولاً اخلاقی در کار نخواهد بود. به دیگر سخن، اخلاق صرفاً با فرض وجود آزادی شکل می‌گیرد و عمل اخلاقی تجلی اراده با امکان آزادی است؛ تعهد و مسوولیت نیز از همین جا ناشی می‌شود.<sup>۴۲</sup>

در باب آزادی بهتر است عبارات روانتر او را نقل کنیم، تا جایگاه آزادی در نزد کانت بهتر درک شود. در تعریف روشنگری می‌گفت: «[روشنگری]... عبارت است از آزادی انسان از قیومتی که خود وی یا حکومت بر او تحمیل کرده است... و از ناتوانی برای به کار بردن عقل خودش بدون راهنمایی کس دیگر. من این گونه قیومت را، اگر نتیجه فقدان عقل نباشد، بلکه نتیجه فقدان جرأت یا تصمیم برای به کار بردن عقل خود بدون کمک یک رهبر باشد، «تحمیل کرده از جانب خود شخص» می‌دانم. شجاع باشید و عقل خود را به

<sup>۳۶</sup> دیوید هیوم نقد عدم اثبات باید از است و ارزش از دانش و اخلاق از طبیعت را مطرح کرده که البته با نظریه قرار محور کانت قابل رفع دانسته می‌شود. برای اصل نقد بنگرید به: عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ج ۳، بی‌جا: انتشارات باران، ۱۳۵۹، صص ۲۳۷-۲۴۶.

<sup>۳۷</sup> محمد شریف طیبی، جزوه حقوق بشر، کابل: دانشگاه طلوع آفتاب، ۱۳۹۲، ذیل نظریه حقوق طبیعی.

<sup>۳۸</sup> فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل)، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (سروش)، ۱۳۸۷، صص ۳۳۳-۳۳۵.

<sup>۳۹</sup> کانت در اندیشه سیاسی خود به قراردادگرایی لاک و روسو متمایل است. بنگرید به: عبدالرحمن عالم، پیشین، ص ۴۶۱ به بعد.

<sup>۴۰</sup> این جمله را کاپلستون هم در همان صفحات نقل کرده، اما به دلیل ترجمه بهتر آن را از کتاب زیر نقل کرده ام: جیمز ریچلز، فلسفه اخلاق، ترجمه: آرش اخگری، چ ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۴.

<sup>۴۱</sup> همان، صص ۱۹۳-۱۹۸؛ سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر یکم)، چ ۱، تهران: شهر دانش، ۱۳۸۸، صص ۱۲۷-۱۳۰.

<sup>۴۲</sup> بنگرید به: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶، صص ۳۳۸-۳۴۱.

کار اندازید. این شعار و رجز رزمی روشنگری است.<sup>۴۳</sup> همین گونه در تعریف حقوق می گفت: «مجموع شرایطی است که، در مقام اجرای قانون کلی آزادی، می تواند اختیار هر کس را با اختیار دیگران جمع کند».<sup>۴۴</sup>

به هر حال، این نوع نگرش به آزادی که آن را جلوه‌ای از انسانیت انسان می داند، بیش از هر مبنای نظری دیگر با روحیه مواد حقوق بشری سازگاری دارد. اصولاً اگر حقوق بشر را حقوق مربوط به کرامت انسانی بیانگاریم، آزادی به عنوان یک حق در این اسناد، جلوه‌ای از همان اصل هنجاری کرامت است. مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر با این نگره بیشتر سازگاری نشان می دهد. آنجایی که تصریح می دارد: «از آن جا که شناسایی حیثیت ذاتی و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر کلیه اعضای خانواده بشری، اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می دهد...». به همین ترتیب ماده اول این اعلامیه مصرح است: «تمام افراد بشر آزاد و دارای حیثیت برابر دنیا می آیند. همه دارای عقل و وجدان می باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند».

در واقع، آزادی و برابری جلوه‌ای از کرامت انسانی و دارای پیوند مستحکم با خردمندی و متعقل بودن انسان است. امری که پیشتر در دستگاه فکری امانوئل کانت مورد بررسی قرار گرفت. لذا، به صورت خلاصه در توصیف این نظریه می توان گفت: انسان موجود غایت بالذات (دارای کرامت انسانی) است که این غایت بودن بر خردمندی و خود ارادیت وی بنا نهاده می شود. از آنجایی که غایت نهایی است، لذا، نمی توان او را در مسیر غایات دیگری استخدام کرد. آزادی همان جلوه اساسی غایتی در خویش بودن است که خردمندی مقوم و پاسدار آن است. بر این اساس، آزادی از جمله ارزشهایی است که نفی آن به نفی کرامت انسانی و تجویز استفاده ابزاری از انسان می انجامد.

### ج؛ تقابل میان آزادی مثبت و منفی

پیشتر در تبیین مفهوم آزادی گفته شد که در مجموع به دو مفهوم مثبت و منفی بیان گردیده است. مفهوم آزادی منفی به عدم مداخله دولت و در نهایت به مداخله حداقلی آن اشاره دارد؛ در حالی که آزادی مثبت گستره وسیعتری برای مداخله را باز می شناسد. به تعبیر دیگر، اقتضای آزادی منفی، دولت محدود و اقتضای آزادی مثبت، دولت مداخله گر، کارگزارانه و تعدیل گرایانه است. از نظر طرفداران آزادی منفی، دولت نباید مداخله کند، زیرا موجب محدودیت در آزادی می گردد. اما از منظر طرفداران آزادی مثبت، اگر دولت به نفع ضعیف ترها دست به تعدیل شرایط نزند، اصولاً برخی افراد توانایی برای تحقق بخشیدن به آزادی خود را از دست می دهند.

مفهوم آزادی مثبت که بعد از تی. اچ. گرین در قرن بیستم رواج بیشتری پیدا کرد، مبنایی برای شکل گیری دولت رفاه شد. از نظر وی «آزادی یعنی توانایی یک فرد برای کسب و رشد فردیت؛ آزادی، در برگیرنده توانایی فرد برای تحقق استعدادهای بالقوه اش، کسب مهارت ها و دانش و دستیابی به ارضای خاطر است».<sup>۴۵</sup> از نظر وی، اقتصاد سرمایه داری فرصت های یکسانی در اختیار همه قرار می دهد، اما این بدان قیمت است که کارگران به دلیل محرومیت، جهل، فقر، بیماری، بیکاری و... نتوانند با سرمایه داران و کارفرمایان رقابت کنند. فرصت برابر زمانی خلق می شود که تعدیلاتی به نفع این دسته صورت گرفته و توانایی بهره گرفتن از فرصت برابر را برای همه فراهم سازد.

<sup>۴۳</sup> این جمله را کانت در کتاب روشنگری چیست بیان کرده و پوپر نقل قول آورده است: کارل ریموند پوپر، حدسها و ابطالها، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹، ص ۲۱۹. در جای دیگر به گونه ای دیگر ترجمه شده است. بنگرید به: جیمز اشمیت، مشکل تحدید عقل و آزادی در نهضت روشنگری، ترجمه: فرهاد مشتاق، تهران: مجله نقد و نظر، سال ششم، شماره ۱ و ۲، ص ۱۶۱.

<sup>۴۴</sup> ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ج ۲، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۸۰، ص ۷۷.

<sup>۴۵</sup> اندرو هی وود، پیشین، ص ۱۱۶.

اصولا فرصت برابر اگر همین باشد که همه به حال هم رها شوند تا از آزادی بهره بگیرند، اقشاری وجود دارد که به دلیل عدم توانایی - های لازم نمی‌توانند از فرصت پیش رو بهره بگیرند. به تعبیر آمارتیا سن، «فرصتهای اجتماعی به ترتیباتی مربوط می‌شود که جامعه برای آموزش، مراقبتهای بهداشتی و غیره برقرار می‌کند، که بر آزادی ماهوی فرد در زندگی بهتر تأثیر می‌گذارد. این تسهیلات نه تنها برای نحوهٔ سلوک زندگی‌های خصوصی ... اهمیت دارند، بلکه برای مشارکت مؤثرتر در فعالیتهای اقتصادی و سیاسی مهم هستند».<sup>۴۶</sup>

در مقابل نگرانی طرفداران آزادی منفی را نباید فراموش کرد و بایسته است که جدی گرفت. مداخله دولت در پناه برنامه‌های اقتصادی و رفاهی گاه به آزادی لطمات جدی وارد می‌نماید و این نگرانی اصلی طرفداران آزادی منفی است. در این خصوص به نظر می‌رسد، نظریه عدالت رالز که در بحث برابری بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت، راه گشا باشد. اصل اول عدالت رالز متضمن توسعه بیشترین آزادی برابر برای شهروندان است. این اصل مربوط می‌شود به حق‌های فردی سیاسی و مدنی و اصولا در این باب باید عدم مداخله دولت را شرط دانست و بر مفهوم منفی آزادی تأکید کرد. در حالی که مطابق اصل دوم، با نگاه به برابری اجتماعی و اقتصادی تجویز می‌گردد. طبق اصل دوم، «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به نحوی تنظیم شود که به نفع محروم‌ترین افراد باشد».<sup>۴۷</sup> بنا بر این، در این جا زمینه مداخله دولت فراهم می‌شود و مفهوم آزادی مثبت که منظور آن، رفع موانع درونی و بیم‌های ناشی از عوامل اجتماعی، اقتصادی و روانی در بهره‌گیری از آزادی است، متحقق می‌گردد. به عبارت دیگر، برای تحقق خود اربابی و اختیار بدون ترس، زمینه‌های مداخله دولت فراهم می‌شود.

اصولا تاجایی که لازم است، موقف اسناد حقوق بشری در این خصوص نیز همین است. نسل اول حقوق بشر که اکثریت آن با عدم مداخله دولت قابل تأمین است، بنام حق‌های منفی و نسل دوم حقوق بشر که متضمن مداخله دولت می‌باشد، بنام حق‌های مثبت نام‌گذاری شده است. در دسته اول، فرصتهای برابر برای شهروندان در نظر گرفته شده، اما نسل دوم، به منظور توانمند سازی شهروندان در بهره‌گیری از حقوق شان، بر تکلیف و تعهد دولت تأکید می‌نمایند. پیوندی منطقی میان این دو دسته از حقوق به اندازه کافی است. مثلا آزادی بیان بدون در نظر گرفتن حق تعلیم و تربیت و مشارکت سیاسی تا حدی زیادی مخدوش خواهد شد و فراهم آوری آموزش و پرورش تا سطحی لازم، از جمله تکلیف‌های دولت در مقابل شهروندان می‌باشد.

## د؛ حد و مرز آزادی

تا به حال در مورد این که فرشته آزادی باید خوب پرورده شود و نباید قیدی بر آن افزود سخن رفت. به هر حال تا جای ممکن این مفهوم شکافته و ارزش آن مورد مذاقه قرار گرفت. در مورد آزادی‌ها در یک نگاه کلی، نباید این تصور را داشت که از جمله حق‌های مطلق<sup>۴۸</sup> است و هیچ قیدی بر آن افزوده نمی‌شود. بلکه در حوزه حقوق بشر به جز منع برده‌گی، حق بر منع شکنجه و آزادی عقیده، سایر حقوق از جمله حق‌های مطلق نیستند. این مسأله مهم است و اگر در نظر گرفته نه شود، در رتبه بندی سلسله مراتبی و تقدم و تأخر آن‌ها و همچنین در برخورد با سایر ارزشهای حیات اجتماعی دچار در بن بست خواهد شد. از همین جهت محدودیت امر پذیرفتنی است و این مخالف آزادی نیست و اگر چنین تدبیری مخالف آزادی باشد، در نهایت نوعی آناارشی حاکم خواهد شد.

اما در باب این که محدودیت آن چیست، فیلسوفان حقوق بشر دیدگاه‌های مختلف ارائه کرده‌اند. در این خصوص می‌توان به دو اصل «منع ضرر به دیگری» و «پدر سالاری» را ذکر کرد. در باب اصل اول که سودگرای قرن بیستم یعنی جان استوارت میل به درستی نقش

<sup>۴۶</sup> آمارتیا سن، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه: سید احمد مؤثقی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۹.

<sup>۴۷</sup> حسین بشیریه، پیشین، ص ۱۲۲.

<sup>۴۸</sup> برای مطالعه در مورد حق‌های مطلق و مقید به همین مجموعه نگاه کنید.

اساسی را بازی کرد، معیار، ضرر زدن به دیگری است. این اصل شبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» در فقه اسلامی است. بر طبق نظر میل، مادامی که ضرر مشخص به فرد دیگری و یا جامعه وجود نداشته باشد، نباید مانعی بر سر راه آزادی خلق کرد. وی در تعبیر مشهور خویش می‌نگارد: «بازداشتن او [فرد] از ضرر زدن یا زیان رساندن به دیگران است. مصلحت خود فرد، اعم از جسمی یا اخلاقی، نمی‌تواند تضمین کافی در این امر باشد».<sup>۴۹</sup> بنا بر این در دیدگاه کلاسیک، اگر از کشیدن مواد مخدر یا شراب نوشی بازداشتی به عمل آید و آن هم صرفاً به دلیل ضرر زدن به خودش صورت گیرد، آزادی وی محدود می‌گردد. اما این مفهوم به رغم این که دارای هواداران زیاد در میان لیبرال‌هاست، در مقام قانون‌گذاری کشورها مورد عمل قرار نمی‌گیرد. همچنان تفکیک میان این که یک عمل ضرری به جامعه می‌رساند یا نه، خیلی سخت و تاحدی ناممکن است.<sup>۵۰</sup> چنان که خود جان استوارت میل نیز در برخی موارد به شیوه پاترنالیست‌ها رفتار کرده است و مصالحی را در نظر گرفته که عملاً همانند یک دولت پدر سالار در پی تحمیل مصلحت خاص بر فرد است. جایی که مدعی است: «آیا این یک اصل تقریباً بدیهی نیست که دولت باید تا حد معینی تعلیم و تربیت (=آموزش و پرورش) را برای همه انسان‌هایی که به صورت شهروندش به دنیا می‌آیند تأمین و اجباری سازد؟».<sup>۵۱</sup> اگر توجیه شود که در مورد اطفال مطمح نظر است نه بزرگسالان صاحب اراده، در آن صورت تحلیل گسترده در مورد خیر عمومی و ضرر به دیگران را چگونه توضیح خواهد داد. زیرا در این صورت ما هستیم که فرد را با توجه به مصلحتی که برای فرد در نظر گرفته ایم، مورد تربیت قرار می‌دهیم. وی در جای دیگر از رساله در باره آزادی مدعی است که اگر جامعه جمعیتش خیلی رشد کند، به گونه‌ای که دستمزد کارگران کفاف معاش فرزندان را نکند، در آن صورت جامعه حق دارد از حق ازدواج جلوگیری کند. مگر این که اثبات کنند که توان تأمین معاش فرزندان را دارد.<sup>۵۲</sup> این تحلیل در واقع برای تفسیر مصلحت عمومی یا ضرر رساندن به دیگران بکار رفته است. آیا چنین تفسیری، خود زمینه مداخله فراوان در حقوق و آزادی‌های فردی را فراهم نخواهد کرد؟

حق این است که تنها اصل ضرر نمی‌تواند تبیین مسأله را یدک بکشد. در مقام عمل دولت‌ها به گونه‌ای دیگر عمل می‌نمایند. منع مصرف مواد مخدر، ضرورت کلاه ایمنی برای موتور سواران، کمربند ایمنی، منع مرگ شیرین و... از مصداق‌های بارز نقض این مورد است. رویه‌ها در این موارد بیش از آن که بر طبق ضرر به دیگری تحلیل شود، بر اساس نگرش پدرسالارانه صورت گرفته است. نگرش پدرسالار بر این مهم انگشت می‌گذارد که دولت در رابطه با شهروندان باید همانند اطفال رفتار نماید؛ وانگهی اعمالی که صرفاً به خود افراد ضرر دارد را منع قرار دهد و نگذارد که با توجه به آزادی فردی، زمینه این ضرر زدن به خود را فراهم سازند.<sup>۵۳</sup> برخی همانند کانت و راولز نیز معیار همان آزادی دیگران را قرار می‌دهند. اما دقیق نیست که آزادی دیگران تا کجای امر کشیده می‌شود.

دیدگاه اسناد حقوق بشر در این خصوص بیشتر بر مبنای تجربه قانون‌گذاری کشورها استوار بوده است. بندهای ۱ و ۲ ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصرح است: «هر کس در مقابل آن جامعه‌ای وظیفه دارد که رشد آزاد و کامل شخصیت او را میسر سازد. - هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط منحصرأ تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون، منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای مقتضای صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک

<sup>۴۹</sup> به نقل از: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۵۴.

<sup>۵۰</sup> بنگرید به: اندرو لوین، پیشین، صص ۱۵۸-۱۶۳.

<sup>۵۱</sup> فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۵۷.

<sup>۵۲</sup> همان، ص ۵۸.

<sup>۵۳</sup> فیروز محمود جانکی، مبنای فلسفی منع حقوقی و کیفری ایراد ضرر به خود، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۳۷، شماره ۱، ۱۳۸۶، صص ۱۱۷-۱۵۷.

جامعه دموکراتیک وضع گردیده است». این محدودیت باید در جای خود به دقت مورد ارزیابی قرار گیرد، شرایط یک جامعه دموکراتیک در تعیین مقتضای صحیح اخلاقی، نظم و رفاه قابل تفسیر است. اما به هر حال، محدودیت آزادی‌ها به جز همان سه حق آزادی عقیده، منع بردگی و منع شکنجه، سایر حق‌های بشری در جای خود از این محدودیت متأثر می‌شوند. آزادی‌ها نیز از جمع خارج نیست و باید در وضع آزادی‌ها و تحلیل آن، بند ۱ و ۲ این ماده مطمح نظر قرار گیرد. بند سوم این ماده که اهداف و مقاصد سازمان ملل را در نظر دارد، نیز در جای خود محدودیت بر آزادی خلق می‌کند؛ ولی واضح است که منع آن بیشتر برای توسعه آزادی است تا وضع محدودیت بر آزادی.

## گفتار دوم: آزادی بیان

این گفتار در سه سطح مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. نخست مفهوم و مبانی نظری آن به طور خلاصه بر گزار شده و بعدا به مصادیق آن در اسناد حقوق بشری اشاره می‌شود. در نهایت، محدودیت‌های آزادی بیان به تحلیل گرفته می‌شود.

### الف: مفهوم و توجیه نظری آزادی بیان

آزادی بیان یکی از مصادیق حقوق و آزادیهای مدنی است که امروزه نه تنها به دلیل شناسایی حقیقت، بلکه رشد شخصیت و استعدادهای فردی و توسعه جوامع بشری مورد تمجید قرار می‌گیرد. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که آزادی بیان همان سخن گفتن و نگاشتن را شامل می‌شود، اما مفهوم این جلوه از آزادی خیلی موسع تر از آن است. فراورده‌های هنری در قالب فیلم، نمایش، کاریکاتور و موسیقی نیز جلوه‌های دیگری از بیان می‌باشند. همچنان برخی حقوق دانان مدعی است که تجمعات مسالمت آمیز نیز حاوی نوعی انتقال نگرش به دیگران است و دایره شمول آزادی بیان، این حق را نیز شامل می‌شود.<sup>۵۴</sup>

شاید گفته شود که حق تجمعات مسالمت آمیز خود بسان یک حق مستقل شناخته شده، ولی بعید نیست که حقی مصداق و جلوه‌ای از دیگر حق‌ها قرار گیرد. حق تجمعات مسالمت آمیز نیز در زمره همین حق‌ها خلاصه می‌شود. بنا بر این در تعریف کوتاه و مختصر می‌توان گفت: «بیان عبارت از طریقه‌ای است که انسان‌ها به وسیله آن دیدگاه‌ها و یا به عبارت دیگر اندیشه خود را به دیگران منتقل می‌کنند، خواه این دیدگاه و اندیشه یک دیدگاه سیاسی، اجتماعی و یا حتی صرفاً یک ایده هنری باشد».<sup>۵۵</sup>

در باب توجیه نظری این حق از دیدگاه‌های مختلف کمک گرفته شده است. برخی به توجیهات عمل‌گرایانه و پرگماتیستی، عده‌ای به ترجیحات اصول دموکراتیک، دسته‌ای به توجیه از منظر فلسفه زبان ویتگنشتاین و بعضی نیز بر اساس حقوق طبیعی متوسل شده‌اند. اما در این جا به دو مبناى حقوق طبیعی و نظریه غایت‌مدار انسانی مختصراً اشاره می‌شود.

از نظر طرفداران حقوق طبیعی، آزادی بیان ریشه در معنای عام آزادی داشته و همان گونه که آزادی به معنای عام کلمه حق طبیعی انسان است، و وضع هرگونه قید و بند غیر موجه خلاف طبیعت و شأن انسانی است؛ در باب آزادی بیان نیز این واقعیت صدق می‌کند. بنا بر این، از منظر حقوق طبیعی، آزادی بیان در مفهوم وسیع خویش ناشی از طبیعت و ذات انسانی است و مادامی که بیان موجب ضیاع حق طبیعی دیگران نه شود، امر موجه دانسته می‌شود. لازم به ذکر است که حق طبیعی نیز می‌تواند جلوه‌های گوناگون بیان را در خود جلوه‌گر سازد.

<sup>۵۴</sup> برای اطلاع بیشتر در مورد مصادیق این حق، بنگرید به: رزا قراجورلو، حق آزادی بیان در نظام بین‌المللی و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجله وکالت، ص ۴۸.

<sup>۵۵</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، چ ۱، تهران: نشر شهر دانش، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹.

نظریه غایت مدار انسانی نیز بر این مهم تأکید دارد که اصولاً بیان آزاد با استقلال فردی و در نهایت حق تعیین سرنوشت گره مستحکم خورده است. بر این اساس، انسان‌ها به دلیل داشتن حق تعیین سرنوشت، ذی‌حق می‌باشند که نسبت به اندیشه و بیان خویش تصمیم گرفته و هرگونه سانسور قبلی یا بعدی، به انکار حق تعیین سرنوشت انسان می‌انجامد. چنان که قبلاً نیز آمد، انکار حق تعیین سرنوشت و خود ارادیت انسان، به منزله نفی انسانیت و استفاده ابزاری از وی است؛ امری که اخلاقاً نمی‌توان تجویز کرد. واقعیت این است که اگر دولت‌ها یا مجامع خاصی فرد را وادار نمایند که چه بگویند و چه نگویند، یا با وضع محدودیت‌های بیشمار و خط قرمزهای زیاد، فقط مطامع خویش را از گویندگان بشنوند، حق تعیین سرنوشت افراد مورد انکار قرار می‌گیرد. زیرا فرد دیگر مالک بیان و اندیشه‌اش نبوده و این جمع خاص است که بجای او تصمیم گرفته‌اند که چه بیان کند و چه چیزی را بیان نه نمایند.

مطابق این نظریه که بعداً محدودیت‌های آن تحلیل خواهد شد، آزادی حق مطلق دانسته نه می‌شود. بلکه حقی است که مقید به قیود و شرایطی است که از متن همین نظریه قابل اثبات می‌باشد. همچنان حُسن این نوع نگرش این است که همه انواع و صور بیان را در خویش جمع می‌دارد.

### ب؛ جلوه‌های آزادی بیان در اسناد حقوق بشری

در مجموع سه دسته از اسناد بین‌المللی که وجود دارد، همگی به نحوی از انحاء به آزادی بیان اشاره کرده‌اند. اسناد عام بین‌المللی همانند منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین و...، اسناد خاص حقوق بشری همانند کنوانسیون حقوق کودک و کنوانسیون حمایت از حقوق کارگران مهاجر، اسناد منطقه‌ای حقوق بشر مثل کنوانسیون‌های امریکایی، اروپایی و افریقایی حقوق بشر و اعلامیه اسلامی حقوق بشر همگی بر این موضوع تأکید کرده‌اند. منشور ملل متحد در بند ۳ ماده ۱، بند ب ماده ۱۳ و مواد ۵۵، ۵۶، ۶۸ و ۷۶ به رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی اشاره کرده و آن را در جمع حقوق جهانشمول قرار داده است. اعلامیه هزاره، مصوب سپتامبر ۲۰۰۰ میلادی نیز در بند ۱۱ به این اصل تأکید ورزیده است. کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین (۱۹۹۳م) بر حقوق بشر و رعایت آزادی‌های اساسی مُصر است. به همین ترتیب در جمع اسناد منطقه‌ای، ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰م)، ماده ۱۴ اعلامیه امریکایی حقوق و تکالیف بشر (۱۹۴۸م)، ماده ۱۳ کنوانسیون امریکایی حقوق بشر (۱۹۶۹م)، ماده ۹ کنوانسیون افریقایی حقوق بشر و خلق‌ها (۱۹۸۱م) و ماده ۲۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰م) که به مصوب قاهره مشهور است، همگی بر آزادی بیان تأکید ورزیده‌اند. ما در زیر صرفاً به تحلیل کوتاه ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی می‌پردازیم.<sup>۵۶</sup>

ماده ۱۹ این اعلامیه تصریح می‌نماید: «همه افراد حق بر آزادی دیدگاه و نظر و همچنین بیان دارند، این حق شامل آزادی داشتن و اتخاذ نظر بدون هر گونه مداخله و همچنین آزادی جست‌وجو و تحقیق، دریافت و دادن و انتقال اطلاعات و ایده‌ها از طریق رسانه‌ها و بدون توجه به مرزهای سرزمینی می‌گردد». چنان که ملاحظه می‌شود، اولاً میان دیدگاه و نظر با بیان تفکیک صورت گرفته و چنان که گفته آمدیم، اولی حق مطلق و آزادی بیان یک حق محدود به حدود کرامت و حیثیت دیگران می‌باشد. ثانیاً، بیان که یک کلمه عام می‌باشد بکار رفته لذا، نوشته، سخن و... را شامل می‌شود. ثالثاً در انتقال و دست‌یابی به اطلاعات، مرزهای سرزمینی را از میان برداشته است. مشکل در قسمت فرا سرزمینی بودن این است که کشور به عنوان محور در آزادی بیان طرد شود و دامنه آن همه سرزمین‌ها را در بر گیرد.<sup>۵۷</sup>

<sup>۵۶</sup> برای اطلاع بیشتر بنگرید به: رزا قراچورلو، پیشین، صص ۴۵-۴۸.

<sup>۵۷</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، صص ۱۳۰-۱۳۲.

میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز در ماده ۱۹ خود پیش بینی کرده و تصریح می‌نماید: «۱- همه افراد حق داشتن دیدگاه و نظر بدون مداخله دیگران را خواهند داشت. ۲- همه افراد حق بر آزادی بیان دارند؛ این حق شامل آزادی جست‌وجو، دریافت و دادن همه انواع اطلاعات و ایده‌ها بدون توجه به مرزهای سرزمینی می‌گردد، خواه این ایده‌ها و اطلاعات به صورت شفاهی، کتبی و یا به صورت چاپی و یا این که در قالب و شکل هنری بوده و یا این که از طریق رسانه‌های گروهی و یا هر وسیله دلخواه دیگر باشد». در واقع، این میثاق اولاً بین نظر و دیدگاه و آزادی بیان کاملاً تفکیک قایل شده که این تفکیک منجر به مطلق شدن حق اولی در کشورهای عضو گردیده است؛ و ثانیاً وسایل و آفرینش‌های هنری و گسترش وسایل ابراز بیان را تسجیل و تثبیت نموده است.

در نهایت باید به اعلامیه اسلامی حقوق بشر ۱۹۹۰ اشاره کرد. بند الف ماده ۲۲ این اعلامیه تصریح می‌نماید: «هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد، آزادانه بیان کند». بندهای ب و ج این ماده نیز به نحوی با آزادی بیان ارتباط گرفته است. بند د این ماده از برانگیختن احساسات قومی، مذهبی و نژادی منع به عمل آورده است. در تحلیل کوتاه باید گفت که ضمن این که ماده عدم مغایرت با اسلام را شرط می‌گذارد، در ماده ۲۴ صراحتاً اعلام می‌نماید: «کلیه حقوق و آزادیهای مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی است». این جاست که به حقوق مذهبی فروکاسته می‌شود. اما این که کدام مذهب فقهی را مبنا قرار داده، ساکت است. در نهایت معلوم نیست که مذهب فرد مطمح نظر قرار داده می‌شود یا مذهبی که دولت و واحد سیاسی اسلامی آن را رسماً برگزیده و یا هم در صورت بی‌طرفی حکومت، مذهب فقهی اکثریت لحاظ می‌شود.

نکته‌ای که در این خصوص لازم است یادآوری گردد این است که تمامی حقوق و آزادی‌ها از جمله آزادی بیان، از جمله حقوق جهان شمول فردی است و دولت‌ها بایستی به موجب حقوق بین الملل عرفی آن را رعایت نمایند. در این مورد می‌توان رأی دیوان بین المللی دادگستری ۱۹۷۰ را در خصوص بارسلونا تراکشن یاد آور شد که حقوق اساسی بشر را از جمله تعهدات بین المللی دولتها در قبال کل جامعه بین المللی بر شمرده و آن را تعهدی لازم الاجرا برای همگان و عام شمول تلقی کرده است. مطابق این رأی رعایت حقوق بشر از صلاحیت دولتها خارج و در تحت صلاحیت جامعه بین المللی قرار گرفته است.<sup>۵۸</sup>

نکته‌ای دیگری که باید بدان اشاره کرد، موقف قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان است. ضمن ماده ۷ که به تعهدات دولت افغانستان در خصوص معاهدات حقوق بشری اشاره می‌کند، ماده سی و چهارم اعلام می‌دارد: «آزادی بیان از تعرض مصون است. هر افغان حق دارد فکر خود را به وسیله گفتار، نوشته، تصویر و یا وسایل دیگر، با رعایت احکام مندرج این قانون اساسی اظهار نماید. هر افغان حق دارد مطابق به احکام قانون، به طبع و نشر مطالب، بدون ارایه قبلی آن به مقامات دولتی، بپردازد. احکام مربوط به مطابع، رادیو و تلویزیون، نشر مطبوعات و سایر وسایل ارتباط جمعی توسط قانون تنظیم می‌گردد». مواد ۳۵ و ۳۶ نیز شرایط لازم برای اجتماعات و مجتمع‌های گروهی و سیاسی را به رسمیت می‌شناسد. هرچند آزادی عقیده و نظر را اعلام نداشته و صرفاً به مصونیت آزادی بیان اشاره کرده و این یکی از اشکالات وارد بر آن خواهد بود؛ اما به دلیل تعهد در ماده هفتم و هم توصیفی که پیشتر در باب عام شمولی و حقوق عرفی شدن حقوق بشر ارائه شد، تکالیف دولت افغانستان در خصوص رعایت آزادی عقیده و اندیشه نیز قابل احراز است. به ویژه ماده هفتم که حکم عام تعهد را اعلام می‌دارد، این موضوع را تحت الشمول قرار داده است.

### ج؛ محدودیت‌های آزادی بیان

در باب این که آزادی بیان در یک جامعه دموکراتیک، توسعه سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را به دنبال داشته و به رشد شخصیت شهروندان و... منجر می‌شود، نمی‌توان تردید کرد. ولی آن‌گونه که در بحث از توجیه آزادی بیان گفته شد، آزادی بیان حق

<sup>۵۸</sup> رزا قراچورلو، پیشین، صص ۴۸-۴۹.

مطلق نیست و محدودیت پذیر می‌باشد. این محدودیت از لحاظ نظری به موجب اصل لاضرر حق‌مدار قابل توجیه است. به این معنا که نمی‌توان با توسل به اصل لاضرری که در نظام فکری فایده‌گرایی مطرح می‌شود از آن دفاع کرد؛ زیرا ضرر در دایره فایده‌گرا دامنه بسیار زیادی به خود خواهد گرفت و مصالح جامعه و فرد به اندازه‌ای توسعه خواهد یافت که به آسانی دامنه آزادی بیان محدود گردد. اصل لاضرر در مفهوم حق‌محور آن نیز باید با معنای حداقلی آن اعمال گردد. به عبارت دیگر، باید اصل بر آزادی بیان گذاشته شود و به صورت استثنایی در قالب ضرر نسبت به دیگری محدودیت را اعمال کرد.<sup>۵۹</sup>

اسناد حقوق بشری چه در سطح منطقه‌ای و چه در سطح جهانی به این امر توجه کرده که ما به اختصار تحلیل می‌نماییم.<sup>۶۰</sup> ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر در این خصوص مصرح است: «۲- هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادیهای خود، فقط تابع محدودیتهای است که به وسیله قانون، منحصراً به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادیهای دیگران و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است. ۳- این حقوق و آزادیها، در هیچ موردی نمی‌تواند بر خلاف مقاصد و اصول ملل متحد اجرا گردد». بنا بر حسب این ماده شرایط زیر به منظور تحدید قانونی آزادی بیان لازم می‌باشد:

«اول- محدودیتهایی که بر اعمال این حق وارد می‌شود باید توسط قانون ایجاد شده باشد؛ دوم- این محدودیت‌ها باید ضروری باشند؛ سوم- برای تأمین و تضمین شناسایی و احترام به حقوق و آزادیهای دیگران اعمال شوند؛ چهارم- برای حمایت از امنیت ملی یا نظم عمومی یا بهداشت عمومی یا اخلاق باشند...».<sup>۶۱</sup> علاوه بر موارد فوق، قانون نیز دارای شرایط شکلی دموکراتیک باشد نه این که هر قانونی مطمح نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر، فقط قوانینی که در شرایط شکلی یک جامعه دموکراتیک به تصویب می‌رسند، می‌توانند حامل این محدودیت باشند. به همین ترتیب بند سوم این ماده اهداف و مقاصد ملل متحد را به عنوان محدودیت دیگر می‌افزاید.

بند سوم ماده ۱۹ میثاق حقوق مدنی و سیاسی نیز محدودیت‌هایی را به رسمیت می‌شناسد. این بند مصرح است که: «اعمال حقوق متذکره در بند ۲ این ماده مسوولیت‌ها و وظایف خاصی را با خود دارد. بنا بر این، اعمال این حق می‌تواند موضوع محدودیت‌های خاص باشد، این محدودیت‌ها صرفاً باید توسط قانون و در این موارد ضروری مقرر شوند: الف- به منظور احترام به حقوق و حیثیت دیگران؛ ب- به منظور حمایت از امنیت ملی و یا نظم، بهداشت و اخلاق عمومی». بر این اساس مطابق این ماده شرایط زیر می‌تواند در جمع محدودیت‌هایی قرار گیرد که این میثاق تصریح کرده است: «۱- عدم تعرض به حقوق و حیثیت دیگران؛ ۲- عدم تهدید امنیت ملی، نظم و اخلاق عمومی؛ ۳- عدم تبلیغ برای جنگ و خشونت؛ ۴- عدم تبلیغ نفرت‌های ملی، مذهبی و نژادی».<sup>۶۲</sup>

با وجودی که شرط شکلی قانون در این جا نیز آمده است، اما جای تأکید شرایط جوامع دموکراتیک که مورد توجه اعلامیه بود، همچنان خالی است. زیرا هر قانونی را نباید واضح محدودیت بر آزادی بیان دانست، بلکه بایسته می‌نمود که شرط جامعه دموکراتیک در تصویب قانون لحاظ می‌شد. برخی از حقوق دانان علاوه بر موارد فوق، محدودیت‌هایی که از اثر تراحم بین حق‌ها پیش می‌آید را نیز افزوده‌اند. مثلاً حق بر حریم خصوصی (موضوع ماده ۱۷) و حق بر مالکیت فکری (موضوع ماده ۱۵) را در این جمع ذکر کرده‌اند.<sup>۶۳</sup> ولی ما به دلیل نبود مجال بدان نمی‌پردازیم.

<sup>۵۹</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، صص ۱۴۱-۱۴۳.

<sup>۶۰</sup> برای مطالعه تفصیلی در مورد اسناد منطقه‌ای بنگرید به: همان، ص ۱۵۳ به بعد.

<sup>۶۱</sup> رزا قراچورلو، پیشین، ص ۴۹.

<sup>۶۲</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، ص ۱۴۹.

<sup>۶۳</sup> همان، صص ۱۴۹-۱۵۲.



التهایه این که از یک طرف محدود کردن آزادی بیان به برخی از شرایطی که ذکر آن رفت، امری ضروری است؛ اما از جهت دیگر، چنین جاده‌ای لغزنده ما را به سوی نگرانی رهنمون می‌شود. چه، مفاهیمی چون امنیت ملی، اخلاق و بهداشت عمومی و نظم و حتی حیثیت دیگران، مفاهیمی نیست که به درستی بتوان مفهومی واضح از آن بدست داد. هیچ بعید نیست که بسیاری از اقدامات خفه کننده به این دلایل توجیه شوند. از همین جهت، لازم است که کاربست قانونگذارانه‌ای آن دقت شود تا نظام قانونی مناسب و درخور در حمایت از آزادی بیان سر برآورد.

### مبحث دوم: برابری حقوق بشری، تجلی گاه انسان استعلایی

برابری یکی دیگر از مفاهیم اساسی است که در فهم حقوق بشر از جایگاه کلیدی برخوردار می‌باشد. به منظور بررسی بهتر این مفهوم و درک جایگاه و ارزش آن در متون حقوق بشری، ضمن بررسی معنا و توجیه نظری آن، یکی از مصداق‌های اصلی برابری را به تحلیل می‌گیریم. برابری جنسیتی که یکی از موضوعات فعلی جامعه افغانی است، بررسی آن می‌تواند در توان معرفتی افراد تأثیر گذاشته و توانایی‌های گرایشی و عملی آنها را تحت تأثیر قرار دهد. بنا بر این، در زیر، ذیل سه گفتار جداگانه به بررسی برابری خواهیم پرداخت.

#### گفتار اول: مفهوم برابری

برابری بسان ستون فقرات عدالت، یکی از آرمان‌های اساسی انسان بوده و در عین حال، تاریخ بشر نشان می‌دهد که هیچ‌گاه تحقق نیافته است. اما این که برابری چیست، باید تأمل بیشتر نمود؛ زیرا برابر دانستن به مفهوم ریاضی کلمه در همه حوزه‌ها، عین بی‌عدالتی و رفتار تبعیض آمیز خواهد بود.

حال در خصوص این که برابری چیست، باید گفت که همان تعریف کلاسیک را در توصیف آن بکار گرفته‌اند. بر اساس این تعریف «با برابرها در شرایط برابر، باید رفتار برابر داشت».<sup>۶۴</sup> در این تعریف ابهاماتی وجود دارد. از جمله برابر، چی‌ها و یا کی‌ها هستند، شرایط برابر چیست و رفتار برابر چه نوع رفتاری را در بر می‌گیرد. در خصوص مورد اول می‌توان گفت: اصولاً از نظر حقوق بشر، انسان‌ها به دلیل این که دارای سرشت و حیثیت یکسان می‌باشند، برابر تلقی می‌شوند. شرایط برابر را نیز شاید بتوان وضعیتی تلقی کرد که شهروندان در آن قرار می‌گیرند و انتظار دارند که به نحو برابر برخوردار شوند. مثلاً اگر کسی به سن ۱۸ سالگی رسید و سایر شرایط قانونی مربوط به حق رأی را داشت، باید حق برابر برخوردار از شرکت در انتخابات را برایش فراهم کرد.

برخی حقوق دانان نظریه دورکین را برای توضیح ابهام موجود در باب رفتار برابر با شهروندان آورده است. از نظر رونالد دروکین، برخی از حق‌ها، مستلزم این است که با شهروندان رفتار صد در صد برابر صورت گیرد؛ اما دسته‌ای ثانوی از حق‌ها وجود دارد که اصولاً نمی‌توان به صورت برابر رفتار کرد، بلکه در این نوع حقوق، فرض برابری شهروندان کافی است. بر طبق این نظریه، در خصوص حق‌هایی همانند آزادی بیان، آزادی عقیده، حق رأی و... که مرتبط با حق تعیین سرنوشت و حاکمیت بر خویش است، باید برابری مطلق شهروندان در نظر گرفته شود. اما در دسته‌ای از حقوق اجتماعی و اقتصادی که با حق تعیین سرنوشت مستقیماً ارتباط ندارد، فرض برابری شهروندان کافی است.<sup>۶۵</sup>

در یک تلقی کوتاه، برابری به عنوان یک مفهوم حقوق بشری، به این معناست که با شهروندان به عنوان سوژه‌های برابر رفتار شود و اوصافی خاص و غیر موجه همانند نژاد، جنسیت، قومیت، مذهب، زبان و... در رفتارهای حقوقی مداخلت داده نه شود. تعبیری که به

<sup>۶۴</sup> برای ملاحظه این تعریف بنگرید به: برایان بیکنس، فرهنگ نظریه حقوقی، ترجمه: محمد راسخ، ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹، صص ۱۱۰-۱۱۱.

<sup>۶۵</sup> سید محمد قاری سید فاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر (حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت)»، ص ۲۴۲.

مفهوم استعلایی از انسان می‌انجامد و او را به طور نوعی مطمح نظر قرار داده و از اتصاف به اوصاف عارضی بر حذر می‌دارد. این مسأله دقیقاً همان تجلی دگرترین منع تبعض است که در ماده دو اعلامیه جهانی و ماده ۲ هر یک از میثاقین انعکاس یافته است.

### گفتار دوم: نظریات پیرامون برابری

در مورد نظریاتی که در باب برابری ارائه شده، همانند آزادی دیدگاه‌های مختلف را در بر می‌گیرد. نکته عامی که در مقدمه یادآور شدیم که برابری در دیدگاه حقوق بشری یک اصل ارزشی است نه ابزاری، محفوظ می‌باشد. دلیل این امر این است که برابری بشریت در نگاه حقوق بشری، تجلی کرامت و شأن بشری می‌باشد و از این جهت نمی‌توان آن را به عنوان ابزار ارزیابی کرد. در این جا ضمن حفظ نگرش ارزش گرا به برابری، به بررسی مختصر نظریه سنتی عدالت و جایگاه برابری در آن پرداخته و بعداً کلیاتی در مورد نگرش اسلام به برابری می‌آید و در نهایت با بررسی نگرش کانتی نسبت به برابری بحث را به فرجام هدایت می‌نماییم.

### الف؛ نگرش طبیعت گرایانه

اصولاً برای این که بتوان در نگرش سنتی جایگاه برابری را یافت، باید به سراغ نظریه عدالت رفت. در این جا بدون این که به تفصیل بررسی شود که عدالت در نظریه سنتی چیست، صرفاً به همان میزان که جایگاه برابری معلوم شود، مورد بررسی قرار می‌گیرد. نکته کلیدی که باید به شرح آن پرداخت این است که اصولاً عدالت در طول تاریخ در پی تبیین دو امر بوده است؛ نخست این که نظام عادلانه‌ای در نفی نظام موجود ارائه شود، و دوم این که نابرابری‌های موجود را تبیین نماید. در خصوص نظریات سنتی وجه برجسته محافظه کارانه عدالت بیشتر ملحوظ نظر بوده تا نگرش رادیکالی به مساوی موجود در جامعه. به تعبیر بهتر «عدالت در نزد قدما بیشتر به معنای حفظ نابرابری‌های طبیعی است، یعنی این که هر کس سر جای خودش باید باشد. و جای خود هر فرد زیاد مناقشه پذیر نیست، چون فرض بر این است که در جهان هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و عدالتی تعبیه شده است».<sup>۶۶</sup> نگرش ارسطو و تعریف وی از عدالت به معنای این که به هر کس آنچه سهم اوست باید داده شود، می‌توانست این امر را توجیه کند.

در باب برابری نیز که عدالت توصیف آن را بدوش دارد، تلاش در جهت برابری را از میان بر می‌دارد. چه با این مفهوم، برابری دست بردن در اصولی عادلانه‌ای است که به نقض عدالت خواهد انجامید. لذا در چنین جامعه‌ای تفکیک فاصله میان اشراف، عوام و بردگان امری طبیعی و عادلانه است و زنان نیز از نظر خلقت در مرتبه نازلی قرار می‌گیرند و خدشه‌ای هم در عدالت وجود ندارد. به تعبیر لویی دومون، انسان سلسله مراتبی در جوامع کلاسیک چهره جامعه عادلانه سنتی را به وضوح نشانه می‌رود. در واقع، این مفهوم از عدالت چنان که پیش تر آمد، محافظه کارانه است و در پی مشروعیت بخشی به نابرابری‌های موجود می‌باشد. عدم برابری و تشابه طبیعی و سایر عوامل تاریخی و تصادفی در این جا نه تنها نباید رفع شود، بلکه عین اصولی چیده شده از سوی طبیعت، مطابق و موافق عدالت بوده و به حق نیز می‌باشد.

چنان که گفتیم، وصف بارز این نوع از عدالت این است که اصول آن پیشینی و ساخته شده در طبیعت است و بنا بر این، کار عقل انسان کشف است و نه وضع. وضع عادلانه در بیرون وجود دارد و باید آن را کشف کرد. در این نگاه سایر مردمان باید گوش به دهان فضیلتی عاقل بگذارند تا حکایت شیرین عدالت را از زبان فرزندانگان زمان بشنوند. همچنان وصف دیگر آن این است که ناظر به وضع اجتماعی و اخلاقی نیست، بلکه نوعی صفتی است که برای افراد جستجو می‌شود. لذا جامعه‌ای عادلانه زمانی به وجود می‌آید که حاکم

<sup>۶۶</sup> حسین بشیریه، «فلسفه عدالت»، در مجموعه مقالات حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده حقوق، موسسه حقوق جزا و جرم شناسی، ۱۳۸۳، ص ۴۲.



نظریه سوم رویه یکسان دارد؛ یعنی رویکرد رادیکال داشته و به تغییر اوضاع و مکان‌های ناموجه پرداخته و به توسعه برابری می‌پردازد. همچنان وجه دیگر آن این است که در موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی نیز مداخله دولت را تا سرحدی کنترل برای رفاه همگانی به رسمیت شناخته که توزیع برابر بیت‌المال در میان شهروندان و برخی مالیات‌های اسلامی در قالب زکات و... نشان‌دهنده این مداخله حداقلی به نفع عموم است. در عین حال، برابری در عرصه اجتماعی به نحوی که در قالب مارکسیسم آمده بود را هم اقتضا ندارد و شناختن حق بر مالکیت خصوصی دالی بر این قضیه است.

بهره‌مندی از حقوق و آزادی‌های یکسان در ساحت سیاسی و حقوقی نیز شناخته شده که امروزه از آن به فرصت‌های برابر تعبیر می‌شود. شوراگرایی اسلامی و بیعت زنان با پیامبر(ص) این قضایا را به اثبات می‌رساند که فعلاً مجالی برای بررسی تفصیلی آن نیست.<sup>۷۱</sup> در عین حال، باید گفت که در حیطه حقوق سیاسی و مدیریتی، برای زنان حق محدودی لحاظ شده است. هرچند بررسی و محک این قضیه فعلاً ممکن نیست، اما به طور خلاصه باید گفت: بر عکس آن که برخی در قالب تفاوت‌های بیولوژیک دو جنس به این مسأله پرداخته‌اند، منطق تاریخی‌گری بیشتر صادق است. به هر حال تبیین این مسایل بر می‌گردد که جایگاه عقل و نقل در دستگاه فکری محقق به چی میزان است و تا چه سرحد نقش نقل را توسعه می‌بخشد. وانگهی اگر همانند سلفی‌های متن‌گرا به صورت متصلب به متن نگریسته شود، تفاوت این نگرش با نگرش سنتی عصر یونان تفاوت اندک خواهد داشت. در حالی که اگر نقش عقل در فهم متون روشن شود، چه بسا که بیان آن با روال حقوق بشری امروز فاصله اندکی پیدا خواهد کرد. همه این امور بر می‌گردد که بررسی‌کننده با متن چگونه برخورد می‌نماید.

### ج؛ نگرش کانتی به برابری

همان‌گونه که گفته شده، متون حقوق بشری زمانی می‌تواند به درستی درک شود که جایگاه و ارزش انسان از منظر کانت دانسته شود؛ مدعی حقوق بشر اگر نداند که انسان در دیدگاه کانت از چه ارزشی برخوردار می‌باشد، توصیفش از حقوق بشر بیشتر تصنعی است تا واقعی. توصیف کانت از انسان به عنوان غایت فی‌ذاته، قوی‌ترین منطق استدلالی را برای تبیین و توصیف برابری در هنجارهای موجود فراهم می‌سازد. ابتدا نگرش کلی کانت در مورد عدالت را بررسی نموده و پس از آن به نظریه عدالت جان رالز به عنوان یکی از مشی‌های کانتی پرداخته می‌شود. نویسنده به این باور است که نگرش رالز به برابری در فرصتها و تعدیل آن در اصل دوم، ضمن این که مبنای مناسب برای بیان برابری است، سازگاری میان آزادی و برابری را نیز فراهم می‌سازد. بدین سان دیگر لزومی نخواهد داشت که بحث تقدم آزادی و برابری را مورد تحلیل قرار دهیم.

همان‌گونه که در توجیه بحث آزادی آمد، کانت نگاه خاص به انسان دارد. از نظری وی، انسان غایت ذاتی است و به تعبیر بهتر، اگر بتوان تنها غایت یا هدفی در دنیا تصور کرد، همان انسان است. بقیه موجودات و سایر پدیده‌ها در حکم وسیله‌ای است که به استخدام انسان در می‌آید. از همین جهت نباید با انسان که غایت نهایی و ذاتی است برخورد ابزاری شود، حتی زمانی که این نگرش ابزاری به خیر و مصلحت او باشد. زیرا برخورد ابزاری به معنای انکار انسانیت اوست و همین مسأله کافی است که بر پوشالی بودن هر نفع و مصلحتی بیرون از تصور غایت نگرانه به انسان، حکم کرد.<sup>۷۲</sup>

<sup>۷۱</sup> در مورد برابری از دیدگاه اسلام، بنگرید به: عبدالمجید یزدی، «نگاهی به مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت از دیدگاه اخلاق و حقوق اسلامی»، در مجموعه مقالات حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده حقوق، موسسه حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱۳۸۳، صص ۵۹-۱۰۹.

<sup>۷۲</sup> جیمز ریچلز، پیشین، صص ۱۹۳-۲۰۸.

عدالت از نظر کانت باید در دستگاه فلسفه اخلاق وی قرار گیرد. از نظر کانت، اخلاق بر آمده از احکام عقل عملی است. احکام اخلاقی به دو نوع خواهد بود. دسته نخست، احکام اخلاقی مشروط است که برخاسته از عقل برای رسیدن به امیال و اهداف خاصی است. مثل این که این کار را بکن، برای این که به فلان هدف برسی. دسته دوم از اوامر اخلاقی مطلق و غیرمشروط است. به این معنا که عقل بدون توجه به هدفی خاصی دستور می‌دهد که بر پایه آن عمل کند.<sup>۷۳</sup> در تبیین این قاعده می‌گفت: «فقط بنا بر آن قاعده‌ای عمل کنید که بتوانید همزمان اراده کنید که آن قاعده، قانونی جهان شمول گردد».<sup>۷۴</sup> چهره دیگر این قاعده با تکیه بر جایگاه انسان این است که: «به گونه‌ای عمل کنید که همیشه انسانیت را، خواه در شخص خودتان و خواه در اشخاص دیگر، یک هدف تلقی کنید نه صرفاً یک وسیله».<sup>۷۵</sup> حال عدالت نیز از داخل این قاعده کلی باید استخراج شود. به این معنا که عدالت نیز ناشی از دستورات قاعده امری مطلق به شمار می‌آید. بنا بر این «عدالت به عنوان عمل عقلانی بر اساس امیال طبیعی و شخصی افراد قابل تأمین نیست، بلکه عمل بر اساس اصلی است که آدمی می‌تواند آن را به عنوان قانونی جهانشمول اراده و طلب کند و در ملاء عقل عمومی مطرح نماید».<sup>۷۶</sup> بنا بر این، عدالت امری است توافقی و نه اصول طبیعی و پیشینی. به تبع این امر اخلاقی در مورد عدالت، برابری نیز زمانی قابل دفاع است که با وجود لحاظ منافع فرد، عقل عمومی بر آن مهر تأیید نهد.

در واقع جان رالز نظریه برابری خود را در پرتو این نگرش ارائه کرده که تبیین بیشتر آن را از این منظر پی می‌گیریم.<sup>۷۷</sup> نظریه عدالت جان رالز نظریه قراردادی و توافقی بوده و ناظر بر نهادهای اجتماعی و مدنی است. وی دو اصل در مورد عدالت را طرح کرده که به منظور دریافت این اصول، وضع نخستین را در نظر می‌گیرد. در وضع نخستین مفاهیمی چون پرده جهل، انصاف، بی‌طرفی و اصول عدالت بیان می‌شوند.<sup>۷۸</sup> در همچون وضعی است که افراد در مورد اصول عدالت به توافق می‌رسند. این افراد نسبت به وضع کلی بشریت آگاهی دارند، اما منافع خود را نمی‌دانند. زیرا در شرایط عادی و امروزی برخی مردند، برخی زن؛ برخی ثروتمندند، برخی فقیر؛ برخی قدرتمندند، برخی کم‌توان و...؛ این تفاوت در توانایی‌ها، موجب می‌شود که پراکندگی در منافع و تصادم میان آن‌ها را ایجاد کند. به منظور این که بتوان به اصولی اساسی عدالت دست یافت، باید افراد در پس پرده جهل قرار گیرند و از منافع و علائق خویش بی‌خبر باشند تا با بی‌طرفی و انصاف، بر سر اصول عدالت به توافق برسند. در وضع نخستین کسی نمی‌داند دارای چه وضعیت اجتماعی هستند، دارای چه جنسیت می‌باشند، از کدام موقف و جایگاه اقتصادی برخوردارند و چه میزان دارای اقتدار می‌باشند؛ اما در مقابل از وضعیت افراد در جامعه با خبر هستند.

---

<sup>۷۳</sup> حسین بشیریه، «فلسفه عدالت»، ص ۲۸. فردریک کاپلستون میان سه نوع قاعده‌ای امری تفکیک کرده است. قاعده امری شرطی تردیدی، قاعده امری شرطی تأکیدی و قاعده امری مطلق. وی می‌گوید کانت دو نوع اولی را اصلاً اخلاقی نمی‌داند و اصولاً نیز چنین است. اگر در بالا ما ذکر کردیم که قاعده امری شرطی تأکیدی هم اخلاقی است، اولاً به تسامح بود و ثانياً در سایر مکاتب اخلاق این نوع دقیقاً متضمن قاعده اخلاقی است. لذا از این جهت است؛ وگرنه چنان که کاپلستون می‌گوید از نظر کانت، فقط همان قاعده امری مطلق قاعده اخلاقی است. بنگرید به: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶، صص ۳۲۹-۳۳۱.

<sup>۷۴</sup> جیمز ریچلز، پیشین، ص ۱۹۴.

<sup>۷۵</sup> همان، همان صفحه.

<sup>۷۶</sup> حسین بشیریه، «فلسفه عدالت»، ص ۲۸.

<sup>۷۷</sup> هرچند جان رالز این نظر را به دفاع از جامعه لیبرال دموکراتیک غرب ارائه کرده، ولی به نحو احسن منطق حقوق بشر در لحاظ برابری را در خود نهفته دارد. نویسنده نیز با این نگرش به تحلیل و تبیین آن می‌پردازد.

<sup>۷۸</sup> حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه کاری، ص ۱۱۷.

در چنین وضعی آن‌ها دو اصل را به عنوان اصول عدالت اعلام می‌نمایند. اصل اول این است که «هر که در نهادی یا تحت تأثیر آن باشد حقی مساوی به آزادی در وسیع‌ترین معنای آن دارد، که در عین حال با آزادی مشابه برای همگان سازگار باشد».<sup>۷۹</sup> اصل دوم نیز اعلام می‌دارد که «نابرابری‌هایی که ساختار نهادها تعیین و حفظ می‌کنند سلیقه‌ای و خودسرانه است، مگر آن که عقلاً بتوان انتظار داشت که به نفع همگان باشد و مناصب عمومی وابسته بدان‌ها یا مصدر آن‌ها به روی همگان باز باشد».<sup>۸۰</sup>

بر اساس اصل اول که بنام اصل بیشترین آزادی هم یاد می‌شود، فرصتهای برابر و آزادی برابر برای افراد تجویز می‌گردد. بر پایه این اصل، انسان‌ها در عرصه‌ای آزادی‌های مدنی و سیاسی با هم برابری کامل داشته و هر نوع نابرابری در این حیطة به معنای تبعیض و عدم برابری است. در حالی که بر پایه اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی افراد مطمح نظر واقع می‌شوند. مطابق این اصل، نابرابری در عرصه اقتصادی و اجتماعی زمانی ناموجه و غیرمعقول است که به ضرر همگان تمام شود. یا در عبارت معکوس آن می‌توان گفت: نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی زمانی معقول و موجه می‌باشد که به نفع عموم باشد. طبق اصل اول، آزادی‌های سیاسی و مدنی باید به نحو کاملاً برابر بین افراد تقسیم شود و این عین عدالت است. اما در حیطة اقتصادی و اجتماعی، برآشت‌های کج‌اندیشانه است که به برابری مطلق حکم نماید. همان‌گونه که در مقدمه نیز آمد، اصولاً برابری در تمام شئون به معنای نفی برابری است و آزادی به معنای نبود قانون نیز به معنای آنارشی و در نتیجه انکار آزادی است.<sup>۸۱</sup>

بنا بر این از منظر جان رالز در حیطة آزادی‌ها، عدالت آن است که به بیشترین میزان افزایش داده شود و نظام حقوقی و سیاسی در پی توسعه این آزادی‌ها باشد. این امر که در قالب فرصتهای برابر تفسیر می‌شود، نقطه صفری و جایی است که باید مسابقه آغاز شود. از آن پس در اثر رقابت و هم با لحاظ انگیزه برای برتر شدن و عدم برابری در استعدادها، منجر به نابرابری می‌شود. در این جا نباید دولت‌ها با مداخله یک جانبه نقش استعدادهای متفاوت را نادیده انگاشته و به نفع گروه ضعیف مداخله ورزد. زیرا چنین مداخله موجب سقوط تلاش و سعی در برتر ماندن و برتر شدن می‌شود و بنیاد تمدن انسانی نیز با همین انگیزه آباد شده است. همچنان چنین مداخله، ناقض اصل آزادی است. زیرا چنان که آمد، در اصل اول دولت با رفع موانع، گستره آزادی‌های برابر برای همگان فراهم می‌آید. ولی با مداخله در عرصه اقتصادی و اجتماعی، موانع جدیدی بر سر راه آزادی ظهور خواهد کرد. اما در عین حال، شرایطی را نیز باید تصور کرد که نابرابری‌های زیاد موجب می‌شود که افراد قدرت آزادی خود را از دست می‌دهند و این شرایط به نفع هیچ کسی نخواهد بود. این جاست که زمینه مداخله دولت آغاز می‌شود تا شرایط را به گونه‌ای رقم بزنند که توانایی لازم برای آزادیهای تضمین شده در جامعه، برای افراد به نحو یکسان ایجاد شود.

در یک جمع بندی خلاصه از نگرش کانتی می‌توان گفت: انسان‌ها در حیطة حقوق سیاسی و مدنی از برابری کامل برخوردارند. اما در محدوده حق‌های اقتصادی و اجتماعی، نمی‌توانند برابر بمانند؛ زیرا هر نوع دست‌کاری به نفع برابری اقتصادی منجر به نفی برابری و آزادی می‌گردد. بنا بر این، در این حوزه دولت صرفاً ناظر و هدایت کننده است که وضع پایین‌ترین قشر از بهترین حالت ممکن فروتر نرود.

این نظریه چند امتیاز اساسی دارد. اولاً این که پیشینی و موجود در طبیعت نیست تا کشف شود، بلکه ساختنی و وضع کردنی است. جامعه همان‌گونه که نهادها را می‌سازد، باید سازوکار عادلانه بودن آن را بر پایه عقل و خرد جمعی بیابد و سازمان دهد. دوماً، با لحاظ

<sup>۷۹</sup> همان، ص ۱۲۱.

<sup>۸۰</sup> همان، همان صفحه.

<sup>۸۱</sup> همان، ۱۲۰-۱۲۷؛ همو، «فلسفه عدالت»، صص ۴۹-۵۱. آقای حسین بشیریه این نظریه را در ترکیب با نظریه سپهر عمومی هابرماس به عنوان نظریه عدالت برگزیده است. اصولاً این صاحب نظر، با کمک از نظریه سپهر عمومی هابرماس، وجه اجتماعی-اخلاقی بودن عدالت را برجسته تر کرده است.

آزادی به عنوان عنصر بنیادی عدالت، محافظه کاری رخت بر بسته و پای نگاه رادیکالی به مسأله عدالت را پیش می‌کشد. سوما، میان حیطه برابری و آزادی تفکیک نموده و همچنان جمع میان آزادی و برابری را ممکن می‌سازد. در نهایت این نظریه، نابرابری‌های تصادفی<sup>۸۲</sup> همانند نابرابری طبیعی و تاریخی را حذف نموده و به این منظور نقطه صفری برای آغاز مسابقه را فراهم کرده است. یک مطالعه کلی در اسناد و هنجارهای حقوق بشری این امر را تأیید می‌کند که نظریه فوق به بهترین شکل بنیان نظری این اسناد را توضیح می‌دهد. در حیطه حق‌های مدنی و سیاسی که با نام حق‌های منفی یاد می‌شود، اصل بر این است که دولت‌ها مداخله نکنند، مگر این که برای توسعه آزادی‌ها، رفع موانع و حمایت از آن باشد. اما در حق‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مداخله دولت تجویز می‌شود و برخی از این حق‌ها مثل رفاه نسبی، آموزش و پرورش، صلح، محیط زیست و... بدون مداخله قدرت عمومی غیر قابل تأمین است. حق‌های شق اول به وسیله اصل اول رالز و اصل دوم، بیان‌کننده سایر حق‌های بنیادین می‌باشد.

### گفتار سوم: برابری جنسیتی با تأکید بر اسناد حقوق بشری

یکی از نابرابری‌هایی که در جوامع امروزی وجود دارد، نابرابری جنسیتی است. تصویب هنجارهای حقوق بشری به موضع نسبتاً متعادل هدایت کرده و تلاش صورت گرفته است که این نابرابری از میان برداشته شود. ولی واقعیت این است که این نابرابری علاوه بر موضوع تصور طبیعی گرایانه تفاوت جنسی، یک موضوع تاریخی است و از میان برداشتن آن تلاش پی‌گیر و مستمر می‌طلبد. در جوامع مثل افغانستان که سنت در آن نفوذ فوق العاده داشته و تاریخ مردسالاری گسترده همه جانبه را به خود اختصاص می‌دهد، تنها با تصویب قوانین معارض با آن رفع نخواهد شد. بلکه باید تغییر عمیق روانی، فرهنگی و ساختاری فراهم شود تا موقعیت و جایگاه اصلی برابری جنسی در اذهان نفوذ کند. امری که نیاز به تصفیه فرهنگی داشته و لازم است که با تکیه بر مشوق‌های مناسب در متن سنت از یک سو و نهادینه سازی ارزش‌های انسان‌گرایانه از سوی دیگر، اقدام شود.

به هر حال، مقاله حاضر در این بخش، به صورت خلاصه این مهم را بر گزار خواهد کرد. برای این منظور، نخست مفهوم برابری جنسیتی را تحلیل نموده و بعداً به موضوعات توجیه نظری و حقوق بشرگرا، مصادیق آن در اسناد حقوق بشری و تبعیض مثبت به نفع زنان را مورد بررسی قرار خواهیم داد. البته خواننده محترم انتظار نخواهد داشت که همه جوانب این مسأله مورد نگارش و تحلیل قرار گیرد؛ چه این موضوع خود نیازمند تحقیق گسترده و همه جانبه است. این جا صرفاً به عنوان یک مصداق از برابری در حقوق بشر معاصر مطرح نظر قرار گرفته است.

### الف: مفهوم برابری جنسیتی

میان جنس<sup>۸۳</sup> و جنسیت<sup>۸۴</sup> باید تفکیک کرد. جنس بر ویژگی‌های زیستی و بیولوژیک تکیه دارد؛ در حالی که جنسیت یک مفهوم فرهنگی است و اشاره به نقشی دارد که برای یک جنس خاص قایل می‌شوند. تقریباً تمامی فرهنگ‌ها میان نقش زن و مرد در گستره تاریخی خویش تفاوت قایل گردیده و به این ترتیب در حیطه حقوق و امتیازات نیز این تفکیک را اعمال کرده‌اند. تنها پس از ظهور

---

<sup>۸۲</sup> دیوید هیوم چهار عامل مادی همچون کمبود منابع، روانی مثل زیاده خواهی، عامل اجتماعی - حقوقی همانند قانون ارث و عامل سیاسی بسان پاسدار نابرابری را در ایجاد نابرابری مؤثر می‌داند. در این جمع باید عامل طبیعی همانند نژاد و جنسیت، و عامل تاریخی همچون طبقه و شکاف اقتصادی را افزود. بنگرید به: حسین بشیریه، «فلسفه عدالت»، ص ۴۵.

<sup>۸۳</sup> Sex

<sup>۸۴</sup> Gender

جریان‌های انسان‌گرایانه است که مفهوم جنس از جنسیت تفکیک گردیده و از تداخل جنس در وضع حقوق، انتقاد شده است.<sup>۸۵</sup> این مهم تا حدی زیادی ریشه در جریان‌های انسان‌گرا<sup>۸۶</sup> از یک سو و نهضت‌های اجتماعی زن‌گرا<sup>۸۷</sup> از سوی دیگر دارد.

برابری جنسیتی به این معناست که تسری دادن تفاوت‌های زیستی و بیولوژیک در عرصه حقوق و آزادی‌ها و هم چنین نقش‌های فردی و اجتماعی غیر منطقی و غیر موجه است. بلکه آن‌چه محوریت دارد، انسانیت است که به موجب آن، جنس پذیر نیست. لذا، لازم است که حقوق و نقش‌ها نیز بر حسب انسانیت انسان تفویض شود، نه تفاوت‌های بیوژیک زنانه و مردانه. البته در این میان، فمینیست‌های افراطی بر نقش برتر زنان تکیه نموده و در این صورت، مفهوم آن این خواهد بود که کل جامعه به سوی الگوی زنانه سازماندهی شود. البته این شق از برداشت که به برتری جنس مؤنث نسبت به جنس مذکر قایل می‌شوند، خارج از بحث است و اصولاً همانند نظریه سنتی و محافظه کار مردسالار زمینه طرح برابری جنسیتی را ناکام می‌گذارند.

در زیر بر طبق اقتضای بینش انسان‌گرا تحلیل خواهد شد و از دخالت مفاهیم کلیشه‌ای دو ایدئولوژی سنت‌گرا و فمینیسم افراطی خود داری می‌شود. چنان گفته شد، اصولاً با طرح دو نگاه فوق، نمی‌توان بحث برابری را مطرح کرد؛ زیرا در نگاه نخست، زنان پست‌تر از مردان و در نگاه دوم، مردان پست‌تر از زنان دانسته می‌شود.

### ب؛ توجیه نظری

این که زنان به عنوان افرادی انسانی در طول تاریخ از بخشی حقوق انسانی خویش محروم نگهداشته شده، امری قطعی است. هر چند برخی مطالعات انسان‌شناسانه با طرح عصر مادر سالاری، حد اقل گسستی را مطرح می‌کنند، اما تاریخ مکتوب بشر حاکی از این است که زنان به عنوان طبقه‌ای در مرتبه نازل قرار داشته‌اند. زنان از حق مدیریت سیاسی جامعه، شرکت در امور عمومی، فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی و دینی، برخوردار نبوده و محروم شده‌اند. به همین جهت نهضت‌های زن‌گرا در دوران معاصر مطرح شد و از دهه‌های قبل وارد مرحله جدیدی شده است. مطابق استدلال فمینیست‌های رادیکال، زنان برتر از مردان است و باید طرح نو در سامان دهی جامعه بر اساس ارزش‌های زن‌گرایانه را مطمح نظر قرار داد.<sup>۸۸</sup>

به نظر نگارنده حاضر، موقف اسناد حقوق بشری، ضمن این که جریان‌های زن‌گرای معتدل را مورد حمایت قرار می‌دهد، با نگاه صرفاً انسانی به شناسایی حقوق پرداخته است. بر طبق این نظر، فمینیست‌های رادیکال همانند پسانوگرایان نسبی‌گرا با رد رویکرد انسان‌گرایانه، موضع سنتی‌ها را تقویت خواهند کرد. شاید حق با هدلی ارکس باشد که می‌نویسد: «اگر حقیقتی عینی که در پیوند با طبیعت و یا طبیعت انسانی است، وجود نداشته باشد، و اگر اصل معنای واژه انسان نیز چنان که برخی فمینیست‌های تندرو می‌گویند معنای عرضی و پیوسته متنازع‌فیه داشته باشد، در این صورت چگونه هر یک از ما می‌تواند دارای حق‌هایی با تکیه گاهی عینی باشد؟ در حالی که خود ما هیچ خاستگاه و تکیه‌گاه عینی نداریم، آیا حق‌های ما بالاخره می‌تواند هیچ تکیه گاهی عینی داشته باشد؟»<sup>۸۹</sup>

در نگاه حقوق بشرگرا، زنان و مردان از حق‌های مساوی و برابر برخوردار هستند، به این دلیل عینی که در انسانیت مشترک می‌باشند. این امر به اندازه‌ای واضح است که حتی نگاه‌های سنتی نمی‌تواند انکار کند. بیشتر نگرش‌های سنتی به دلیل تفاوت‌های طبیعی به تجویز

<sup>۸۵</sup> برایان بیکنس، پیشین، ص ۱۵۴. همچنان در مورد مقایسه نظریات مختلف زن‌گرایی برابری‌گرا، تفاوت محور، فرهنگی، پسامدرن، سلطه مدار و نژادگرایی انتقادی، بنگریده به: همان، صص ۳۵۰-۳۵۲.

<sup>۸۶</sup> Humanism

<sup>۸۷</sup> Feminism

<sup>۸۸</sup> بنگرید به: سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، صص ۳۳۰.

<sup>۸۹</sup> به نقل از: همان، صص ۳۳۰-۳۳۱.



تبعیض پرداخته‌اند، در حالی که تفاوت در طبیعت بیولوژیک و سایکولوژیک نمی‌تواند باعث تفاوت در حقوق انسانی شود. چه اگر چنین فرضی درست باشد، چه بسا که مردان نیز از مراحل خاص گذر نموده و تبعیض‌های مبتنی بر نژاد، رنگ و... به همان اندازه عینی می‌نماید. آیا چنین تفاوت‌هایی می‌تواند منشاء تبعیض شود؟ به نظر نمی‌رسد، منطلق سلیم و بی‌مرض، توفیق تجویز داشته باشد. در حالی که همین تفاوت‌های بیولوژیک از منظر دیگر، نیازمند حمایت ویژه می‌باشد. چه مرحله‌ای چون بارداری و شیردهی به طفل، نیازمند بهره‌مندی از سلامت و بهداشت جسمی و روانی بوده و نظام تغذیه مناسب را مقتضی است. از همین جهت چنان که خواهد آمد، در برخی اسناد حقوق بشری، حمایت‌های خاص برای زنان تعبیه شده است. در واقع حق‌های بشری مجموعه حق‌هایی را شامل می‌شود که بر حسب انسان بودن انسان شناسایی شده است و از آنجایی که تفاوت بیولوژیک در اصل یگانه انسانیت تأثیر ندارد، از آن جهت بدون تفاوت مطمح نظر قرار گرفته است.<sup>۹۰</sup>

بنا بر این به طور خلاصه می‌توان گفت: اصولاً برابری زن و مرد نه بدلیل فرض تشابه وجود طبیعی، بلکه به دلیل یکسان و برابر بودن ماهیت انسانی شان مورد توجه هنجارهای حقوق بشری می‌باشد. به عبارت دیگر، عکس استدلال سنت‌گرایان، تشابه در حقوق اجتماعی برقرار نشده، بلکه نظام حد اقل حقوق به مقتضای انسانیت در نظر گرفته شده است. و گرنه چنان که آمد، از نظر تفاوت‌های بیولوژیک، گاه حمایت‌های بیشتری برای زنان لازم است که خود موجب توسعه حق‌های اجتماعی خواهد شد؛ اما چنین حق‌های متکی به موضع خاص، مورد توجه مستقیم هنجارهای حقوق بشری واقع نشده است.

### ج؛ برابری جنسیتی در اسناد حقوق بشری

همان گونه که در فوق آمد، برابری میان زن و مرد، بر اساس محوریت انسانیت انسان صورت گرفته و به این ترتیب، مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر استندردهای هنجاری عام حقوق بشر بر همین رویه استوار شده است. به عبارت دیگر، تمامی اسناد عام حقوق بشری اصل را بر برابری میان زن و مرد نهاده و حقوق و تکالیف حداقلی برابر انسانی را مورد شناسایی قرار داده است. صریح‌ترین ماده در این خصوص، ماده ۲ اعلامیه اعلامیه جهانی حقوق بشر است که بر حسب آن، «هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایز، مخصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت‌ها، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر از تمام حقوق و کلیه آزادی‌های که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد. بر علاوه هیچ تبعیضی به عمل نه خواهد آمد که مبتنی بر وضع سیاسی، اداری، قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور مستقل، تحت قیمومت یا غیر خود مختار بوده یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد». همچنان بند ۱ ماده ۲ میثاق حقوق مدنی و سیاسی و بند ۲ ماده ۲ کنوانسیون اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی همین ادبیات را بکار برده‌اند.

این اصل که می‌توان به دکرترین منع تبعیض و اصل برابری افراد از آن یاد کرد، بر روحیه همه مواد اسناد حقوق بشری حاکم است. چنان که در متن آمد، جنسیت یکی از مواردی است که مورد توجه جدی قرار گرفته و بکار گرفتن هر نوع تبعیض بر طبق جنسیت را ممنوع قرار داده است. همین امر در سایر اسناد حقوق بشری نیز رعایت شده و مورد توجه قرار گرفته است.<sup>۹۱</sup>

### د؛ تبعیض مثبت و برابری جنسیتی

علاوه بر برابری که در بند بالا بدان اشاره شد، لازم است حمایت ویژه از زنان و منطلق آن بیان شود و به نکات عمده در باب تبعیض مثبت در کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان پرداخته شود. طرح بحث برابری که در فوق مطرح شد، این سؤال را به ذهن

<sup>۹۰</sup> همان، صص ۳۳۱-۳۳۴.

<sup>۹۱</sup> همان، صص ۳۳۴-۳۳۵.

متبادر می‌سازد که اگر زنان و مردان حیثیت و شأن برابر دارند، پس حرف از تبعیض مثبت و کنوانسیون جداگانه حمایت زنان برای چیست و چه منطقی می‌تواند، در آن جست‌وجو شود؟

تبعیض مثبت با تأکید بر آزادی مثبت به وجود آمده است؛ به این معنا که برخی افراد نمی‌توانند از آزادی‌های خویش به درستی استفاده کنند. زیرا وضعیت جامعه و زیر نظام‌های اقتصادی و اجتماعی آن به گونه‌ای طراحی شده که عملاً به سود دسته‌ای و به ضرر جمعی دیگر منجر می‌شود. بنا بر این، تبعیض مثبت یا اقدام مثبت برای این مهم باید در نظر گرفته شود که موجب کاهش روز افزون این نابرابری نهادی شده و ساختاری گردد. همچنان این مفهوم گذشته از حق آزادی برابر شهروندان، با منطبق برابری نیز قابل تبیین است. به این معنا که اصولاً فرض برابری در شرایط کنونی به این معناست که نابرابری‌های تحمیل شده در تاریخ همچنان استمرار یابد. در واقع بخش بزرگی از اجحاف‌ها ریشه تاریخی داشته و تصور برابری در شرایط کنونی، نابرابری ایجاد شده در تاریخ را مرتفع نمی‌سازد. بنا بر این لازم است که با اقدام مثبت موجب کاهش اجحاف تاریخی شد و برای کاهش آثار نابرابری تاریخی، برابری واقعی را تضمین کرد. به تعبیر خلاصه، رفتار برابر - چه بر مبنای آزادی برابر و چه بر مبنای برابری - با افرادی که عملاً در موقعیت نابرابر قرار دارند، در حکم پاسداری از نابرابری است؛ صرفاً با برابری واقعی است که می‌توان رفتار برابر را، تأکید معنا دار بر برابری دانست.

از طرف دیگر، تصویب کنوانسیون ۱۹۷۹ در مورد رفع هر گونه تبعیض علیه زنان، بر این مبنای واقعی استوار گردیده که حمایت‌های کلی برابرگرایانه از زنان در سه سند مهم حقوق بشری، پاسخ عملی را در بر نداشته است. به عبارت بهتر، مقدمه این کنوانسیون این منطق را مطرح می‌سازد که تجربه عملی پس از تصویب اسناد پیشین حقوق بشری نشان دهنده این است که کارایی عملی آن خیلی اندک بوده و لازم است که حمایت جداگانه صورت بگیرد. به تعبیر یکی از حقوق دانان که با تکیه بر مقدمه این کنوانسیون عنوان نموده «... به رغم وجود اسناد متعدد حمایتی حقوق بشر تبعیض گسترده بر ضد زنان همچنان ادامه دارد. این به آن معنا خواهد بود که حمایت ضمنی از حقوق زنان در چارچوب اصل عدم تبعیض مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق بین المللی کارساز نبوده و جامعه بین الملل تدوین کنوانسیون مستقلی را ضروری دیده است».<sup>۹۲</sup>

از همین روی بود که ملل متحد تصمیم اتخاذ کردند که سند دیگری که تأکید مزید بر منع تبعیض گذاشته و با توجه به شرایط جامعه، مصادیق آن را به دقت پیش بینی و منع نماید را در دستور کار قرار دهند. پیش بینی مصادیق، باعث شد که دکتین منع تبعیض عملی و کارکردی تر شود و از همین جهت، جمعی از کشورها، به رغم امضای سه سند عام حقوق بشری، از امضای این کنوانسیون سرباز زدند. یک مرور کلی و کوتاه بر متن این کنوانسیون، این واقعیت را بر ملا می‌سازد که ستون اصلی و حاکم بر این سند همان برابری است، منتها بیشتر جنبه عملی و نفی‌گرایانه داشته است.

ماده ۱ این کنوانسیون به تعریف عام از تبعیض بر ضد زنان پرداخته و آن را در قالب سه واژه تمایز، محدودیت و محرومیت در اعمال و شناسایی حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تبیین کرده است. به تعبیر دیگر، تبعیض علیه زنان، عبارت از تمایز گذاری، محروم نمودن و وضع محدودیت است، بدون توجه به وضعیت زناشویی آنان که موجب نابرابری یا زمینه ساز نابرابری در استفاده برابر از حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی زنان گردد. سایر مواد به بیان محتوایی این تعریف پرداخته است. ماده ۷ و ۸ حق سیاسی را مطرح کرده که به طور مساوی در سه زمینه حق رأی، مشارکت سیاسی و مشارکت در سازمان حکومتی را در بر می‌گیرد. ماده هفتم در داخل مرزهای ملی و ماده هشتم در عرصه بین المللی به تبیین این حقوق پرداخته است. ماده نهم در باب تابعیت، عدم تأثیر ازدواج بر تابعیت زن و حق مساوی زن و مرد در تابعیت فرزند را احتوا می‌کند. ماده ۱۰ به حق تحصیل برابر، ماده ۱۱ به حق

<sup>۹۲</sup> همان، ص ۳۳۶.

استخدامی و بهره‌مندی از حقوق متمایز در دوران زایمان و حق برگشت دوباره به کار و ماده ۱۲ به حق استفاده مساوی از امکانات بهداشتی تخصیص داده شده است.

ماده ۱۵ به وضعیت مدنی برابر با مردان در انعقاد قراردادها، مالکیت و محل اقامت سخن به عمل آورده است. ماده ۱۶ حق برابر در داخل خانواده را مطرح نموده و از حق ازدواج، آزادی انتخاب همسر، حقوق و مسوولیت برابر در دوره زناشویی، تصمیم‌گیری در مورد تعداد فرزندان و مسأله آموزش آنان، آزادی در انتخاب نام خانوادگی، حرفه و شغل، مالکیت و اداره اموال را مطمح نظر قرار داده و همچنان این ماده به منع ازدواج کودکان پرداخته و حداقل سن ازدواج و ثبت اجباری آن در این ماده ذکر شده است.<sup>۹۳</sup>

نکته مهم دیگر پیش‌بینی کمیته رفع تبعیض علیه زنان توسط این کنوانسیون می‌باشد. بر طبق مواد ۱۷، ۱۸ و ۲۱ این کنوانسیون، کمیته که متشکل از نمایندگان با صلاحیت اخلاقی و معرفی شده توسط کشورهای عضو می‌باشد، بر روند منع تبعیض نظارت نموده و گزارش خویش را به دبیر خانه مجمع عمومی ملل متحد تسلیم می‌نماید. بعداً از طریق شورای اقتصادی و اجتماعی به مجمع عمومی ارائه شده و ممکن است که مجمع عمومی ملل متحد به رویت گزارش مذکور، پیشنهادها و توصیه‌های لازم را به کشورهای عضو صادر نماید.

### نتیجه بحث

در بحث به نسبت تفصیلی که صورت گرفت، مبانی توجیهی آزادی و برابری با توجه به نظریات مختلف محک خورد. بر طبق تحلیل این نوشتار، آزادی و برابری به عنوان جلوه‌های کرامت انسانی، توجیه می‌گردد. در میان نظرات فلسفی که ارائه شد، نظریه کانت بیشترین توانایی در تبیین و توصیف برابری و آزادی داشته و در خصوص جمع میان آن دو، نظریه عدالت جان رالز با روحیه اسناد حقوق بشری همخوانی نشان می‌دهد.

با توجه به اسناد حقوق بشری و نیز مبانی نظری برگزیده نوشتار حاضر، آزادی و برابری در تضاد و تقابل هم قرار نداشته بلکه از طریق ایجاد فرصت برابر در بهره‌مندی از آزادیهای اساسی و مداخله رفاه‌مدارانه دولت در ایجاد برابری به نفع پایین‌ترین قشر در حق‌های اقتصادی و اجتماعی ممکن می‌گردد. اگر حق برابر در داشتن فرصت و دادن حداقل آزادی به دلیل مداخله عناصر و عوامل تصادفی طبیعی، تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی موجب نابرابری در جامعه می‌گردد، از آن طرف به دلیل تکلیف دولت در گسترش آزادی و ایجاد شرایط نسبی برای برابر شدن شهروندان، مداخله نموده و زمینه بهره‌مندی یکسان از حقوق سیاسی، مدنی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را فراهم می‌سازد. امری که در میثاقین حقوق بشر به درستی تعبیه شده است.

نکته مهمی که باید یادآوری شود این است که آزادی و برابری دو مؤلفه اصلی عدالت است. به این معنا که اگر آزادی وجود نداشته باشد، هرگز عدالت بوجود نمی‌آید و به همین ترتیب، اگر برابری‌ها رعایت نگردد، بازهم عدالت مفهوم پوچ و بیهوده است. بنا بر این جامعه عادلانه زمانی شکل می‌گیرد که دو اصل اساسی برابری و آزادی رعایت گردد. امری که اسناد حقوق بشری بدان پرداخته و تکیه‌گاه جامعه مورد نظر خویش قرار داده است.

همچنان در بحث از آزادی بیان چنان‌که آمد، آزادی بیان یک حق مقید به ضرر نزدن به مصالح عمومی و حیثیت اشخاص می‌گردد، ولی تفسیر توسعه‌مدارانه از مصالح عمومی و حیثیت خصوصی افراد با روحیه این حق سازگاری ندارد. باید در هر حال، ضرر را با تفسیر مضیق و نزدن ضرر تفسیر کرد، نه ایجاد منفعت برای جامعه یا فرد. همچنان در باب برابری و منع تبعیض علیه زنان نیز چنان‌که آمد، ضمن این که رویه برابری‌مدارانه در اسناد عام حقوق بشری وجود دارد، کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان به دلیل اجحاف تاریخی

<sup>۹۳</sup> به منظور مطالعه تفصیلی به متن کنوانسیون متذکره مراجعه کنید.

و موقعیت نابرابر زنان با مردان در حال حاضر، اقدامات حمایتی را مطرح کرده است. نکته اخیر در خصوص این دو حق این است که هر دو حق مبتنی بر کرامت انسانی، تعیین حق سرنوشت و سرشت یکسان انسانی توجیه می‌شود.

## منابع

۱. قرآنکریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، نامه ۳۱، ج ۶، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۸.
- الف؛ کتابها**
۳. اندرو لوین، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه و تحشیه انتقادی: سعید زیبا کلام، ج ۱، تهران: نشر سمت، ۱۳۸۰.
۴. اندرو وینست، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه: مرتضی ثاقب‌فر، ج ۲، تهران: نشر فوقنوس، ۱۳۸۶.
۵. اندرو هی‌وود، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه: محمد رفیعی مهرآبادی، ج ۴، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۷.
۶. آمارتیا سن، توسعه به مثابه آزادی، ترجمه: سید احمد مؤثقی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۷. بریان بیکنس، فرهنگ نظریه حقوقی، ترجمه: محمد راسخ، ج ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۸. تاج زمان دانش، مجرم کیست جرم شناسی چیست، ج ۴، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۹۰.
۹. جیمز اشمیت، مشکل تحدید عقل و آزادی در نهضت روشنگری، ترجمه: فرهاد مشتاق، تهران: مجله نقد و نظر، سال ششم، شماره ۱ و ۲.
۱۰. جیمز ریچلز، فلسفه اخلاق، ترجمه: آرش اخگری، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۱۱. حسین بشیریه، «فلسفه عدالت»، در مجموعه مقالات حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده حقوق، موسسه حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱۳۸۳.
۱۲. حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری (تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم)، ج ۸، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۳. رزا قراچورلو، حق آزادی بیان در نظام بین‌المللی و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجله وکالت.
۱۴. سید محمد حسینی، نظریه تساوی انسان‌ها در حقوق بشر اسلام، مجله فقه و مبانی حقوق، سال سوم، شماره ۹.
۱۵. سید محمد قاری سید فاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر (حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت)»، تهران: مجله تحقیقات حقوقی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۳۳ و ۳۴.
۱۶. سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر دوم)، ج ۱، تهران: نشر شهر دانش، ۱۳۸۸.
۱۷. سید محمد قاری سید فاطمی، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر یکم)، ج ۱، تهران: شهر دانش، ۱۳۸۸.
۱۸. عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، ج ۲، ج ۱۲، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۸.
۱۹. عبدالکریم سروش، آزادی عادلانه، تهران: مجله کیان، شماره ۵۱، ۱۳۷۹.
۲۰. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ج ۳، بی‌جا: انتشارات باران، ۱۳۵۹، صص ۲۳۷-۲۴۶.
۲۱. عبدالکریم سروش، رهایی از یقین و یقین به رهایی، تهران: مجله کیان، شماره ۴۸، ۱۳۸۷.
۲۲. عبدالمجید یزدی، «نگاهی به مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت از دیدگاه اخلاق و حقوق اسلامی»، در مجموعه مقالات حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دانشکده حقوق، موسسه حقوق جزا و جرم‌شناسی، ۱۳۸۳.
۲۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل)، ترجمه: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (سروش)، ۱۳۸۷.

۲۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از بننام تا راسل)، ترجمه: بهاء‌الدین خرم‌شاهی، ج ۸، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (سروش)، ۱۳۸۸.
۲۵. فیروز محمود جانکی، مبنای فلسفی منع حقوقی و کیفری ایراد ضرر به خود، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۳۷، شماره ۱، ۱۳۸۶.
۲۶. کارل ریموند پوپر، حدسها و ابطالها، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹.
۲۷. مارتین لاگین، مبنای حقوق عمومی، ترجمه: محمد راسخ، چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۲۸. محمد تقی جعفری، حقوق جهانی بشر: مقایسه و تطبیق دو نظام اسلام و غرب، چ ۴، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری، ۱۳۸۸.
۲۹. محمد شریف طیبی، جزوه حقوق بشر، کابل: دانشگاه طلوع آفتاب، ۱۳۹۲.
۳۰. محمد هادی معرفت، جامعه مدنی، چ ۲، قم: موسسه تمهید، ۱۳۸۰.
۳۱. مرتضی مطهری، انسان کامل، چ ۲۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۳۲. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، چ ۲، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
۳۳. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، چ ۷۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
۳۴. هاشم اسلامی، «حق آزادی از منظر قرآن و لیبرالیسم»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره‌های ۳۵ و ۳۶.

#### **ب: اسناد حقوق بشری**

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، ترجمه فارسی.
۲. اعلامیه اسلامی حقوق بشر (۱۹۹۰)، ترجمه فارسی.
۳. کنوانسیون حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، ترجمه فارسی.
۴. کنوانسیون حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)، ترجمه فارسی.
۵. کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی (۱۹۸۷)، ترجمه فارسی.