

آزادی و حقوق

حسن عالی‌پور*

چکیده

آزادی، جستاری بنیادین و هدفی برجسته در حقوق شناخته می‌شود و همه شاخه‌های آن به‌گونه‌ای در پشتیبانی از آن گام برداشته‌اند که در این میان حقوق بشر و حقوق کیفری پیوند برجسته‌ای با آزادی دارند. در حقوق بشر، آزادی همچون یک ستونی است که همه حقوق بر آن استوارند و از ریشه حقوق بشر برای این پیش‌بینی شده‌اند تا آزادی انسان‌ها در برابر خودکامگان بیشتر از پیش فراهم گردد. ولی در حقوق کیفری جایگاه آزادی، پوشیده است. هرچند گفته می‌شود که یکی از هدف‌های بنیادین حقوق کیفری، پشتیبانی از آزادی‌ها است، ولی چون حقوق کیفری ابزار قدرت است همواره با این چالش روبه‌رو است که به‌عنوان بازوی قدرت چگونه از آزادی‌ها نیز پشتیبانی می‌کند؟ آزادی بر وارونه حقوق چهره فرهنگی و بومی ندارد؛ هرچند در درازای تاریخ این چنین پنداشته شده که آزادی در هر جا، بسته به فرهنگ همان جاست و از این در تا توانسته‌اند به هر بهانه و از جمله به بهانه قانون یا مصلحت بر آن تاخته‌اند، ولی باید گفت آزادی از ریشه چهره فردی و انسانی دارد. چهره انسانی آزادی نشان می‌دهد که کمتر درگیر و دار فرهنگ و بستر مکانی و زمانی است، بلکه یک آرمان جهانی است

E-mail: Hassan.alipour@ymail.com

*. استادیار دانشگاه شهرکرد.



که تک تک انسان‌ها به دنبال آنند. از این‌رو تنها قانونی که اراده همه جهانیان را بنمایاند می‌توان مرز آزادی را مشخص نماید، نه قانون یا حقوق دولت‌ها.

واژگان کلیدی

آزادی، حقوق، حقوق بشر، قانون، دولت.

درآمد

آزادی^۱ دارای معنای گسترده و کلی است و در دید نخست وضعیت کسی را گویند که در برابر کردار، گفتار و پندارش، بازدارنده‌ای نباشد. معنای این واژه نزدیک به معنای دو واژه اختیار و اراده است و چون هر سه این واژه‌ها، نسبی و کلی هستند، نمی‌توان مرز روشنی میان آنها کشید. معنای نخستین آزادی را باید از دید مذهبی نگریست که بر پایه آن انسان، آزاد و مختار آفریده شده و برخی اندیشمندان، جلوه آزادی را در پیشانی آفرینش جسته و از سرپیچی اهریمن از دستور خداوند به عنوان خاستگاه بنیادین آزادی یاد کرده‌اند؛ چه پس از رانده شدن اهریمن از دربار خداوندی، وی به گمراه کردن آدمی سوگند می‌خورد و همین «حضور و عمل شیطان روی انسان به منزله یک نیرو یا قطب مخالف در برابر نیروی غریزی خلقت و عقل و مصلحت بوده، ما را در وسوسه و سرگردانی می‌گذارد؛ یعنی متحیر و مختارمان می‌کند. این همان اختیار و آزادی و مقام و موهبتی است که خدا به آدمیزاد داده است.» (بازرگان، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

از دید کیش و آیین‌های خدایی، آزادی با اختیار گزینش اهریمن یا خداوند، آغاز شده و آزادی و بردگی انسان پیرو این است که کدام را بر می‌گزیند. روشن است که رفتن به سوی خدا، آزادی از بردگی اهریمن است. به این گونه از آزادی، نمی‌توان پروا (توجه) کرد؛ چه یکی از علت‌های بنیادین آزادی خواهی، زنجیرهایی بود که فرمان‌رانان و سردمداران مذهبی بر پای انسان بسته بودند. اینان یا با بهانه‌سازی دین یا با فریب کردن دستورهای آن تلاش می‌داشتند



تا به پنهان‌ترین بخش‌های زندگی انسان‌ها دست اندازند و آنجا را بدان‌سان که دوست می‌دارند، رهبری کنند. این است که آزادی‌خواهی در اروپا با دشمنی با کلیسا آغازید. دید مذهبی به آزادی، انسان را به کنار می‌زند و تنها از آن، پیروی و بندگی می‌خواهد و فیلسوفان و اندیشمندان به چشم دیدند که حاکمان و نیرومندان مذهبی بر جای خدا نشستند و میان خدا و اهریمن، انسان را به راه سومی بردند که به خودشان فرجام می‌یافت و برای گریز از این دام گسترده، با محور قراردادن خود انسان، آزادی فلسفی و حقوقی را پیش کشیدند.

الف) شناخت آزادی

از نگاه فلسفه دیدگاه‌های گوناگونی پیش کشیده شده که دلیل آن به جهت ناروشن بودن جایگاه آزادی یا اختیار است. پرسش نخستین اندیشمندان در این زمینه این است که آیا هستی آزادی یا اختیار از سرِ ضرورت است یا این که آزادی بر پایه پیوند علیت استوار گردیده است؟ لایب نیتس^۲ با روی آوردن به تقدیرگرایی به دنبال آن است که «با تمیز گذاشتن بین ضرورت مطلق و ضرورت محتمل، جایگاهی برای آزادی در نظر بگیرد. عمل جوهر متکی به ضرورت ناشی از تصمیم خداست که کائنات بر پایه آن وجود دارد، اما احتمالی است. به این معنا که آزادانه عملی شده است. بنابراین تعیین جوهر عملی نیست بلکه گرایش پیوسته افزون‌تری است به آنچه پیش خواهد آمد و آنچه پیش نخواهد آمد.» (هاتزبرگر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱)

کانت^۳ خودمختاری اراده را اصلِ اعلاّی اخلاق و یگانه اصل کلیه قانون‌های اخلاقی و تکلیف‌های رویاروی هم می‌داند. اگر آزادی نباشد نه می‌توان از رفتار اخلاقی و اختیار در پیروی یا سرکشی از قانون سراغ گرفت و نه از امکان امر مطلق. در نزد وی «فقط یک امر مطلق وجود دارد و آن این است که فقط بر آن قاعده عمل کنید که به وسیله آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که این قاعده کلی گردد.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳) کانت این قاعده را چهارچوب مطلق‌گرایی و اخلاق‌باوری خویش می‌داند و به چهار صورت دیگر نیز



بیان کرده از جمله «چنان عمل کنید که گویی قاعده عمل شما به وسیله اراده شما، قانون کلی طبیعت شود.» (همان.) ولی هم‌چنانکه خود کانت گفته، همه این پنج صورت یک چیز را بیان می‌کند و آن امر مطلق است که پایه آن نیز آزادی یا اختیار است.

در برابر، سودگرایان باور به ریشه‌مندی (اصالت) آزادی ندارند. از جمله هیوم^۴ با دید آزمایش‌باوری تا مرز از میان برداشتن آزادی گام بر می‌دارد. وی با آن که اراده آزاد یا اختیار را از اراده به طور کلی، جدا می‌کند، ولی در هر حال اراده آزاد یا آزادی (اختیار) را مایه کنارزدن ضرورت یا تضاد می‌داند. به باور وی «ضرورت، بر سازنده جزء ماهوی علیت است و در نتیجه، آزادی با برداشتن ضرورت، همچنین علت‌ها را بر می‌دارد و درست با تضاد یکسان است. از آنجا که معمولاً می‌پندارند که تضاد مستلزم تناقض است و دست‌کم مستقیماً متضاد تجربه است، در رد اختیار یا آزادی اراده همیشه براهینی یکسان وجود دارند.» (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۳۴۱). از این‌رو از دید هیوم، رفتار آزادانه، رفتاری است که علت ندارد؛ چون وی «تنها یک گونه نسبت علی را باز می‌شناخت که در آن بهم پیوستگی ثابت، عنصر عینی را تشکیل می‌دهد و رابطه ضروری، عنصر ذهنی را. پس مساله آزادی تا اندازه‌ای مساله زبانی است، بدین معنی که هر چند آزادی را باید انکار کرد اما اگر به چنان نحوی تعریف شود که مانع ضرورت باشد، می‌توان تصدیقش داشت، چنانچه به نحو دیگری تعریف شود. به مثل اگر آزادی با خودانگیختگی^۵ یکسان گرفته شود، آزادی هست؛ زیرا روشن است که شماره زیادی از افعال از انسان به منزله فاعلی عاقل سر می‌زنند بدون آن که اجبار بیرونی در کار باشد. برآستی خودانگیختگی یگانه صورت آزادی است که باید به تصدیقش دل ببندیم.» (همان.)

روشن است که از دید فیلسوفان، آزادی و اختیار در گام نخست هم معنی‌اند و این که برخی کوشیده‌اند تا اختیار را یک مفهوم هست‌انگار و آزادی را مفهومی بایدانگار بدانند، به این نکته روی نکرده‌اند که اختیار و آزادی، توانایی فرد در دست‌زدن به کاری است که این توانایی تنها به آنچه هست نظر دارد نه آنچه باید باشد. به سخن دیگر، آزادی همچون اختیار معنایی هست‌انگار بوده و آنچه بایدانگار است، چیزی است مانند قانون یا اخلاق که به



محدود ساختن و ضابطه‌مندی آزادی می‌اندیشد. به باور کسانی که آزادی را مفهومی «هست‌انگار» می‌دانند، «وقتی از اختیار سخن می‌گوییم و موجودی را مختار می‌دانیم منظور این است که در عالم واقع، آن موجود از این ویژگی برخوردار است که می‌تواند از میان فرصت‌های مختلف رفتاری یکی برگزیند و باقی را فرو نهد. در واقع یک ویژگی عینی از یک موجود را توصیف می‌کنیم. در مقایسه، وقتی از آزادی سخن می‌گوییم و موجودی را آزاد می‌دانیم بدین معنا است که با فرض اختیار برای آن موجود اکنون می‌گوییم که موجود مذکور باید بتواند از اختیار خود بهره‌جسته و مجاز باشد از میان شقوقی که پیش‌رو دارد یکی را برگزیند. در اینجا چیزی را توصیف نمی‌کنیم بلکه قاعده‌ای را برای یک موجود مختار تجویز و توصیه می‌کنیم.» (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷)

معنا یا معناهای فلسفی از آزادی بیشتر در کشاکش حوزه جبر و اختیار گرفتار است و به اندیشه و رفتار فرد بدون آن که در جامعه باشد، می‌نگرد. هرچند پیش‌زمینه آزادی در معنای واقعی، خود مگر از رهگذر شناخت اختیار یا اراده آزاد انسان نیست ولی در هر حال در معنای فلسفی، سخن از حق یا ارزش آزادی و پیوند آن با دولت یا امنیت ملی به میان نمی‌آید. آهنگ از آزادی در جایی که با امنیت ملی پیوند برقرار می‌کند، آزادی اجتماعی و سیاسی است و معنای آن در بستر زندگی اجتماعی و سیاسی جستجو می‌گردد. این دسته از آزادی همان آزادی حقوقی است؛ زیرا آزادی‌هایی که جنبه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و از این دست دارند، با مفهوم حق پیوند تنگاتنگی دارند و چون این آزادی‌ها روی دیگر همان حقوق بشر یا حقوق افراد هستند، می‌توان از واژه آزادی حقوقی بهره‌جست. آزادی حقوقی از جهت رسته آزادی از دیگر آزادی‌ها مانند آزادی فلسفی و آزادی دینی جدا می‌گردد و گرنه از حیث مصداق، گوناگون هستند که به آنها آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، آزادی‌های فردی و آزادی‌های قانونی نیز گفته می‌شود.

با این که هواخواهان حقوق طبیعی، حق‌ها را پیش‌قانونی می‌دانند و قانون را تنها افزاری برای یافتن و شمردن حق‌ها و نیز پشتیبانی از آنها می‌دانند ولی در پایان آنچه سنجح حق است، این است که قانون آن را حق می‌داند و از همین رو خاستگاه آزادی نیز قانون است.



قانون به دو صورت آزادی را پیکربندی می‌کند. نخست پیش‌بینی نمونه‌های (مصادیق) آزادی و دوم تعیین اندازه و مرز آن. پس این قانون است که آزادی را می‌پروراند و آن را از معناهای همسان مانند هرج‌ومرج، خودخواهی و بی‌بندوباری جدا می‌کند. گرچه برجسته‌ترین سنجه آزادی بخردانه آن است که به دیگری آسیب نرساند ولی همین را نیز باید از قانون دانست. پس پیشینه آزادی‌ها را باید در قانون‌ها یا سندها جستجو کرد.

قانون‌ها و سندهای بین‌المللی هیچگاه خود را در گیرودار تعریف واژگان کش‌دار و پویایی همچون عدالت، آزادی، نظم و امنیت گرفتار نساختند ولی روشن نیست پیشنهاددهندگان اعلامیه حقوق بشر و شهروند مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹ فرانسه چگونه بایستگی تعریف آزادی را به خود باورانده‌اند. ماده ۴ این اعلامیه می‌گوید: «آزادی عبارت است از توانایی انجام‌دادن هر کاری که به دیگران زیان نرساند.» بود چنین تعریفی، مجلس موسسان را از آوردن نمونه‌های آزادی بی‌نیاز می‌کرد ولی اعلامیه تلاش نموده تا آزادی را هم به مصداق بشناساند و هم به مفهوم. این تعریف به جهت پیشینه‌مند بودن دارای ارزش است و به راستی که نشانگر شیفتگی جنبش‌خواهان (انقلابیون) فرانسه به آزادی بود که شعله‌هایش در اندیشه‌های فلسفی اروپای باختری زبانه می‌کشید.

یکی از چالش‌های آزادی این بوده که همواره به نامش، جنبش مردمی (انقلاب) می‌شده و از ریشه، آزادی به گواهی تاریخ به دست نمی‌آمده مگر با فریاد و خونریزی. جنبش فرانسه و آمریکا در نیمه دوم سده هجدهم، سرآغاز خیزش مردم برای به دست آوردن آزادی بود و این خود می‌رساند که ارزش آزادی، ریشه‌ای و بنیادین نیست و شیفتگی همگان بدان به این دلیل بوده که دولت‌ها و نیرومندان در برابرش ایستادگی کردند و آزادی‌خواهان در این راه جان می‌دادند. نه فرمان‌رانان پذیرفتند که آزادی بنیاد آنها را به باد نخواهد داد و نه آزادی‌خواهان پسندیدند که با قدرت مدارا کنند. این شد که کشاکشی پیوسته میان آزادی و قدرت در گرفت و در اندیشه فیلسوفان نیز جای افتاد و به گفته توماسو کامپانلا^۶ فیلسوف ایتالیایی، «نهضت‌های انسانی پایدار ابتدا با کلمات و سپس با شمشیرها به حرکت در می‌آیند.» (کاسسه، ۱۳۷۷، ص ۲۰). و از آن فراتر سخن ریمون آرون^۷ فرانسوی است که



می‌گوید: «هیچ حرکت آزادی بخش ملی، بدون انقلاب نیست، پس حرکت آزادی بخش ملی بدون چوبه دار میسر نیست.» (آرون، ۱۳۸۲، ص ۶۹) در حالی که آزادی نیاز به فرهنگ و پیشرفتِ گام گام داشت، نه جنبش و خونریزی، درست همانند آنچه که در انگلستان رخ داد. آزادی به اندازه‌ای در این کشور ریشه‌دوانده، که اندیشه‌های فیلسوفانش پس از سده‌ها هنوز تازگی دارد و از همه شگفت‌تر در بستر چنین ملتی است که فیلسوفی چون استوارت میل چنان ستهی‌هنده (تعصب‌آمیز) می‌گوید: «اگر همه افراد بشر - منهای یک نفر - عقیده واحدی داشتند تنها یک نفر عقیده‌اش با آن باقی بشریت مخالف بود عمل اینان که صدای آن یک نفر را به زور خاموش کنند همان اندازه ناحق و ناروا می‌بود که عمل خود وی اگر فرضاً قدرت این را داشت که صدای نوع بشر را به زور خاموش کند.» (میل، ۱۳۸۵، ص ۵۹)

اندیشه آزادی، فرآورده‌ای باختری (غربی) است و چیزی نیست که اروپاییان آن را از خاوری‌ها (شرقیان) فراگرفته باشند. زمینه آزادی از زمان روشنگری در اروپا فراهم آمد و در اندیشه فیلسوفان این خشکاد (قاره) به ویژه فیلسوفان انگلیسی بازتاب یافت که جان لاک و جان استوارت میل، سرآمد آنهاست. ولی آنچه به آزادی، برجستگی می‌داد، برآمدن دولت‌های مردم‌سالار در اروپا بود که به ویژه با جنبش فرانسویان در ۱۷۸۹ جلوه دیگری یافت. با این که آزادی‌خواهی را اندیشمندان انگلیسی پی‌ریخته بودند ولی آمریکایی‌ها و فرانسویان آن را به نمایش گذاردند و مردم دیگر کشورها را نیز به جنبش آزادی‌خواهی انگیختند.

در میان کشورهای مسلمان، بیشتر فرنگ رفته‌ها به دنبال آزادی بودند ولی مردم و قدرت سیاسی نه توانایی پذیرش آن را داشتند و نه آن را نیک می‌دانستند. بیشترین دشمنی با آزادی از سوی شریعت‌خواهان بود تا جایی که احمد نصیری، تاریخ‌نگار مراکشی سده نوزدهم می‌گوید: «بدان که این آزادی که اروپاییان از آن سخن می‌گویند، بی‌هیچ‌تردید ابداع خدانشناسان است؛ زیرا با حقوق خداوند، خانواده و خود انسان مغایر است. خداوند آزادی مشروع را در کتابش تعریف کرده، پیامبر آن را توضیح داده و فقها در باب‌های مربوط به مساله حجر آن را مدون کرده‌اند و تو می‌توانی به آنها رجوع کنی.» (العروی، ۱۳۸۱، ص ۶۴)



در ایران اندیشه آزادی کمی پیش از رویداد مشروطه بنیاد گرفته و پیوند تنگاتنگی با این جنبش داشته است. یکی از خاستگاه‌های مشروطه، نوشته‌ها و سخنانی بوده که توسط اندیشمندان فرنگ رفته درباره آزادی بوده است. میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی (۱۲۵۰ - ۱۳۲۸ ق) از نخستین نویسندگان ایرانی که درباره آزادی، نوشته و از آن هواخواهی کرده می‌گوید: «اگر ما از معنی این کلمه مجرده به اندازه همان سرور و جبور پاکوبی و کف‌زنی نطاقی و رجزخوانی آشنا بودیم از بزرگی تکلیف و سنگینی وظیفه و فقر علم و ثروت شایسته این عطیه و از انفعال این که با دست خالی سر زده، چه سان داخل جرگه ملل متمدنه بشویم جوقه جوقه می‌شدیم، مثل مادران پسر مرده می‌گریستیم، همدیگر را تعزیت می‌گفتیم، بیدار می‌شدیم، هشیار می‌شدیم، متفقاً و متحداً خار می‌خوردیم و بار می‌بردیم تا خودمان را قابل عنوان کبیر حریت و اجرای وظایف مقدسه او می‌نمودیم. آن وقت به نیل این موهبت عظیمه عیدها می‌گرفتیم، نطق‌ها می‌ساختیم، تهنیت‌ها می‌سرودیم و حالت وجد و سماع خودمان را به اخلاف توصیه امتداد می‌دادیم. آزادی، شرف و ناموس و ادب است. هر فرد ملت ایران باید بداند که او انسان است؛ یعنی قسمتی از روح خدایی در اوست. نباید مباشر کاری بشود که در نزد علویت خود منفعل گردد. بداند که ناموس دارد. متدین با دین پاک اسلام است. باید از منہیات پرهیز کند و به همه اوامر اطاعت نماید. مودب است. عواید اجدادی را دوست دارد. معاونت دیگران را واجب شمارد و در اقوال و افعال خود همیشه مراعات اعتدال نماید.» (طالبوف تبریزی، ۱۳۵۷، ص ۹۲).

طالبوف از معنای راستین و ویژگی‌های درست معنای آزادی دور بوده و آن را به چیزهایی که در بستر زندگی مردم ایران پسندیده بود، تسری می‌داد. از همین‌رو، آزادی را به حوزه فرمایش‌ها و نهی‌های دین کشانده است. گویی گفته‌های خود را همچون گفته‌های دیگران پیرو این سخن می‌دانست که «در مورد کلمه مجرده حریت بدیهی است آنچه ورای منقولات ماست ورای معقولات ما می‌نماید.» (همان، ص ۸۷).

میرزا ملکم‌خان (۱۳۲۶-۱۳۴۶ ق) نیز از جمله هواخواهان اندیشه آزادی در ایران بود که اندیشه‌هایش همچون طالبوف به بیداری ایرانیان کمک کرد. وی در «رساله حریت» خود بر



این باور بود که انسان دو گونه آزادی اصلی دارد: «یکی حریت روحانی که اولیای دین و دیگری حریت جسمانی که فرمانروایان یعنی ظالمان از ما گرفته‌اند. وی اعتقاد به چهار نوع آزادی داشت: آزادی خیال یا فکر، آزادی بیان، آزادی روحانی یا عقیده و آزادی جسمانی.» (بلوری، ۱۳۷۶، ص ۷۶). همین اندیشه‌ها بستر آزادی را در ایرانی که سنت‌خواهی و مذهب‌گرایی در آن موج می‌زد، فراهم ساخت. مشروطه‌خواهی که به آزادی‌خواهی نیز نامدار گشته، ایران را در جایگاه برجسته کشورهای قرار می‌دهد که در راه آزادی کوشیده‌اند و دستاوردهای بزرگی همچون قانون‌نویسی و حکومت مشروطه به بار نشانده‌اند.

ب) جایگاه آزادی

آزادی همانند امنیت، واژه‌ای بس پرکاربرد است و جایگاهش بسته به برداشت یا رویکردی است که نسبت به آن گزیده شده است. آزادی این چنین می‌نماید که یک ارزش یا هدف بنیادین است و کوشش‌های بشر، همگی برای دست یافتن بدان انجام می‌یابد. این دیدگاه برای آزادی‌خواهان همچون یک آرمان است که برآند تا همه دیوارهای پیش روی خود از جمله دولت را بشکنند. آزادی همچنین یک افزار است که با بودنش پیشرفت و بهبودی به دست آید. با این افزار، توانایی‌ها بیشتر و اندیشه‌ها پربارتر می‌گردد. همچنین می‌توان گفت آزادی، یک حالت و چگونگی‌ای است که هر کس توانایی یا حق هر کاری که بخواهد و قانون آن را گرامی داشته، دارد. البته آزادی را از دریچه‌های دیگری نیز دیده‌اند و به واژگان گوناگونی مانند کرده‌ند از جمله «ارزش، حق، اختیار، استقلال، توانگری، اباحه و آزادگی.» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۶). ولی همچون امنیت، روی هم‌رفته می‌توان سه جایگاه یا نقش برای آزادی دید:

۱. آزادی چون هدف

آزادی را اگر در نزد تک‌تک انسان‌ها بجوییم، بی‌گمان چیزی است که همه در جستجوی اویند و آن را برترین ارزش و بهترین هدف می‌دانند. ولی زمانی که پای قدرت سیاسی یا امنیت ملی به میان کشیده می‌شود، آزادی حالتی دوگانه می‌یابد: در یک حالت، تشنگی



همگان را در دستیابی بدان بیشتر و بیشتر می‌کند؛ زیرا اکنون که هیولایی (لویاتان) به نام دولت در برابرش ایستاده، باید تلاش برای دست یافتنش بیشتر گردد. در حالت دیگر، هستی دولت برای نگهداری امنیت و پشتیبانی آزادی‌هاست و در اینجا آزادی به عنوان هدف، تنها در جایگاهی است که افراد در پی رسیدن به آزادی‌هایی‌اند که به راستی دست‌یافتنی‌اند، نه همه آزادی‌ها. ولی بوده‌اند اندیشمندانی که از ریشه، دولت را در برابر آزادی، یک بازدارنده یا تنگ‌کننده ندانسته‌اند، همچون اسپینوزای هلندی^۱ که باور دارد «دولت از این جهت قدرت خود را بر افراد تحمیل می‌نماید که قوی‌ترین تشکیلات است و اقتدار او تا حدی مشروع است که توانایی تحمیل را دارد، پس در نتیجه دولت را یارای آن نیست که حدی برای آزادی فکر و عقیده قرار دهد، نه از جهت عدم امکان عقلی بلکه به سبب عدم امکان مادی؛ چه فکر طبیعت چیزی نیست که بتوان آن را تحت فشار قرار داد؛ نتیجه آزادی آن از این جهت است که امکان تعدی و تجاوز نسبت به آن نیست.» (دل و کیو، ۱۳۳۶، ص ۱۱۲). ولی اگر آزادی، قابل دست‌اندازی از سوی دولت نبود، چه نیاز بود تا به عنوان هدف یا ارزش برجسته گردد؟ هدف یا ارزش‌بودن آزادی در بسیاری جاها با ارزش‌های دیگر رویارویی دارد و با آن‌که آن را در شعار به عنوان والاترین ارزش‌ها می‌دانند ولی می‌پذیرند که «در برخورد و همزیستی با سایر ارزش‌ها معنی محدودتری پیدا می‌کند و رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد. قیده‌های اجتماعی حتی والاترین حقوق انسانی را نیز در استخدام می‌گیرد، مشروط بر این‌که از حد متعارف تجاوز نکند و همچنان در قلمرو ارزش‌ها باقی بماند.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۳۹۸).

آزادی اگر از دریچه دولت و قانون بررسی گردد، بی‌گمان هدفی است که هم دولت باید آن را برای شهروندان پاس بدارد و هم شهروندان باید در پی به‌دست آوردن آن باشند، از این‌رو «قدرت مرکزی در جامعه سیاسی باید، صرف نظر از نیت و اهداف فاعلان، در پی تأمین و حفظ آزادی افراد باشد. تأمین و تضمین اراده آزاد اشخاص در سطح یاد شده خود غایت و ارزش است. هرگونه اقدام برای تعیین محتوای تصمیمات و اقدامات برخاسته از اراده آزاد با خطر زیر پا نهادن و از بین بردن اراده آزاد، خود را جای دیگری نشانند و تحمیل نظر و باور بر سایرین روبه‌رو است. لذا آزادی خود غایت و ارزش می‌گردد، غایت و ارزشی که



بدون حضور آن امکان وقوع هیچ گونه فعل اخلاقی وجود نخواهد داشت.» (راسخ، ۱۳۸۱، ص ۲۹۵)

از جهت حقوقی باید یادآور شد که در پی ارزش دانستن آزادی، نمی‌توان آن را همچون یک اصل نیز دانست. برخی بر این اندیشه‌اند که در بررسی پرونده‌ها «اصل بر آزادی است و بار دلیل بر دوش مدعی محدود ساختن آن قرار دارد.» (همان) این سخن با ارزش شناختن آزادی همخوانی ندارد؛ چه آزادی اگر در جامه هدف درآید، نمی‌توان آن را همچون اصل دانست؛ گویی این که بگویند امنیت اصل است یا عدالت اصل است. این مفهومیها به عنوان هدف حالت کلی دارند که همه کنش‌ها و برنامه‌های تقنینی، قضایی و اداری برای رسیدن به آنهاست. در پرتو قانون که مرز آزادی را تشخیص می‌دهد، اصل دانستن آن، آزادی را از یک هدف و مفهوم کلی دور می‌سازد و در اندازه یک اصل کاربردی نشان می‌دهد. جدا از این، با اصل دانستن آزادی، بر ابزار یا روش بودنش گواهی داده می‌شود نه بر ارزش یا هدف بودن.

۲. آزادی چون ابزار

آزادی بارورکننده توانایی‌ها و بازکننده درب‌های پیشرفت است. با آزادی، جنب‌وجوش همگانی پدید می‌آید و خواست‌ها و باورهای کسان نمود می‌یابد. پس آزادی را می‌توان بستر، ابزار، پایه، روش یا اصلی دانست که دیگر چیزها بدان وابسته‌اند.

برای پیوند دولت و فرد، آزادی هم ابزاری است برای قانونی بودن دولت و فرمانروایی‌اش بر شهروندان و هم روشی است برای برقراری پیوند از سوی فرد با دولت و پیش کشیدن خواست‌های وی. از این رو گفته‌اند: «آزادی بیان، آزادی احزاب، آزادی مطبوعات و آزادی مخالفان و شهروندان در دفتر مدنیت و مدرنیت در صدر حقوق انسان جدید به ثبت رسیده‌اند و بدون رعایت آنها، حکومت مشروع نیست، لکن حق بودن همه ماهیت آنها را بر ملا نمی‌کند. آنها روش هستند؛ روشی که بدون آن، حکومت در عصر جدید و بر مردم معاصر نه تنها مشروع بلکه ممکن نیست. آزادی حق و فضیلت هم نباشد، روش است، ابزار است؛ ابزار و روشی که حاکمان دیندار باشند یا لادین، برای توفیق حکومت بدان محتاج‌اند.» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳).



برای حقوق بشر، بستر و پایه‌ای بنیادین‌تر از آزادی نیست. نهال حقوق بشر در خودکامگی و آزادی ستیزی نمی‌تواند پرورید بلکه باید آزادی بستر آن را فراهم سازد، پس آزادی «اصلی است که همراه با اصل حیثیت و منزلت انسانی، اصل برابری و اصل برادری از اصول پایه گذار حقوق بشر شناخته می‌شوند.» (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸)

برخی نیز آزادی را از دید مذهب نگریده و آن را از معنای اصلی خود دور ساخته‌اند؛ چندانکه آزادی را تکلیف دانسته‌اند نه ابزار یا هدف. از دیدگاه مرتضی مطهری (۱۳۵۸ - ۱۳۹۸)، «خود آزادی حق نیست، بلکه تکلیف است که متوجه دیگران است و منشاء انتزاع آن حقی است که طبیعت که عبارت است از استعداد کمالی انسان بما هو انسان که مانع ایجاد کردن در راه آن استعداد، سبب محرومیت و مغبونیت انسان می‌گردد. علت این‌که آزادی غیرقابل سلب است این است که تکلیف است و در تکلیف قابلیت سلب و استفاده معنی ندارد.» (مرکز مالگیری، ۱۳۸۰، ص ۱۴۲). این برداشتها از آزادی می‌تواند به بهای دگرگون شدن معنای آن گردد و دستاویزی برای دینی و حکومتی قلمداد کردن آزادی شود. پس باید آزادی را در معنای گسترده‌تری یافت تا با برجسب‌هایی مانند ارزش، روش، حق یا تکلیف به بیراهه نرود.

۳. آزادی چون وضعیت

آزادی «حالتی است که در آن چیزی محدود و وابسته به چیزهای دیگر نباشد و بتواند در فضا جابه‌جا شود و در مورد انسان، حالتی است که در آن اراده شخص برای رسیدن به مقصود خویش به مانعی برخورد نکند.» (آشوری، ۱۳۸۶، ص ۲۰). آزادی همچون امنیت، واژه‌ای است که در ذهن و باور انسان جای می‌گیرد و با حالت و وضعیت وی انگشت می‌نهد. در دید ولتر،^۹ «آزاد بودن توانایی است. هنگامی که من می‌توانم آنچه را که می‌خواهم انجام دهم، آزادم؛ اما ضرورتاً آنچه را که خواهانم، خواهم خواست: در غیر این صورت، بی‌دلیل، بی‌علت، چیز ناممکنی را خواسته‌ام. آزادی من در این است که وقتی می‌خواهم راه بروم و دچار نفرس هم نیستم راه بروم.» (هاتزنگر، ۱۳۸۶، ص ۵۳).^{۱۰} در برابر این دیدگاه، از نگاه مذهبی،



«آزادی ناتوانی در برابر خداست. به‌ویژه از دیدگاه اسلام، آزادی یعنی رهاشدن از بردگی و اطاعت غیر خدا ولی چند گام پیش‌تر بندگی خدا به بندگی انسان دگرگون می‌شود؛ چه آن‌انکه بندگی غیر خدا را دستاویز نبود آزادی می‌دانستند، مردم را در زیر چتر وکالت و ولایت فقیه می‌دانند و نافرمانی از دستورات رهبر را روا نمی‌دانند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۶). روشن است که اگر انسان از بندگی خدا به بندگی انسان بر روی زمین به هر نام گردن گذارد، ناتوان می‌گردد. پس به این هم‌سان‌سازی نمی‌توان پروا کرد که آزادی چون ناتوانی در برابر خداست، ناتوانی در برابر نماینده وی بر روی زمین نیز هست؛ چون در این حال بندگی انسان در برابر انسان است و اگر این برداشت از آزادی در دین درست باشد، باید پذیرفت که رویکرد دینی به ستیز با آزادی موردنظر ولتر برخاسته است.

یکی از برجسته‌ترین نشانه‌های وضعیت دانستن آزادی در پاسخ‌دهی (مسئولیت) انسان در برابر کردارش است. در نزد معتزله «خداوند انسان را مسوول و آزاد آفریده است. چون مسوول بودن و آزادی در طبیعت انسانی وجود دارد. انسان نمی‌تواند نسبت به این دو موضوع حالت گزینش داشته باشد. آنچه وی می‌تواند انتخاب کند عبارت است از عمل به وظیفه‌هایی که متوجه او است و یا ترک آنها.» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲، ص ۰۱۵) آزادی اگر ارزش یا روش باشد، پیوندی با پاسخ‌دهی ندارد ولی اگر آن را وضعیت یا همان توانایی بدانیم، مرزش زمانی روشن خواهد بود که با مسئولیت همراه گردد. «آزادی و مسئولیت از یکدیگر جدایی ناپذیرند. جامعه آزاد قادر به کاربرد یا حفظ خود نخواهد بود مگر آن که افرادش به حقانیت این امر قائل باشند که هر کس در موقعیتی است که از عملش نتیجه شده است و او نیز آن موقعیت را ناشی از افعال خویش بداند و بپذیرد. گرچه جامعه آزاد فقط به فرد فرصت می‌دهد و برآمد کوشش‌های او به اتفاق‌های بی‌شمار بستگی خواهد داشت، اما در عین حال توجه وی را با شدت تمام به شرایطی جلب می‌کند که گویی هیچ چیز دیگری اهمیت ندارد و او باید قادر به کنترل آنها باشد.» (هایک، ۱۳۸۵، ص ۰۱۳۹).



آیزایا برلین^{۱۱} که دسته‌بندی آزادی منفی و مثبت با نام او برجسته گردیده، آزادی بنیادین را به معنای توانایی گزینش می‌داند و باور دارد که «توانایی انتخاب هم آزادی مثبت و هم آزادی منفی را مستحکم می‌کند.» (گری، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

ج) گونه‌های آزادی

آزادی از جهت گوناگونی معنا دست‌کم از امنیت ندارد و به شیوه‌های بسیاری آن را شناسانده‌اند و گونه‌بندی‌های چندی از آن پیشنهاد داده‌اند. بیشتر آزادی را به چهارگونه دسته‌بندی کرده‌اند: «آزادی فلسفی که در معنای اختیار در برابر جبر است. آزادی اخلاقی در معنای رهایی عقل از سلطه غرایز و شهوات، آزادی عرفانی به معنای وارستگی از هر چیزی جزء خدای متعال و آزادی حقوقی که پیوند قانون با آزادی فرد است.» (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱). دسته‌بندی چهارگانه فاینبرگ از آزادی به بیرونی، درونی، مثبت و منفی نیز درخور یادآوری است ولی برجسته‌ترین گونه‌شناسی از آزادی همان چیزی است که آیزایا برلین زیر عنوان آزادی منفی و مثبت پیشنهاد داده، که هم جنبه حقوقی داشته و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را در برمی‌گیرد و هم دارای اثر بوده و می‌توان برای هر یک چارچوب جداگانه‌ای دید. در کنار این دو دسته، امروزه از دسته سومی که خود برلین بدان انگشت نهاده، نیز یاد می‌شود و آن معنای «رهایی» برای آزادی است.

۱. آزادی منفی

گفتگو از آزادی منفی در آموزه طرفداران آزادی (لیبرال‌ها) پیشینه‌ای دراز دارد، «اما به نظر نمی‌رسد این نوع آزادی مفهومی منحصرأ لیبرالی باشد؛ زیرا درحالی‌که برخی مبلغان و مدافعان آن (نظیر هابز و بنتام) لیبرال نبودند، بسیاری از لیبرال‌ها (از جمله کانت و جان استوارت میل) بر استقلال و خودمختاری عقلانی که بیشتر متناسب با مفهوم آزادی مثبت است تأکید داشته‌اند.» (گری، ۱۳۷۹، ص ۳۳).

آزادی در معنای منفی، وضعیتی است که شخص از مداخله دیگران آزاد است و قلمروی که در داخل آن، شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند او را از



انجام کارش باز دارند. به سخن دیگر، آزادی در معنای منفی، «آزادی از چیزی است یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هرچند متغیر است ولی قابل شناسایی می‌باشد. تنها آزادی‌ای که در خور این نام است، آن است که بتوانیم مطلوب خویش را به طریق دلخواه خود دنبال کنیم.» (برلین، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳). پس آزادی منفی «انتخاب میان شقوق مختلف یا امکان‌های گزینشی متفاوت است که در ضمن، دیگران هم مزاحمتی برای آن فراهم نمی‌آورند.» (گری، ۱۳۷۹، ص ۲۷). پس نماد آزادی منفی تعبیر «آزادی از» است. در این حال، دولت همواره از این قلمرو فرد ناآگاه است و این ناآگاهی سبب جستجوی دولت در آن می‌گردد تا به هر نحو آگاهی به دست آورد. به ویژه آن‌که اگر جنبه آزادی همراه با کنش‌ها و خواست‌های سیاسی نیز باشد؛ چه «جنبه منفی آزادی هنگامی که به عرصه سیاست منتقل می‌شود، ضرورتاً به ضابطه‌ای می‌انجامد که فرد را در برابر دولت قرار می‌دهد.» (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۶۹) پس گرامی داشتن آزادی به نبود چشم‌اندازی از سوی دولت است و در اینجا فرقی نمی‌کند که یک دولت مردم‌سالار بر پایه باورش به آزادی از مداخله در کردار و گفتار فرد خودداری کند یا این‌که یک خودکامه در یک پیوند رودررو از شهروندان بخواهد که به فرمان‌رانی‌اش کار نداشته باشند تا در برابر او نیز به حریم تنهایی آنها دست‌درازی نخواهد کرد. این است که برآوردن آزادی منفی تنها از سوی دولت مردم‌سالار ساخته نیست؛ پس آزادی در معنای منفی «اساساً با محدوده نظارت سر و کار دارد نه با منشأ آن. همان‌گونه که دموکراسی می‌تواند عملاً شهروندان را از بسیاری از آزادی‌ها محروم گرداند که ممکن است در دیگر انواع حکومت‌ها نباشد، یک دیکتاتور آزاداندیش نیز ممکن است اجازه دهد که اتباع او از زمینه وسیعی از آزادی‌های شخصی برخوردار گردند.» (همان، ص ۲۴۷). این خود کاستی‌های آزادی منفی را آشکار می‌کند؛ چه بر پایه آزادی منفی روشن نیست کدام دولت نگهدارنده آزادی‌ها هست و کدام دولت نیست.

جدا از کاستی بالا، آزادی منفی پذیرش همگانی نداشته و بر آن خرده‌های چندی گرفته شده است. برخی چون چارلز تیلر،^{۱۲} آزادی منفی را به منزله «مفهوم فرصت» می‌دانند و آن را با «حرکت بی‌تزامم هابز یا دنبال کردن بدون مانع تمناهای بن‌تام»^{۱۳} (گری، ۱۳۷۹، ص



۲۶). یکی می‌گیرند ولی برلین از یک‌سو با پیش‌آوردن این پرسش که چند در به روی من باز است و می‌خواهم از آن عبور کنم یا نه، این دیدگاه را می‌پذیرد، ولی آزادی منفی را بنیادین‌تر از فرصت می‌داند؛ زیرا «در آزادی منفی ارزش‌های دیگری مطرح است، ارزش‌هایی که بدون آن چه‌بسا زندگی ارزش زیستن نداشته باشد. آزادی چون مستلزم نیازهای اساسی است مانند امنیت، سعادت، عدالت، نظم، همبستگی اجتماعی و صلح، باید محدود باشد. بعضی از صورت‌های آزادی باید محدود باشد تا برای دیگر هدف‌های نهایی انسان فضایی باز شود.» (برلین، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱)

فروم نیز از دید روان‌شناسی به آزادی منفی تاخته و بر این باور است که «صرف آزادی منفی، فرد را به صورت موجودی مجرد در می‌آورد که از دنیا به دور می‌افتد و دیگر بدان اعتماد نمی‌ورزد و پیوسته نفس خویش را سست و در معرض خطر احساس می‌کند.» (فروم، ۱۳۸۵، ص ۲۶۵)

۲. آزادی مثبت

آزادی مثبت به معنای فراهم بودن موقعیت انجام هر کاری است که فرد می‌خواهد انجام دهد. از این گونه آزادی به «آزادی در» یاد می‌شود که آهنگ از آن، بهره‌مندی در هر چیزی است که فرد خواستار آن است. در آزادی مثبت شخص دارای توانایی انجام کار فردی یا اجتماعی است و باید زمینه آن فراهم گردد. در اینجا بر وارونه‌ی آزادی منفی باید از همه توانایی‌ها و ابزارها برای فراهم ساختن خواست‌های افراد بهره برد و یکی از این ابزارها خود دولت است؛ به سخن دیگر هستی آزادی منفی به نبودن مداخله دولت و هستی آزادی مثبت به مداخله و پشتیبانی دولت است.

مرز آزادی منفی و مثبت گاهی پوشیده می‌گردد، برلین در این باره می‌گوید: «آزادی به معنای صاحب اختیار و ارباب خود بودن و آزادی به این معنا که کسی جلو کاری را که می‌خواهم بکنم نگیرد، دو چیز جداگانه است که شاید به لحاظ منطقی چندان دور از هم نباشند. چنانکه گویی این دو معنی دو طرف یک قضیه است که گاهی به صورت ایجابی و



گاهی به صورت سلبی بیان می‌شود. لیکن عملاً و از نظر تاریخی این دو مفهوم مثبت و منفی آزادی در دو مسیر مختلف و بسا به گونه‌ای ناهنجار پیش رفته و آخر سر به تعارض کامل با یکدیگر انجامیده‌اند. (برلین، ۱۳۷۱، ص ۲۵۰) برای برطرف ساختن این رویارویی (تعارض) «شکی نیست که باید ضعفا در برابر اقویا حمایت شوند و از آزادی اقویا تا این حد کاسته گردد. هرگاه آزادی مثبت به اندازه کفایت تحقق یابد، از آزادی منفی باید کاست.» (همان، ص ۶۲)

آزادی مثبت با دو کاستی بنیادین روبه‌رو است: نخست این که برای همگان همسانی به بار می‌آورد. «چه سقراطی و چه رواقی، چه اسپینوزایی و چه کانتی، چه هگلی و چه فیشته‌ای، آزادی در انتخاب نیست، بلکه در اطاعت از اراده عقلانی است. پیش‌انگاره انتخاب رقابت اصیل میان خیرهای متضاد است، حال آن که اراده عقلانی یک و فقط یک راه و مسیر عمل و یک شیوه زندگی را برای فرد نشان می‌دهد... همه عاملان در همان شیوه زندگی مشترک خواهند بود؛ زیرا این شیوه برای همه یکی است.» (گری، ۱۳۷۹، ص ۳۴)

دوم این که فسادپذیر است. «هرچند آزادی مثبت تمدنانه‌تر است و مفهوم آن برای امن زیستن ضروری است، غالباً بیش از آزادی منفی به انحراف و تباهی کشیده می‌شود.» (برلین، ۱۳۷۱، ص ۶۲) و هرچند «آزادی مثبت خودگونه اصیلی از آزادی است؛ زیرا به خودسروری ربط می‌یابد اما به گونه‌ای ناگزیر فساد می‌پذیرد و تبدیل به عقل‌گرایی اخلاقی می‌شود که تخیلی و همی بیش نیست و برای انتخاب و قدرت‌گزینش مهلک است.» (همان، ص ۳۵)

دو کاستی بالا آزادی مثبت را به معنای امنیت ملی یا دست‌کم با امنیت باهمادی (جمعی) نزدیک می‌کند؛ چه آزادی به یکی شدن که همان خواست دولت‌هاست، می‌انجامد و پیش از آن که به دنبال برآوردن آزادی‌های فردی باشد، در پی دستیابی به امنیت با همادی (جمعی) است. این خود معنای نخستین آزادی مثبت را دگرگون می‌سازد و با آن که نشانه‌ها و نتیجه‌های امنیت‌محور یا جامعه‌محور در حد احتمال است ولی برخی اندیشیده‌اند که آزادی مثبت دارای گزاره‌هایی است که در برابر گزاره‌های آزادی منفی قرار می‌گیرد؛ برای نمونه گفته شده که «آزادی مثبت در حقوق کیفری می‌تواند دو اثر داشته باشد: یکی مداخله‌های



پدرسالارانه دولت و دیگر جرم‌انگاری تهاجمی. جرم‌انگاری تهاجمی در برابر جرم‌انگاری تدافعی که اثر آزادی منفی است، قرار می‌گیرد. در معنای آزادی مثبت توسل به حقوق کیفری با دامنه گسترده‌تری مشروع می‌شود. دولت در رسیدن به هدف برقراری عدالت، برابری یا غایت‌های نهایی دیگر بشر و یا فراهم کردن شرایط دیگر، هرگونه منع یا الزامی را مفید می‌داند. این تلقی می‌تواند به جرم‌انگاری‌هایی منجر شود که بر خلاف گذشته دیگر مرتکبان آنها در همه موارد از نظر اخلاقی سرزنش‌پذیر نیستند. در این مدل از تاکید بر جرم‌های علیه اشخاص به جرم‌های علیه دولت و سازمان‌ها، سیاست‌ها و تعهدهای دولتی و نیز عمومی بی‌نشان تغییری محسوس به چشم می‌خورد. همچنین برخی گروه‌های مجرمان بیشتر به منزله دشمن شناخته می‌شوند تا یک فرد انسان.» (محمودی جانکی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۹ و ۱۱۱).

این شیوه برداشت از آزادی مثبت نمی‌تواند راست باشد؛ چه آزادی مثبت با امنیت‌گرایی یا باهمادگرایی یکی پنداشته شده است؛ در حالی که سنجه‌های بالا ممکن است در اثر شیوه برداشت جداگانه از آزادی مثبت باشد نه این که به طور سراسر آزادی مثبت دارای این چنین ویژگی‌هایی در بزه‌انگاری است؛ از همین رو برلین همواره پافشاری دارد که آزادی مثبت در رویارویی با آزادی منفی نیست و بر عکس «آزادی مثبت و منفی هر دو مفاهیمی مطلقاً معتبر و ارزشمند هستند و آزادی مثبت برای زندگی درست و خوب، اساسی و ضروری است.» (گری، ۱۳۷۹، ص ۲۹). هرچند در تاریخ گاه‌گاه رودرروی هم ایستاده‌اند.

واژه‌های «منفی» و «مثبت» که بر آزادی بار شده برای دیگر واژه‌ها نیز به کار رفتنی است. برای نمونه امنیت منفی که در معنای نبود تهدید و امنیت مثبت که به مفهوم فراهم ساختن زمینه امنیت‌سازی از رهگذر همبستگی یا همکاری‌های بین‌المللی است. همچنین درباره رواداری (تساهل) نیز همین دسته‌بندی را که بسیار همسان با آزادی منفی و مثبت است، می‌توان به کار برد.

تساهل منفی را جان لاک پیشنهاد داده است که بر پایه آن «دولت، کلیسا و افراد نیابستی در امور مربوط به یکدیگر مداخله کنند و باید مردم را به حال خود رها کرد.»



(محمودی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷) و در برابر، رواداری مثبت به معنای پشتیبانی قانونی از مردم برای بهره‌مندی از فرصت‌ها و برخورداری از همه ابزارهای یکی زندگی شایسته و پسندیده است.

۳. رهایی

گاه‌گاه در کنار دو گونه منفی و مثبت از آزادی از گونه سومی به نام رهایی نیز یاد می‌شود. رهایی^{۱۴} واژه‌ای است که به «طور ویژه تلاش گروه‌های محروم از انتخابات و به طور عام به تلاش‌هایی که برای به دست آوردن حقوق سیاسی و برابری انجام می‌شود؛ می‌گویند»^{۱۵} برخی نیز رهایی را تنها واژه‌ای می‌دانند که می‌تواند واژگان شهروندی، رضایت، حق، برابری و آزادی را دربرگیرد؛ زیرا «رهایی حالت برابرگونه جسته از هر گونه سلطه‌پذیری و بیرون از هر جور دست‌درازی است که در نتیجه فرد به طور کامل از حق انتخاب‌کردن و انتخاب شدن برخوردار می‌گردد.» (Good hart, 2005, p.119.)

هنوز مفهوم «رهایی» ناپخته و سرگردان است و نمی‌توان میان آن و دو معنای منفی و مثبت مرز گذاشت ولی برخی نیز کوشیده‌اند تا نشان دهند، «مفهوم رهایی که در برگرفته برداشت رادیکال‌تری از آزادی منفی و نگرشی انتقادی به عقلانیت ابزاری و به تبع آن آزادی مثبت است، از یکسو فقدان هرگونه مانع و محدودیت - حتی وجود دولت‌های ملی - و از سوی دیگر عقلانیت ابزاری را به چالش طلبیده و رهایی فراگیر نوع بشر در عرصه نظام جهانی و براساس عقلانیت ارتباطی و تفاهمی را نوید می‌دهد. بنابراین مفهوم رهایی را باید به‌عنوان مفهوم سوم آزادی و در عین حال مفهوم تکامل یافته آن تلقی نمود که عناصر مثبت دو مفهوم پیشین آزادی را در خود نهفته دارد.» (خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۵۰۹).

د) معمای آزادی های فردی

آزادی همواره با این چیستان روبروست که آیا سزاوار همه انسان‌هاست و رویکردی جهانی دارد یا همچون امنیت باید در بستر فرهنگی و اجتماعی‌اش جستجو کرد. این راستی را باید پذیرفت که آزادی در اندیشه نویسندگان آزادی، آنچنان نسبی و واپس‌زده است که این پندار



را پیش می‌کشد که خداوندان آزادی همچون استوارت میل و برلین، اندیشه‌ای برای آزادی همه انسان‌ها نداشته‌اند و آنچه اندیشیده‌اند و به کار گرفته‌اند، چیزی بوده که در کشورهای باختری دیده‌اند. همین است که میل، آزادی را که در اصل، جنبه فردی دارد، پیرو پیشرفت جامعه می‌داند. در دید وی «برای اداره کردن اقوام وحشی، حکومت دیکتاتوری یکی از روش‌های مشروع و عادلانه است، به شرط این که هدف نهایی آن پیشرفت دادن مردم باشد و وسایلی که به کار برده می‌شود به علت آن تاثیر عملی که در رسیدن به آماج اصلی می‌بخشد توجیه گردد. آزادی را به عنوان یک اصل حیاتی هرگز نمی‌توان به اوضاعی اطلاق کرد که در آن مردم به حدی از قافله تمدن دور هستند که نمی‌توانند به کمک مباحثات آزاد و عاقلانه ترقی کنند و برای چنین مردمی تا موقعی که به آن درجه از کفایت که حاکم بر سرنوشت خود گردند نرسیده‌اند هیچ راه فرجی نیست جزء اطاعت تلویحی از فرمانروایانی نظیر اکبر و شارلمانی^{۱۶} آن هم به فرض این که سعادتشان یاری کند و بتوانند کسانی نظیر آنها را برای فرمانروایی پیدا کنند. اما به محض این که ظرفیت افراد بشر به جایی رسید که ممکن شد آنها را معتقد یا وادار به این کرد که شخصاً در راه ترقی قدم بردارند (و مللی که مورد نظر ما در این رساله هستند از مدت‌ها پیش به این مرحله رسیده‌اند) آن وقت مجبور کردن آنها به انتخاب راه یا سرنوشتی که مورد پسندشان نیست دیگر قابل توجیه نیست مگر هنگامی که فلسفه این اجبار ایجاد امنیت برای دیگران باشد.» (استوارت میل، ۱۳۸۵، ص ۴۵). این دیدگاه، گردن نهادن به فرمانروایی خودکامه است که در برخی هنگام بهتر و پسندیده‌تر به حال توده خواهد بود. این باور برداشتی است از شیفتگی گزنفون،^{۱۷} فیلسوف و تاریخ‌نویس یونانی به کوروش بزرگ (۵۲۹ - ۵۷۶ پیش از میلاد) در کتاب کوروپدیا (پروورش کوروش). هنگامی که وی در برابر خرده‌گیران به خودکامه‌خواهی و دگرگون کردن شیوه زندگی اسپارتی به روش زندگی پارسی متهم شد در پایان پذیرفت که «سلطان مطلق که از حیث کمال در مرتبه آرمانی باشد پدیداری است که به ندرت پیدا می‌شود و این اتفاق نیک، نادر است و از آن نمی‌توان قاعده‌ای عمومی ساخت.» (کمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۶۶۵).



بنابراین در دیدگاه میل نه تنها آزادی، اصالت نداشته و پیرو دگرگونی‌های اجتماعی است بلکه مرز جایی که شهروندان یک جامعه باید دم از آزادی بزنند روشن نیست. آنان که در زمان مشروطه، ساز مخالف نواخته و بر این باور بودند که قانون و فرمان‌روایی مشروطه برای ایرانیانی که هنوز نمی‌دانند معنای مشروطه کدام است و قانون از برای چیست؟ سخنی گفته‌اند که پیش از آن میل گفته بود. این باور میل البته با گرایش وی به فایده‌گرایی بی‌پیوند نیست و از همین دریچه به آزادی می‌نگریسته است. کاپلستون^{۱۸} خوب گفته که «میل در رد نظریه «حق انتزاعی به عنوان چیزی مستقل از فایده‌مندی» پیرو هیوم و بنتام است و در واقع عنایتی به حق طبیعی فرد برای آزادانه سرکردن و پروردن خود ندارد. ولی تصریح دارد که اصل فایده‌مندی ایجاب می‌کند که هر انسانی آزاد باشد که توانش‌های خود را طبق اراده و تشخیص خود بپرورد به شرط این که به شیوه‌ای عمل نکند که با عملکرد همین آزادی توسط دیگران تعارض پیدا کند. به مصلحت عام نیست که همه الزاماً به یک هیات و قالب یکسان درآیند یا لزوماً از یک انگاره یکسان تبعیت کنند. برعکس هر قدر که افراد جامعه آزادانه خود را پرورش دهند، جامعه به همان میزان غنی‌تر می‌شود. پرورش آزادانه فردیت یکی از لوازم اصلی خوشی انسان و مایه اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است. نیاز به آزادی از اینجاست.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۵۲).

حال در این میان، آن دسته از مردمی که معنای آزادی را دریافته و در جستجوی آنند ولی در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که بیشترشان آگاهی درستی از آزادی ندارند، چه سرنوشتی خواهند داشت؟ به باور میل باید از آزادی دست بشویند و در آرزوی بختی باشند که دست‌کم فرمانروای خودکامه شایسته بر آنها فرمان راند.^{۱۹} پس آرزوی خودکامه‌ای شایسته دور از آزادی شهروندان نیست و این همانند این معنای آزادی است که هر شخص هر چیزی را که می‌خواهد، انجام دهد؛ حال اگر «الف برده ب باشد و ب وی را شستشوی مغزی دهد که در آرزوی این بردگی باشد؛ چگونه ممکن است الف هم آزاد باشد و هم برده.» (Day, 1986, p.117) در یک دولت نامردم‌سالار نیز اگر بیشتر مردم یا همه آنها دل به فرمانروای مطلقه دهند، چگونه می‌توان آنها را آزاد دانست.



اندیشمندان آزادی، درگام‌های نخست آزادی، سمت و سوی روشن نگزیده اند و این گام‌ها را در فراسوی رهایی انسان از هر چیزی که از آن گریزان است دانسته اند. در دید میل «منطقه مناسب آزادی در درجه اول شامل قلمرو هشیار ضمیر اوست و در این منطقه است که وجدان انسانی به جامع‌ترین معنای آن باید آزاد باشد.» (استوارت میل، ۱۳۸۵، ص ۴۹). این گفته که انسان را به حال خود گذاشته با گفته پیشین که آزادی انسان را وابسته به چگونگی جامعه‌ای می‌دانست که در آن زندگی می‌کند؛ همخوانی ندارد. برلین پا را فراتر نهاده، به اندازه‌ای آدمی را در لاک خود فرو می‌برد تا زمینه جامعه‌گریزی وی فراهم گردد. به باور وی برای این‌که پایداری انسان در برابر دیگران یا نهادهای انسانی یا قانون‌های طبیعت نشکند، «چاره این است که خود را از قید خواست‌هایی که می‌دانم نمی‌توانم به آنها برسم رها سازم. می‌خواهم در قلمرو حکومت خود فرمانروا باشم ولی مرزهای این قلمرو بسیار طولانی و ناامن است پس برای این‌که بتوانم مناطق آسیب پذیر را کمتر گردانم قلمرو خویش را محدودتر و کوچک‌تر می‌کنم؛ به عنوان مثال از آزادی، سعادت یا قدرت یا دانش یا هر منظور معین دیگری آغاز کنیم. این چیزها در اختیار من نیست پس باید کاری کنم که از شکست و ضایعات جلوگیری شود. بناچار تصمیم می‌گیرم در پی چیزهایی نروم که اطمینان ندارم به آنها دست خواهم یافت. خود را بر آن می‌دارم تا چیزی را که از دست رسم بیرون است نخواهم.» (برلین، ۱۳۷۱، ص ۲۵۵).

شگفت آن‌که سارتر،^{۲۰} آزادی‌خواهی اروپایی را کم‌رنگ کرده و با گذشته‌گرایی (نوستالوژیک) پیوند می‌زند و دنباله همان روشی می‌داند که در یونان و روم باستان فرمان می‌راند. در باور وی «لیبرال نمونه قاره اروپا از نوع جمهوری خواه بود، تنها به این علت که آتن و روم در دوران عظمت خود جمهوری بودند. اما بسیاری از لیبرال‌ها حاضر بودند که با پادشاهان سازش کنند، مشروط بر آن‌که پادشاهان تدوین قانون اساسی را روا سازند.» (راسل، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴) وی مردم‌سالاری را آشنای مردم یونان می‌داند و با آن‌که ایرانیان تا پیش از تخت نشستن داریوش (۵۴۹ - ۴۸۶ پیش از میلاد)، در نیکی‌های تک‌سالاری (مونارشی)، اشرافی‌گری (آریستوکراسی) و مردم‌سالاری سخن می‌گفتند، سارتر «آنان را توطئه چین



خوانده و احساسات ایرانیان را که هردوت آورده به یونانیان نسبت می‌دهد.» (همان، ص ۲۶۷). شاید هم سارتر راست گفته که آزادی اروپایی همانند آزادی‌خواهی یونان بوده؛ چرا که یونانیان، غیر خود را برتر می‌دانستند و آزادی یا حقی برایش نمی‌شناختند، همین دیدگاه نیز در انگلستان فرمان می‌راند. با آن که در این کشور، آزادی ریشه دوانده بود ولی آزادی‌ای بود که از آن استعمارزاده شد و در همان زمان در آفریقای جنوبی ندا داده می‌شد: «وطن ما از بین رفته است، احشام ما از دست رفته است، مردم ما پراکنده شده اند، دیگر وسیله‌ای برای معاش خود نداریم، زنانمان ما را ترک می‌کنند؛ سفیدپوستان هر کاری که دلشان می‌خواهد با آنها می‌کنند؛ ما بردگان سفیدپوستان هستیم، نه شخصیتی داریم و نه هیچ گونه حقوق و قوانینی.» (همان، ص ۴۸۶).

هرچند معمای نخستین آزادی، چگونگی پیوندی است که با امنیت دارد که در این پژوهش بررسی می‌گردد ولی پیوند این واژه با برخی واژه‌های هم‌سان نیز پرسش برانگیز است، واژگانی چون حقوق بشر، برابری و عدالت.

۱. آزادی‌های فردی و حقوق بشر

حقوق بشر یا حقوق انسان، دربردارنده حقی‌هایی می‌باشد که بر پایه نهاد و سرشت انسان شناسایی می‌شوند. این حقوق را انسان به جهت انسان بودنش داراست و به همین دلیل نهادهای ساختگی و قراردادی مانند اشخاص حقوقی یا دولت نمی‌توانند از چنین حقوقی برخوردار گردند. حتی در حقوقی مانند حق بنیادگذاری حزب یا برگزاری گردهم‌آیی‌ها که بیشتر با اشخاص حقوقی نمود می‌یابد، این حقوق به اعتبار خواست و آزادی انسان پیش‌بینی شده‌اند نه به این اعتبار که انسان به چه روشی می‌خواهد آنها را پیاده کند. پس شخص حقوقی شخصیت دومی (جنبه ثانویه) انسان است و افزاری برای بهره‌بردن از حقوق بشر. با آن که به نظر می‌رسد حقوق بشر به یک شعار یا پیامی می‌ماند که انسان‌ها برای لگام‌زدن به خودکامگی دولت‌ها و کاستن زورگویی فرمان‌رانها بر آن پافشاری کرده‌اند ولی امروزه آن را در کنار دیگر حقوق یاد می‌کنند. برای نمونه گفته شده است که «حقوق بشر نوع خاصی از



حق است. حقوق بشر را در بنیادی و اساسی‌ترین مفهوم، حقوق اخلاقی مهم و برجسته می‌داند که زمانی مورد نیاز انسان است که قوانین و رویه ملی آنها را به گونه‌ای کارآمد تضمین نکند.» (دانلی، ۱۳۸۰، ص ۷۵). بر این تعریف دو خرده می‌توان گرفت. نخست آن که حقوق بشر گونه‌ای از حقوق برای انسان نیست. حقوق بشر همان حقوقی است که در حقوق مدنی، کیفری، تجارت، رفاهی و مانند اینها پیش‌بینی گردیده است و از این رو نباید پنداشت که حقوق بشر چپستی جداگانه‌ای در سنجش با دیگر گونه‌های حقوق دارد. حقوق بشر که از زمان جنبش‌های مردمی فرانسه و آمریکا در سال‌های پایانی سده هجدهم آغازیده، گام‌به‌گام در قانون‌ها پیش‌بینی شده است و حق‌هایی مانند متهم‌نکردن دیگری بدون وجود قانون کیفری یا حق گزینش یا گرفتن وکیل که در زمره حقوق بشر می‌پندارند، از آغاز در حقوق کیفری پیش‌بینی شده است. از همه برجسته‌تر آن که یکی از فلسفه‌های حقوق کیفری و به ویژه اصل قانونی بودن، پشتیبانی از حقوق انسان‌هاست. حقوق مدنی نیز به همین شیوه برای انسان از آن جهت که شهروند است و زندگی باهمادی (جمعی) دارد، حقوقی مانند حق تابعیت، حق ولایت و حضانت، حق ازدواج و مانند آن را پیش‌بینی می‌کند که در حقوق بشر نیز آورده می‌شوند. پس حقوق بشر، بیشتر یادآوری دوباره همان حقوقی است که در قانون‌های گوناگون به ویژه قانون اساسی پیش‌بینی گردیده ولی دولت در پاسداشتش نکوشیده یا به رویارویی با آنها برخاسته است.^{۲۱}

دوم جنبه جهانی و بین‌المللی دادن به حقوق بشر است. اگر سنجۀ حقوق بشر این است که «زمانی مورد نیاز انسان است که قوانین و رویه ملی آنها را به گونه‌ای کارآمد تضمین نکند.» در این حال حقوق بشر از حیث ماهیت در حقوق داخلی وجود دارد ولی از جهت شکل و اجرا پاینده نمی‌شود و از این رو جنبه جهانی بخشیدن به آنها، دستاویزی برای فشار بر دولت‌ها جهت اجرای آنهاست. پس در اینجا نیز حقوق بشر ریشه‌مندی ندارد و بیشتر اندرزنامه‌ای به دولت‌هاست تا قانون‌های خود که درباره حقوق انسان‌هاست را گرامی بدانند. حقوق بشر در هر حال جنبه دورن‌سرزمینی‌اش بر جنبه جهان‌شمولی‌اش چیرگی دارد و این خود زمینه تاختن امنیت ملی به حقوق بشر را فراهم ساخته است. چیرگی جنبه داخلی بر جنبه



جهانی حقوق بشر، در شمار و گونه‌های آن است که بیش از آن که پیرو دیدگاه جهان‌شمولی حقوق بشر باشد، از نسبی‌گرایی فرهنگی تأثیر پذیرفته است.

شمار حقوق بشر بسته به این که این حقوق جهانی‌اند یا تنها در محدوده سرزمینی کشورها نمود می‌یابند، دیگرگون است. اگر از دریچه جهان‌شمولی حقوق بشر به شمار آنها بنگریم، حقوق بشر دربردارنده حقوقی است که در اسناد جهانی حقوق بشر (اسناد عام) پیش‌بینی شده که «به طور غیر رسمی به آن اعلامیه بین‌المللی حقوق^{۳۲} گفته می‌شود.» (Perey, 2005, p.387) این اسناد همان اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و دو میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مصوب ۱۹۶۶ است. این اسناد سه‌گانه نسبت به همه انسان‌هاست و از این رو جنبه همگانی دارند. در کنار اینها، اسناد ویژه‌ای نیز پیش‌بینی شده که ویژه برخی انسان‌هاست که برجسته‌ترین آنها کنوانسیون بین‌المللی حقوق کودک ۱۹۸۹ است. با توجه به این که اسناد سه‌گانه حقوق بشری، خواست همه دولت‌ها و ملت‌ها بوده و نیز چون کشورها به ویژه ایران با پیوست به این پیمان‌ها، درون‌مایه آنها را، بخشی از قانون‌های داخلی خود قلمداد کرده‌اند، می‌توان گفت حقوق بشر همان حقوقی است که در اسناد سه‌گانه آمده است. با روی آوردن به همین اسناد و اسناد منطقه‌ای، امروزه حقوق بشر را دارای سه نسل می‌دانند: «نسل اول حقوق بشر که همانا حقوق و آزادی‌های سیاسی - مدنی است. نسل دوم حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است و نسل سوم حقوق جمعی مانند حق بر محیط‌زیست سالم که هنری شو نسل نخست را حق‌های منفی و نسل دوم را حق‌های مثبت می‌دانند.» (سیدفاطمی، ۱۳۸۲، صص ۳۷ و ۳۸). زیرا حق‌های منفی با مداخله نکردن دولت نمود می‌یابد و بر وارونه آن نمود یافتن حق‌های مثبت با کمک و همیاری دولت یا دیگران شدنی است و این بخش‌بندی حق به منفی و مثبت روی دیگر آزادی منفی و مثبت است.

در برابر دیدگاه جهان‌شمولی، نسبی‌گرایی فرهنگی بر آن است که شمار و گونه‌های حقوق بشر و حتی جنبه‌های ماهوی و اجرایی آنها از آب‌شخور فرهنگ نمود می‌یابد و این فرهنگ ملت‌هاست که محورشناسایی حقوق بشر است. از دید تاریخی نیز پیدایش حقوق بشر از سوی قدرت بوده است و اگر از اعلامیه‌های باستانی حقوق بشر که برجسته‌ترین آنها منشور حقوق



بشر کوروش بزرگ است و توسط پادشاهان انسان دوست پی‌ریزی می‌شده، چشم‌پوشی شود، ماگنا‌کارتا در ۱۲۱۵ و اعلامیه حقوق انگلیسی‌ها در ۱۶۸۹ از نخستین سندهایی هستند که با تلاش برخی دولتمردان پیش‌بینی گردید. درون‌مایه این اعلامیه‌ها که برخی حقوقدانان از آنها «به حقوق و آزادی‌های کهن یاد می‌کنند.» (Clampham, 2007, p.6) دربردارنده برخی حقوق انسانی بود که نه در اثر جنبش مردمی بوده و نه به طور سراسر است از اندیشه‌های فیلسوفان برگرفته شده است و از این رو از بالا (از سوی فرمانروایان) پی‌ریزی شده بود.

در برابر، اعلامیه‌های حقوق بشر فرانسه و آمریکا در پایان سده هجدهم، برگرفته از اندیشه فیلسوفانی مانند جان لاک، ژان ژاک روسو^{۳۳} و منتسکیو بود که خود موجب ریشه‌مندی و فردمحوری اعلامیه‌های گفته شده گردید. با این حال این اعلامیه‌ها نیز جنبه داخلی داشتند و این نشان می‌دهد که خاستگاه حقوق بشر وابسته به فرهنگ همان ملت است و این فرهنگ از انگلستان تا فرانسه و از این دو کشور تا آمریکا فرق می‌کند. فرهنگ انگلستان، حقوق بشر را بدون خونریزی و فرهنگ فرانسه آن را با جنبش‌های خشونت‌آمیز مردمی به دست آورد. هر یک نیز حقوقی را در اعلامیه‌های خود گنجانند که در برخی جاها همانند هم بود ولی این همانندی دلیلی بر یکسانی حقوق بشر در همه کشورها نیست. مانند این را می‌توان در بزه‌ها گفت. با آن که قتل، سرقت و کلاهبرداری در همه کشورها بزه است، برخی بزه‌ها نیز بسته به فرهنگ جامعه پیش‌بینی می‌شوند و حقوق بشر نیز چنین است. برخی حقوق بشر در همه کشورها هم‌سان و برخی دیگر ناهم‌سان است.

پس از جنگ جهانی دوم، حقوق بشر در اسناد چندی پیش‌بینی گردید و حقوق بشر جنبه جهانی یافت. این پندار در باور ملت‌ها و دولت‌ها پدید آمد که آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو پیمان حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آمده، حقوقی هستند که در همه کشورها بر سر حق بودنشان، سازگاری هست که این پندار به طور چشمگیری از ستم‌هایی که از رخداد جنگ دوم جهانی بر انسان‌ها رفته بود، تأثیر گرفت و این خود دلیلی شد تا نه تنها دولت‌ها با شتاب اسناد سه‌گانه را دستینه زنند، بلکه در منطقه‌های سه‌گانه اروپا، آمریکا و آفریقا نیز سندهایی پیش‌بینی شد که کم‌وبیش همان



درون‌مایه اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیمان بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را پیش‌بینی کردند.

پایان سده بیستم، حقوق بشر دوباره از جنبه جهان‌شمولی دور شد و این بار کشورهای چندی تلاش کردند تا حقوق بشر را سازگار با فرهنگ خویش بومی کنند و نموداری از آنها را در قانون داخلی بیاورند که منشور کانادایی حقوق و آزادی‌های اساسی ۱۹۸۲، قانون اعلامیه حقوق نیوزیلند ۱۹۹۰، قانون حقوق بشر انگلستان ۱۹۹۸ و قانون حقوق بشر استرالیا مصوب ۲۰۰۴ از نمونه‌های آنان است. این قانون‌ها هرچند با بخش نخست قانون اساسی دیگر کشورها که به حقوق بشر (یا حقوق ملت یا حقوق شهروندی) برابری می‌کند و شیوه نگارش قانون کامن‌لا در برابر رومی - ژرمنی را نمایش می‌دهد ولی از این راستی دور نیست که کشورها یا در اثر پی‌بردن به ارزش حقوق بشر یا بر پایه برخی بهانه‌ها دوست دارند تا از جنبه جهانی یا منطقه‌ای بودن حقوق بشر بکاهند.

به هر حال یکی از چالش‌های بنیادین حقوق بشر، نسبت‌گرایی فرهنگی است که همیشه در برابر جهان‌شمولی حقوق بشر، بازدارنده‌ای بزرگ به شمار می‌رود. این چالش بر وارونه آنچه که بیشتر حقوقدانان می‌پندارند، تنها بر جنبه چیرگی فرهنگ ملت‌ها استوار نیست. بلکه برخی کاستی‌ها در خود اسناد بین‌المللی نیز زمینه‌بایسته را برای گریزانی دولت‌ها از اجرای همیشگی و دربرگیر اسناد حقوق بشری فراهم می‌سازد. جدا از این که این اسناد در هر جایی که حقوق را پیش‌بینی کرده‌اند، امنیت ملی را مستثنی ساخته‌اند، ولی شیوه نگارش سند به گونه‌ای است که آشکارا گواهی بر خاوری بودن سند می‌دهد. این است که جک دانلی^{۲۴} طرفدار حقوق بشر، هرچند انگیزه مطلق‌گرایی دارد ولی چندان در تاروپود آورده‌های غرب در این زمینه گرفتار است که برداشت دیگران از حقوق بشر را به دلیل این که با جهان‌شمولی حقوق بشر دشمنی دارد، ناروا می‌داند. در باور وی «فارغ از این که چگونه سایرین و یا حتی یک فرهنگ به طور کلی، باورهای کاملاً متفاوتی دارند، در برخی موارد صرفاً باید بگوییم که آن باورهای متفاوت نادرست است.» (دانلی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸). پس بی‌جهت نیست که در



همین دو میثاق گاه‌گاه سخن از جامعه دمکرایتک به میان می‌آید تا به گونه‌ای جهان‌شمولی حقوق بشر همان باخترشمولی حقوق بشر قلمداد گردد.

فراموش نگردد که مشکل بنیادین حقوق بشر نسبت‌گرایی فرهنگی نیست، بلکه پاس‌نداشتن آنها از سوی دولت است. در همه کشورهای که قانون اساسی دارند، گرامی‌داشتن حقوق بشر پیش‌بینی شده و محدودیت‌هایی که در این قانون‌ها برای آزادی‌ها پیش‌بینی شده بیشتر از محدودیت‌های اسناد جهانی نیست، پس چاره در جهان‌شمولی کردن آنها نیست. چاره در واداشتن دولت و همگان به پاسداشت حقوق بشر است.

پیوند حقوق بشر و آزادی‌ها، پیوند برابری (رابطه تساوی) است و هر آنچه را که آزادی‌ها می‌نامند، همان حقوق بشر است؛ زیرا هر آنچه نسبت به انسان، حق به شمار می‌رود، همان آزادی وی در انجام یا انجام ندادنش است. با این حال برخی کوشیده‌اند تا معنای گسترده‌تری برای حق بیافرینند. از جمله «در عرصه حقوق بشری، حق‌ها از یک نظر می‌توانند به معنای آزادی (حق - آزادی) و از نظر دیگر حق - ادعا باشند. حقوق و آزادی‌های بنیادین بشر اگرچه در ارتباط با دارنده حق، ماهیتی آزادی مدارانه دارند، لیکن در ارتباط با دولت دارای ماهیتی ادعا محورانه هستند. مانند عضویت در یک انجمن کارگری، حق - آزادی است. محترم شمردن این حق و جلوگیری نکردن دیگران از پیوستن به انجمن، ماهیتی حق - ادعا دارد و حمایت دولت از انجمن برای جلوگیری از تعرضات احتمالی به آن یا جلوگیری از اجبار فرد به ورود به انجمن، حق - مصونیت خواهد بود.» (سیدفاطمی، ۱۳۸۰، صص ۴۸ و ۴۹). این دیدگاه برگرفته از دسته‌بندی چهارگانه هوفلد از حق است که عبارتند از «حق - ادعا، حق - آزادی، حق - قدرت و حق - مصونیت.» (والدرون، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). در این دیدگاه حق، گسترده‌تر از آزادی است و در پیوند خاص و عام با حق، خاص به شمار می‌رود. به همین دلیل گفته شده که «آزادی آنجا که به عنوان یکی از معانی حق در نظر گرفته شود اخص از حق است؛ زیرا که تکلیفی در مقابل آن نیست. اما آنجا که ماهیت حق و آزادی را در نظر بگیرند، آزادی اعم از حق است: صاحب حق آزاد است و دیگران مکلف به رعایت مزیت اختصاصی او هستند.» (موحد، ۱۳۸۱، ص ۶۵)



برخی دیگر دیدگاه بالا را فروکاسته و پیوند حقوق و آزادی‌ها را با توجه به اراده جداسر (مستقل) انسان می‌سنجند. در این دیدگاه «حقوق دربرگیرنده دو نوع قدرت کاملاً متفاوت با یکدیگر است. گاهی این حقوق مبین اراده مستقل فردی است و همچون آزادی‌ها متظاهر می‌شود که در این صورت «حقوق» و «آزادی‌ها» مترادف‌اند. بنابراین مثلاً فرقی بین حق رفت‌وآمد و آزادی رفت‌وآمد وجود ندارد و هر آزادی مستعد آن است که حق توصیف شود. گاهی «حقوق» مبین مجموعه قدرت‌هایی است که انسان بر خود اعمال نمی‌کند؛ بلکه بر دیگری اعمال می‌کند. در این صورت، این حقوق با آزادی‌ها متفاوتند؛ زیرا تحت این مفهوم دوم، متناسب با قدرت‌هایی است که مستلزم رفتار مثبت و نه عدم مداخله می‌باشد. حق مطالبه، نمونه بارزی از حقوق نوع دوم است که بر اساس آن، بستانکار بتواند از بدهکار بخواهد تا دین خود را ادا کند.» (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۸).

دسته‌بندی هوفلد هم بر شیوه اجرای حق انگشت می‌نهد و در پی آن است تا بداند حق‌ها را با چه دستاویزی می‌توان ستاند، مانند ادعای حق یا قدرت انجام حق و هم‌اینکه اجرای آن، حالت ایستا دارد و برآورده شدنش وابسته به ایستایی‌اش است و از این رو حق در پیکره آزادی یا حق در جامه مصونیت، هر دو حق‌هایی هستند که هستی‌اش به نبود دست‌اندازی از سوی دیگران است. پس حق از جهت چیستی همان آزادی است؛ مگر در جایی که بسته به جایگاه و چگونگی فرد، وی نتواند از آزادی خود بهره‌بردار که در اینجا شاید واژه حق رساتر و گویاتر از آزادی باشد. برای نمونه درباره جنین، سخن از حق می‌شود زیرا توانایی بهره‌مندی (اهلیت تمتع) را به جهت انسان بودنش دارد ولی توانایی اجرای حق که همان آزادی است را ندارد.

آنچه روشن است این است که آزادی‌ها و حقوق بشر پیوستگی تنگاتنگی دارند و چون نمی‌توان میان آنها جدایی انداخت، برخی اعلامیه‌ها و اسناد یا در عنوان یا در درون‌مایه خود این دو را یک چیز پنداشته‌اند؛ مانند کنوانسیون اروپایی پشتیبانی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. در سطح ملی نیز گاه‌گاه این دو به کار رفته‌اند مانند منشور حقوق و آزادی‌های



کانادایی. ولی در این که حقوق بشر و آزادی‌ها کدام‌اند از یک سو می‌توان به حقوق طبیعی چشم دوخت و همه حقوق و آزادی‌هایی که طبیعت به بشر سپرده را در زیر حقوق بشر نهاد یا این که به شیوه بررسی تاریخی یا تحلیلی به شمار آزادی‌ها دست یافت. در دید راولز «به دو شیوه می‌توان آزادی‌های اساسی را فهرست کرد: طریق تاریخی که پس از بررسی رژیم‌های دمکراتیک گوناگون، فهرستی از حقوق و آزادی‌ها را جمع‌آوری می‌کنیم که به نظر اساسی می‌رسند و مورد حمایت رژیم‌هایی بوده‌اند که از نظر تاریخی موفقیت داشته‌اند. دومین طریق ترسیم فهرستی از حقوق و آزادی‌های اساسی به طریق تحلیلی است. باید دید کدام‌یک از آزادی‌ها شرایط سیاسی و اجتماعی ضروری برای توسعه کافی و کاربست کامل این دو قوه اخلاقی اشخاص آزاد و برابر را فراهم می‌کنند.» (راولز، ۱۳۸۵، ص ۸۷) ولی همه این شیوه‌ها و پیشنهادها به نتیجه درست از شمار و اندازه آزادی‌ها یا حقوق بشر نمی‌انجامد. برجسته راه، بازکوی قانون‌های داخلی و اسناد جهانی است تا بتوان به فهرست قانونی از حقوق بشر دست یافت. با این حال آزادی‌های فردی را باید همان آزادی‌های قانونی دانست؛ زیرا هم از سوی قانون شمرده شده‌اند و هم توسط آن پشتیبانی گردیده‌اند. پس آهنگ از آزادی‌ها در این پژوهش به‌ویژه در حقوق ایران همان حقوقی است که در سطح بین‌المللی در اسناد جهانی سه‌گانه و نیز دیگر اسناد بین‌المللی پیش‌بینی شده و در سطح داخلی در قانون اساسی و قانون‌های عادی آمده است.

۲. آزادی‌های فردی و برابری

هدف از برابری «این نیست که درجه قدرت و ثروت افراد کاملاً یکی باشد، بلکه مقصود این است که قدرت سبب هیچگونه شدت عملی نشود و طبق قانون مورد استفاده قرار گیرد و هیچکس به اندازه‌ای ثروتمند نگردد که بتواند شخص دیگری را بخرد و هیچکس به قدری فقیر نشود که مجبور گردد خود را بفروشد.» (روسو، ۱۳۵۲، ص ۶۳) پرسش بنیادین درباره برابری این است که آیا برابری باید نسبت به جایگاه انسان‌ها باشد تا همه از هر جهت در یک سطح باشند یا این که برای همگان فرصت برابر فراهم گردد؟ به نظر می‌رسد «برابری در



معنای پیش‌بینی فرصت‌های برابر برای همگان است.» (Lewis, 2001, p.701) و گرنه برابری جایگاه رفاهی و اجتماعی انسان‌ها که همسان هم باشند، شدنی نیست. پدیدآوردن فرصت برابر برای همگان، زمینه‌ساز آزادی‌هاست؛ چه اگر نابرابری در برخورداری از فرصت‌ها و توانایی‌ها فرمان‌براند؛ در این حال برخی از آزادی کمتری برخوردار خواهند بود و چه بسا آزادی خود را به کسانی که در جایگاه فراتری دارند، واگذار نمایند. ولی باید دانست پافشاری بر برابری، آرمانی که برخی آرمان‌گرایان یا مذهب‌یون به دنبال آنند، سودی به حال آزادی نخواهد داشت؛ چون «اگر برابری مطلق باشد، دیگر از آزادی خبری نیست. چون اگر بخواهید گرگ‌ها بره‌ها را نخورند باید راه را بر گرگ‌ها بست.» (برلین، ۱۳۷۱، ص ۱۷۶)

نمود راستین آزادی‌ها وابسته به بودِ برابری است؛ چه آزادی چهره فردی و برابری چهره باهمداری دارد و تا زمانی که برابری دست‌کم تا سطحی که پذیرفتنی باشد، وجود نداشته باشد؛ سخن از آزادی نیز روا نخواهد بود؛ از این روست که برخی همچون دورکین^{۲۵} «برابری را ارزشی مهم‌تر و بنیادین‌تر از آزادی می‌شناسد. افراد در برابر دولت مستحق حرمت و رعایتی یکسان هستند. آزادی ارزشی مستقل از برابری نیست بلکه نتیجه و ثمره آن است و بنابراین در مقام تعارض با برابری نمی‌تواند بر آن پیشی جوید. این که گفته می‌شود دولت اگر بخواهد از راه وضع مالیات در مقام تقلیل نابرابری‌ها برآید ناچار یک حق برتر شهروند یعنی آزادی او در کسب ثروت را نقض خواهد کرد، مهم‌ل و بی‌معنی است؛ زیرا که آزادی حق برتر نیست و در قیاس با برابری همواره درجه دوم اهمیت را دارد.» (موحد، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷). برخی به آزادی، رنگ اقتصادی و رفاهی می‌دهند و بر این باورند که «آزادی را جز با عدالت توزیعی یعنی افزایش برابری اقتصادی نمی‌توان نجات داد.» (شی یرمر، ۱۳۷۸، ص ۴۷).

۳. آزادی‌های فردی و عدالت

عدالت (دادگری) را مگر با ویژگی‌ها و گونه‌هایش نمی‌توان شناخت؛ چه از جهت مفهومی، همان ویژگی‌های آزادی و امنیت را دارد. اگر با چشم‌پوشی، تعریف ارسطو را بپذیریم که



«رفتار برابر با برابرها و رفتار نابرابر با نابرابرها در ارتباط با میزان تفاوت‌های نسبی آنها.» (سیدفاطمی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۶). عدالت دربردارنده رفتار برابر از جهت رفاه از یک سو و کیفر از سوی دیگر است. به سخن دیگر اگر برابری برای فرد همواره خوشایند است ولی عدالت این چنین نیست و یکسانی در برابر قانون‌ها به ویژه قانون کیفری نشانگر چهره خشن دادگری است و به گفته فوکو «اگر عدالت نیز می‌کشد، اگر عدالت نیز ضرب و جرح می‌کند دیگر برای تجلیل از قدرت عدالت نیست بلکه این امر عنصری از خود عدالت است که عدالت مجبور به تحمل آن است و توضیح علت آن نیز برایش دشوار است.» (فوکو، ۱۳۷۸، ص ۱۹). عدالت بیشتر با همان چهره ضمانت اجرایی (که کیفر یکی از آنان است) و نیز رنگ توزیعی شناخته می‌شود؛ چه «عدالت اساساً مسأله‌ای اخلاقی است نه طبیعی. عدالت مانند دیگر نهادهای اجتماعی، نهادی است که باید وضع شود. عدالت باید ویژگی نهادهای اجتماعی نیز باشد؛ وقتی نهادهای اجتماعی، امکانات و توانمندی‌های خود را بر حسب قواعد عادلانه توزیع کنند عدالت برقرار می‌شود.» (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

آزادی، ستون عدالت است و هرچند آزادی در معنای اختیار در اینجا بیشتر به کار می‌آید تا آزادی در معنای حق، ولی در هر دو حال اجرای دادگری وابسته به بود آزادی است؛ وگرنه دادگری نسبت به کسی که آزادی ندارد بی پایه است. راولز^{۲۶} در نظریه عدالت افزون بر پذیرفتن سودگرایی میل، دو اصل بنیادین پیش‌بینی می‌کند که اصل نخست بر پایه آزادی استوار است و اصل دوم بر پایه برابری. «اقتضای اصل نخست این است که هر فرد از گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های بنیادین برابری که سازگار با نظام مشابهی از آزادی برای همگان است برخوردار شود و اصل دوم اقتضا می‌کند که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به‌نحوی سامان داده شوند که بتوانند بیشترین نفع را برای نابرخوردارترین افراد به بار آورند و همگان فرصت برابری برای اشغال مناصب و مقامات در دولت داشته باشند.» (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰).

در مورد اصل نخست عدالت، دو حالت وجود دارد: «الف) آزادی محدود باید کل نظام آزادی مشترک در میان همگی افراد را تقویت کند. ب) میزانی کمتر از آزادی مساوی باید



برای شهروندانی که از نوع کم اهمیت‌تر آزادی برخوردار هستند، قابل قبول باشد. در مورد اصل دوم عدالت دو حالت وجود دارد: الف) نابرابری فرصت‌ها باید موجب افزایش فرصت‌ها برای افرادی شود که از امکانات کمتری برخوردارند. ب) کمک‌های بیشتر باید من جمیع الجهات موجبات سبک کردن بار کسانی که سختی‌ها را تحمل می‌کنند، فراهم آورد.» (محمودی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰).

در جدایی میان برابری و عدالت نیز گفته شده که «مساوات اصلی است بین افراد به سبب منزلت برابری که در اصل انسانیت دارند و عدالت به عنوان معیار راهبری روابط رضایتمندانه گوناگون فردی و اجتماعی.» (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴) و نیز گفته شده که «برابری را باید سنگ نخستین و خمیرمایه عدالت شمرد. اگر قاعده‌ای به همه موقعیت‌ها و اشخاصی که موضوع آن قرار می‌گیرد، یکسان حکومت کند و تبعیض روا ندارد، رنگی از عدالت را با خود دارد، خواه مفاد آن درست باشد یا نادرست. منتها، عدالت کامل مفهومی لطیف‌تر از این معیار صوری دارد. در عدالت ماهوی، برابر داشتن کفایت نمی‌کند؛ کیفیت نیز مطرح است و سزاوار بودن نیز شرط اجرای عدالت به شمار می‌رود. مفهوم برابری تنها عدالت صوری نیست؛ با عدالت ماهوی نیز ارتباط نزدیک دارد و در واقع مقدمه دستیابی به عدالت است.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۴۶۴).

دستاورد

معناهای واژگان آزادی، امنیت، برابری و عدالت به اندازه‌ای هم‌پوشانی دارند که نمی‌توان مرز روشنی میان آنها کشید و تنها می‌توان با سنجش‌های کلی میان آنها جدایی انداخت مانند این سخن که «عدالت، آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیک‌اند. یکی از معانی مهم برابر بودن، برابری در آزادی است و یکی از لوازم عمده آزاد بودن، برابر بودن از جهات عدیده است. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت‌های نامعقول و مغایر با آزادی فردی جمع‌پذیر نیست. البته در عمل جمع هر مجموعه‌ای از آرمان‌های بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی و امنیت دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال به



نظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشه برابری است که خود پیچیدگی‌های بسیاری دارد.» (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۴۴). یا این که پیوند آزادی و امنیت را با حوزه خصوصی، عمومی و دولتی سنجید. با پرورش مفهوم واژه حوزه عمومی از سوی هابرماس^{۲۷} در کنار دو حوزه خصوصی و دولتی،^{۲۸} آزادی‌ها هم در حوزه خصوصی معنا می‌یابند که بهتر است به آنها، آزادی‌ها فردی گفته شود و هم در حوزه عمومی که می‌توان به آنها آزادی‌های سیاسی یا آزادی‌های گروهی گفت. آزادی‌ها در حوزه دولتی جایگاهی ندارند مگر دولت را در سطح بین‌المللی بررسی کرد که آزادی‌اش همان ناوابستگی (استقلال) است. آزادی یا رهایی از هرگونه بند و بازدارنده‌ای، پایه حقوق بشر به شمار می‌رود. در دید همگانی، قانون مرز آزادی را روشن می‌سازد و هر کس تنها در تنگنایی که قانون بر ساخته، می‌تواند در کردار و گفتارش آزاد باشد. امروزه با روی آوردن به این چالش که قانون می‌تواند افزار دست دولت یا برخی دارندگان قدرت گردد یا در کشورهای نامردم سالار در راستای خودکامگی به کار گرفته شود، دیگر نمی‌توان قانون را سنجۀ آزادی دانست. سنجۀ آزادی باید اسناد حقوق بشر باشند که هم از سوی همه کشورها پیش‌بینی شده باشد و هم این که پیروی از آنها برای همه دولت‌ها بایسته باشد. بنابراین، قانون دولت‌ها باید همسو با اسناد حقوق بشری به جنبش درآید.

پیوند آزادی با حقوق هرچند بیشتر در حقوق بشر رخ می‌نماید، ولی نباید آزادی را در آیین حقوق دید. آزادی از نگاه کلان از حق فراتر است و از دیدی دیگر آزادی نه تنها فرد را در بر می‌گیرد، گروه‌ها و ملت‌ها را نیز در کنار می‌دارد؛ از این‌رو نباید پنداشت که آزادی در طول حقوق باشد، چنان که حقوق و به ویژه قانون که خاستگاه نخستین آن است، مرزها و تنگنای آزادی را روشن سازد، بلکه این دو باید در عرض هم باشند، چنان که حقوق پشتیبان آزادی باشد و آزادی نیز پایه و معنای حقوق را استوار گرداند. در این که راه به گرسی نشاندن آزادی بدون آن که قانون دولت‌ها بر دست و پایش زنجیر زند، کدام است شاید بتوان پاسخ را از جهانی‌شدن گرفت. یکی از ره‌آورد‌های جهانی‌شدن حقوق این است که اسناد حقوق بشری جهان شمول، بتوانند به طور الزام آوری مرز آزادی‌ها را به گونه‌ای که خواست همه انسان‌ها است، به دولت‌ها بنمایانند.



پی‌نوشت‌ها:

۱. بیشتر نویسندگان معنای liberty و freedom را یکی می‌گیرند ولی برخی کوشیده‌اند میان این دو جدایی اندازند. گروهی liberty را به آزادی‌هایی بار می‌کنند که پشتیبانی شده‌اند و freedom را آزادی‌هایی می‌دانند که آدمی می‌تواند دارا گردد خواه پشتیبانی شده باشد خواه نه. ر.ک به پاورقی
Barnett, Randy E; The structure of liberty: justice and rule of law, Clarendon Press. Oxford, first published, 1998, p.63.
در معنای لغوی نیز freedom از liberty گسترده‌تر پنداشته شده، چندانکه liberty را با freedom تعریف می‌کنند. مانند این تعریف که آزادی (liberty) نه تنها آزادی (freedom) از اجبار دولت است، بلکه آزادی (freedom) از شریک شدن با دولت در کارها نیز است. ر.ک:
Breyer, Stephen; Active Liberty: Interpreting democratic constitution, Clarendon Law Lectures, oxford university press, first published, 2008, p.9.
همچنین گفته شده که liberty بیشتر معنای سیاسی دارد و به آزادی‌های که با دولت پیوند دارد، می‌پردازد. ولی freedom، آزادی در معنای گسترده است. ر.ک:
Robertson, David; A dictionary of human rights, Europa publication limited, first published, 1997, p.132.
2. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).
3. Immanuel Kant (1724-1804).
4. David Hume (1711-1776).
5. Spontaneity.
6. Tommaso Campanella (1568-1639).
7. Raymond Claude Ferdinand Aron (1905-1983).
8. Benoft Spinoza (1623-1677).
9. Francois Marie Arouet = Voltaire (1694-1778).
۱۰. از هاتزنبرگر پرسیده می‌شود: «پس سگ شکاری من هم به اندازه خودم آزادی دارد؛ وقتی خرگوشی را می‌بیند لابد قصد دویدن می‌کند و اگر پادردی نداشته باشد توانایی دویدن را هم خواهد داشت. بنابراین من چیزی برتر از سگم ندارم: مرا به درجه حیوانی پایین می‌آورید.» در پاسخ می‌گوید: «این هم از سفسطه‌گری‌های سوفسطایی‌های بیچاره است که به شما یاد داده‌اند. از این که مثل سگ خود آزاد باشی بیمار می‌شوی. شگفتا. مگر از هزار جهت دیگر مانند سگ خود نیستی؟ گرسنگی، تشنگی، خواب، بیداری، حواس پنجگانه، آیا این همه را با سگ شریک نیستی؟ آیا می‌خواهی بو را از راهی غیر از بینی حس کنی؟ چرا می‌خواهی آزادی را به شکلی غیر از آزادی سگ داشته باشی.» این بود که ولتر آزادی حیوانات و آزادی انسان‌ها را از لحاظ کمی متفاوت اما از لحاظ کیفی همسان می‌دانست. (ر.ک، همان، ۵۳ و ۵۵)
11. Isaiah Berlin (1909-1997).
12. Charles Taylor (1931-).
13. Jeremy Bentham (1748-1832).
14. Emancipation.



15. <http://en.wikipedia.org/wiki/Emancipation>.

۱۶. اکبرشاه (۱۶۰۵ - ۱۵۴۲) پادشاه مسلمان هند و شارلمانی (۸۱۴ - ۷۴۲) امپراتور روم.

17. Xenophon (431-355 B.C).

18. Frederick Copleston (1907-1994).

۱۹. شگفت آنکه برخی سندهای جهانی درباره حقوق بشر نیز بر جای پای دیدگاه میل، پا نهاد، گویی درون مایه

آن سند تنها برای مردمانی سود خواهد داشت که در دولت‌های مردم‌سالار زندگی می‌کنند. برای نمونه ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر محدودیت‌هایی را روا می‌دارد که هم قانونی باشند و هم برای شناسایی آزادی‌ها یا بایسته‌های درست اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی لازم باشد و هم در شرایط یک جامعه مردم‌سالار پیش‌بینی شده باشند و نیز ماده ۲۱ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ حق تشکیل مجامع مسالمت‌آمیز به رسمیت شناخته و اعمال این حق را تابع هیچگونه محدودیتی نمی‌شناسد جز آنچه بر طبق قانون مقرر شده و در یک جامعه دموکراتیک به مصلحت امنیت ملی یا ایمنی عمومی یا نظم عمومی یا برای حمایت از سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های دیگران ضرورت داشته باشد. این پیمان و نیز پیمان‌های همسان چه در سطح جهانی و چه در سطح منطقه‌ای در آغاز از ملت‌ها و دولت‌ها چشم‌انداز دارند که مردم‌سالار گردند تا شهروندان‌شان از آنها بهره‌مند شوند. به سخن دیگر این اسناد برای مردمی که در دولت‌های نامردم‌سالار زندگی می‌کنند و دولتشان به هر بهانه به اسناد جهانی پیوسته، هم در عمل و هم با توجه به شیوه نگارش ماده، اجرا شدنی نیست. در بخش سوم پایان نامه به این نکته پرداخته خواهد شد.

20. Jean Paul Sartre (1905-1980).

۲۱. یکی از عنوان‌هایی که در سال‌های کنونی، در زبان‌ها افتاده، «حقوق حقوق بشر» است که به کارگیری آن درست نیست. هرچند برای واژه «حقوق» معنای گوناگونی مانند مجموعه قواعد که بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند حکومت می‌کند، قواعد تنظیم روابط افراد و حفظ نظم در اجتماع و شاخه‌ای که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحول و زندگی آن می‌پردازد، آورده‌اند. (ر.ک: کاتوزیان، ناصر، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، شرکت سهامی انتشار، چاپ بیست و هشتم، ۱۳۸۰، صص ۱۳ و ۱۴). ولی اینها همه معنای سازش‌شده (مصطلح) است و ریشه و خاستگاه آن را باز نمی‌گوید. واژه «حقوق» پیرو جنبش مشروطه در زبان‌ها افتاد و در نوشته‌های این دوران آورده شد ولی به نظر می‌رسد آنچه از واژه «حقوق» به عنوان رشته از زمان مشروطه یاد شده، برگردان از قانون‌ها و نوشته‌های کشورهای باختری نباشد. به هر حال همواره بین مفهوم حقوق و قانون کشاکش بوده و «قانون را یونانی‌های باستان، نوموس و رومی‌ها یوس می‌گفتند که اکنون در زبان‌های اروپایی معادل Droit، Recht یا Diritto است که با عنوان‌های Loi، Gesetz یا Legge بیان می‌شود، متمایز است.» (ر.ک: هایک، فریدریش فون، *قانون، قانون‌گذاری و آزادی*، برگردان مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱). در فرانسه و آلمان، واژه‌های Droit و Recht برابر واژه حقوق‌اند که به طور مفرد به کار می‌روند ولی در کشورهای انگلیسی زبان بر پایه آنچه واژه‌نامه آکسفورد گفته، law از دو ریشه lag و lay برخاسته است که یکی در معنای پیمان و دومی در معنای آفرینش و وضع کردن است. تیزبینی انگلیسی‌زبانان در بهره‌گیری از واژگان در جدایی میان Law و Right است که یکی بر پایه ریشه واژه، رفتار است و دومی موضوع، یعنی واژه نخست



در کشورهای انگلیسی زبان، دربردارنده فرایند وضع و پیش‌بینی قاعده‌ها و قانون‌ها است؛ در حالی که واژه دوم به حق می‌پردازد که خود موضوع جستارهای رشته حقوق است و چون معنا و کارکرد Law و Right جداگانه است، به کارگیری Human right law درست است. روش انگلیسی به این قاعده‌گرایی داشته است که نامگذاری هر رشته به جهت کارکرد و کنش‌های آن است مانند ریاضی، جامعه‌شناسی و فلسفه، نه به دلیل موضوع، در حالی که حقوق رشته‌ای است که به جهت موضوع که همان حق است، نامدار گشته است. نظام حقوقی ایران نه تنها از روش فرانسوی و آلمانی پیروی کرده، بلکه این رشته را با واژه جمع نامگذاری کرده است. از این‌رو عنوان حقوق، از جهت ریشه‌واژه دربردارنده حق‌هاست و نه تنها به کارگیری آن برای نامگذاری یک رشته دانشگاهی با خرده روبروست، بلکه آوردن دوباره حقوق که هر دو، موضوع هستند یعنی، حقوق حقوق بشر نیز پسندیده نیست. جدا از این حقوق بشر همچون، حقوق مدنی و حقوق اساسی است و از آنجا که این دو شاخه از جهت مدنی بودن و نیز اساسی و عمومی بودن به حق‌ها می‌پردازند، حقوق بشر نیز از چهره انسان بودن به جستارها انگشت می‌نهد. پس آنچه درست است، حقوق بشر است نه حقوق حقوق بشر.

22. International bill of rights.

23. Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

24. Jack Donnelly.

25. Ronald Dworkin (1931-).

26. John Rawls (1921-2002).

27. Jorgen Habermas (1929-).

۲۸. آهنگ از حوزه عمومی «قلمروی جدا از دولت است که نه همچون روابط شخصی و خانوادگی، خصوصی است و نه قلمرو اقتدار دولت است. حوزه عمومی فضایی مصون از مداخلات دولتی برای گفتگو و مفاهمه میان شهروندان و تصمیم‌گیری درباره خیر مشترک است.» برای آگاهی بیشتر ر.ک: نوبهار، رحیم، *حمایت حقوق کیفری از حوزه های عمومی و خصوصی*، انتشارات جنگل، چ اول، ۱۳۸۷، ص ۲۶ به بعد.

منابع

۱. *قرآن کریم*.
۲. *نهج البلاغه*، (۱۳۸۴) برگردان محمد دشتی، چ اول، موسسه انتشارات دارالعلم.
۳. آرون، ریمون، (۱۳۸۲) *حقیقت و آزادی*، برگردان مهرداد نورائی، چ اول، انتشارات مروارید.
۴. استوارت میل، جان، (۱۳۸۵) *رساله درباره آزادی*، برگردان جواد شیخ الاسلامی، چ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. آشوری، داریوش، (۱۳۸۶) *دانشنامه سیاسی*، چ چهارم، انتشارات مروارید.
۶. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۸) *دین و آزادی*، در *مجموعه دین‌داری و آزادی*، به کوشش محمدتقی فاضل میبیدی، چ اول، موسسه انتشاراتی آفرینه.



۷. برلین، آیزایا، (۱۳۷۱) *در جست‌وجوی آزادی*، مصاحبه‌های رامین جهاننگلو با آیزایا برلین، برگردان خجسته‌کیا، چ اول، نشر گفتار، بهار.
۸. _____، (۱۳۸۰) *چهار مقاله درباره آزادی*، برگردان محمد علی موحد، چ دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۹. _____، (۱۳۸۷) *آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر*، برگردان عزت‌الله فولادوند، چ اول، نشر ماهی.
۱۰. بشیریه، حسین، (۱۳۸۳) *فلسفه عدالت*، در مجموعه حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، زیر نظر محمد آشوری چ اول، نشر گرایش و انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۱. بلوری، محمد اسماعیل، (۱۳۷۶) *اندیشه آزادی از دیدگاه میرزا ملکم، شیخ اسماعیل غروی و شیخ فضل‌الله نوری*، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس.
۱۲. پژوهشکده حوزه و دانشگاه؛ (۱۳۸۱) *درآمدی بر حقوق اسلامی*، چ سوم، انتشارات سمت.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸) *آزادی، در مجموعه دین‌داری و آزادی*، به کوشش محمدتقی فاضل میبدی، چ اول، موسسه انتشاراتی آفرینه.
۱۴. خلیلی، رضا، (پاییز ۱۳۸۷) «امنیت و آزادی: در جست‌جوی نگرشی معطوف به توسعه پایدار»، فصلنامه پژوهشکده *مطالعات راهبردی*، شماره ۴۱.
۱۵. دانلی، جک، (۱۳۸۰) *نسبیت‌گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی*، در *مجموعه حقوق بشر: نظریه‌ها و رویه‌ها*، چ اول، نوشته و برگردان حسین شریفی طرازکوهی، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۶. _____، (۱۳۸۰) *نظریه‌های حقوق بشر، در مجموعه حقوق بشر: نظریه‌ها و رویه‌ها*، نوشته و برگردان حسین شریفی طرازکوهی، چ اول، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۷. دل‌وکیو، ژرژ، (۱۳۳۶) *تاریخ فلسفه حقوق*، برگردان جواد واحدی، چ اول، کانون انتشارات نیل، تهران.
۱۸. راسخ، محمد، (۱۳۸۱) *حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق*، فلسفه حق و فلسفه ارزش، برگردان و نگارش، چ اول، انتشارات طرح‌نو.
۱۹. راسل، برتراند، (۱۳۵۷) *آزادی و سازمان: پژوهشی در بنیاد سوسیالیسم و لیبرالیسم*،



- برگردان علی رامین، چ اول، موسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۰. راولز، جان، (۱۳۸۵) *عدالت به مثابه انصاف*، برگردان عرفان ثابتی، چ دوم، انتشارات ققنوس.
۲۱. روسو، ژان ژاک، (۱۳۵۲) *قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی*، برگردان منوچهر کیا، چ دوم، انتشارات گنجینه.
۲۲. سروش، عبدالکریم، (خرداد و تیر ۱۳۷۶) «آزادی چون روش»، مجله *کیان*، شماره ۳۷، سال هفتم.
۲۳. سیدفاطمی، سید محمدقاری، (۱۳۸۲) *حقوق بشر در جهان معاصر*، دفتر اول: درآمدی بر مباحث نظری، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۲۴. _____، (۱۳۸۰) «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر: حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، مجله *تحقیقات حقوقی* دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۳ و ۳۴، ۱۳۸۰.
۲۵. شی یرمر، جرمی، (۱۳۷۸) *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، برگردان عزت الله فولادوند، چ دوم، انتشارات طرح نو.
۲۶. طالبوف تبریزی، عبدالرحیم، (۱۳۵۷) *آزادی و سیاست*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر.
۲۷. العروی، عبدالله، (۱۳۸۱) *اسلام و مدرنیته*، برگردان امیر رضایی، چ اول، انتشارات قصیده سرا.
۲۸. فروم، اریک، (۱۳۸۵) *گریز از آزادی*، برگردان عزت الله فولادوند، چ یازدهم، انتشارات مروارید.
۲۹. فوکو، میشل، (۱۳۷۸) *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، برگردان نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، چ دوم، نشر نی.
۳۰. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰) *تاریخ فلسفه*، چ پنجم: فیلسوفان انگلیسی، برگردان امیرجلال الدین اعلم، چ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۳۱. _____، (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه*، چ ششم: از ولف تا کانت، برگردان اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۳۲. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷) *مبانی حقوق عمومی*، چ اول، نشر دادگستر.
۳۳. کاسسه، آنتونیو، (۱۳۷۷) *حکومت های غیر انسانی: نقض حقوق بشر در اروپای امروز*،



- برگردان کیا طباطبایی، چ اول موسسه انتشارات بعثت.
۳۴. گری، جان، (۱۳۷۹) *فلسفه سیاسی آیزایا برلین*، برگردان خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو.
۳۵. گمپرتس، تئودور، (مرداد ۱۳۷۵) *متفکران یونانی*، چ دوم، برگردان محمدحسن لطفی، چ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۶. مجتهد شبستری، (۱۳۸۲) محمد، *ایمان و آزادی*، چ چهارم، انتشارات طرح نو.
۳۷. محمودی جانکی، فیروز، (مهر ۱۳۸۲) *مبانی، اصول و شیوه‌های جرم‌انگاری*، پایان‌نامه دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۳۸. محمودی، سید علی، (۱۳۷۶) *عدالت و آزادی: گفتارهایی در باب فلسفه سیاست*، چ اول، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۳۹. مرکز مالگیری، احمد، (۱۳۸۰) *تحلیلی از آزادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در پرتو مفاهیم آزادی مثبت و آزادی منفی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی.
۴۰. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، (بی‌تا) *روح القوانین*، برگردان علی اکبر مهتدی، چ هفتم، موسسه انتشارات امیر کبیر.
۴۱. موحد، محمد علی، (۱۳۸۱) *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، چ اول، نشر کارنامه.
۴۲. میل، جان استوارت، (۱۳۸۵) *رساله درباره آزادی*، برگردان جواد شیخ‌الاسلامی، چ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. نوبهار، رحیم، (۱۳۸۷) *حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی*، چ اول، انتشارات جنگل.
۴۴. نویمان، فرانتس، (۱۳۷۳) *آزادی و قدرت و قانون: با ویرایش هربرت مارکوزه*، برگردان عزت‌الله فولادوند، چ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۴۵. هاتزنبرگر، آنتوان، (۱۳۸۶) *آزادی*، برگردان عباس باقری، چ اول، تهران: نشر علم.
۴۶. هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۳) *بررسی مفاهیم عدالت و انصاف از دیدگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی*، در مجموعه حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، زیر نظر محمد آشوری، چ اول، نشر گرایش و انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.



۴۷. _____، (۱۳۸۴) **حقوق بشر و آزادی های اساسی**، چ اول، نشر میزان.
۴۸. هایک، فریدریش فون، (۱۳۸۰) **قانون، قانونگذاری و آزادی**، برگردان مهشید معیری و موسی غنی نژاد، چ اول، انتشارات طرح نو.
۴۹. _____، (۱۳۸۵) **در سنگر آزادی**، برگردان عزت الله فولادوند، چ دوم، نشر لوح فکر.
۵۰. همپتن، جین، (۱۳۸۵) **فلسفه سیاسی**، برگردان خشایار دیهیمی، چ دوم، انتشارات طرح نو.
۵۱. والدرون، جرمی، (۱۳۸۱) **فلسفه حق**، برگردان محمد راسخ، در مجموعه حق و مصلحت، چ اول، انتشارات طرح نو.
52. Barnett, Randy E; The structure of liberty: justice and the rule of law, Clarendon press, Oxford, first published, 1998.
53. Breyer, Stephen; Active Liberty: Interpreting democratic constitution, Clarendon Law Lectures, Oxford University press, first published, 2008.
54. Clapham, Andrew; Human rights: A very short introduction, Oxford university press, first published, 2007.
55. Day, Patrick; Is the concept of freedom essentially contestable? , Philosophy, volume 61, 1986.
56. Good hart, Michael; Democracy as human rights: freedom and equality in the age of globalization, Routledge, 2005.
57. Lewis, James R and Skutsch Carl; The human rights encyclopedia, volume two, Sharp reference, USA, 2001.
58. Robertson, David; A dictionary of human rights, Europa publication limited, first published, 1997.
59. Perry, Michael J; A rights to religious freedom: The universality of human rights, the relativity of culture, Roger Williams university law review, volume 10, 2004 - 2005.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی