

مفهوم شناسی "حق" و "تکلیف" انسانی در عصر قدیم و جدید غربی

محمد جواد جاوید*

استادیار گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

محمد علی انواری

دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق بشر دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۲۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۱۰/۲۴)

چکیده:

سعادت انسان از نگاه متفکرین دوره یونان باستان و عصر حاکمیت کلیسا، در گرو حرکت در مسیری بود که طبیعت یا خدا برایش مقدر ساخته بود، و این اندیشه وجود داشت که اطاعت از فرامین فیلسوفان و احکام کشیشان (حاکمان)، جامعه بشری را به کمال خویش رهنمون خواهد کرد. اما پس از قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی به تدریج این اندیشه شکل گرفت که غایت، خود انسان است و نه چیزی خارج از دایره نیازهای این جهانی او. در راستای این نگرش، جامعه و حکومت مسئول خوشبختی انسان در همین جهان تلقی شد. مقاله حاضر در پی آن است که با توجه به پیامدهای این دگرگونی اندیشه در شکل گیری ذهنیتی "تکلیف مدار" یا "حق مدار"، امکان تدوین اعلامیه‌ای حقوق بشری به شیوه امروزی آن (اعلامیه جهانی حقوق بشر، مصوب ۱۹۴۸) را در دوره پیشامدرن بررسی کند.

واژگان کلیدی:

حق، تکلیف، سنت (کلاسیک)، مدرنیته، حقوق بشر.

مقدمه

امروزه هر کجا که نامی از «حقوق بشر» (Human Rights) می‌شنویم یا خواهان تضمین این حقوق توسط دولت‌ها شده یا به موارد نقض آنها اعتراض می‌کنیم و یا به هر شکل دیگر از حقوق طبیعی و ذاتی بشر سخن می‌گوییم، هیچ تردیدی در وجود این حقوق نداشته و آنها را اموری بدیهی تصور می‌کنیم. اما تصور دورانی از تاریخ که در آن برده داری مسئله‌ای عادی و مطابق با قوانین طبیعت قلمداد می‌شده و فیلسوفانی همچون ارسطو بر این باور بودند که: "به حکم قوانین طبیعت، برخی از آدمیان آزاده و گروهی دیگر بنده اند و بندگی بر ایشان هم سودمند است و هم روا" (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۲). این سوال مطرح می‌شود که آیا مفهومی به نام «حقوق بشر» به شکل امروزی آن در گذشته نیز وجود داشته و به این صورت فهمیده می‌شده است؟! آیا در گذشته برای انسان به ماهو انسان حقی قائل بوده‌اند و یا به عبارت بهتر آیا در وضع حقوق، انسان و عواطف و نیازها و خصوصیات انسانی محور اصلی بوده است و آیا غایت حقوق خود انسان بوده است و یا چیزی و مفهومی خارج از انسان؟ در واقع شاید در دوره پیشامدرن نیز واژه «حقوق» یا حتی «حقوق بشر» را ببینیم، اما به نظر می‌رسد که لفظ «حقوق» یا «حقوق بشر» در دو دوره سنت و مدرنیته یک اشتراک لفظی است و لذا باید مراقب بود تا در دام این اشتراک، مغالطات و سوء تفاهم‌های ناشی از آن اسیر نشد و بتوان این واژه را در دو حوزه (Context) مفهومی مختلف درک کرد.

به دنبال بحث «حق» و «حقوق» با مفهوم «تکلیف» و «تکالیف» نیز مواجه می‌شویم که این مفهوم نیز مانند مفهوم «حق» باید در دو حوزه زمانی و مفهومی مختلف درک شود. با روشن شدن مفهوم «حق» و در پرتو آن، مفهوم «تکلیف» نیز مشخص خواهد شد.

پرسش اصلی که این مقاله به دنبال پاسخ آن می‌باشد این است که آیا با توجه به مفاهیم «حق» و «تکلیف» در دو دوره سنتی و مدرن، اساساً امکان شکل‌گیری مفهومی حقوق بشر آن گونه که امروزه فهمیده می‌شود و در اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد (۱۹۴۸م) نیز مطرح شده است، در دوران سنت (کلاسیک) متصور بوده است؟ و یا به عبارت دیگر می‌توان عنوان کرد که آیا مفهوم حق و تکلیفی که در دوران کلاسیک وجود داشته می‌توانسته زمینه ساز شکل‌گیری سندی حقوق بشری، آن گونه که اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ است، بشود؟ مقاله حاضر در چهار فصل ارائه شده است: در فصل اول سعی شده تا مفهوم حق ارائه گردد و در فصل دوم، مفهوم "حق" و "تکلیف" در دوران کلاسیک و دوران مدرن مورد تبیین قرار گرفته، سپس در فصل سوم نظراتی در باب علل تفاوت مفاهیم "حق" و "تکلیف" در عصر کلاسیک و مدرن بیان و نهایتاً در فصل چهارم جمع‌بندی و نتیجه‌ی مباحث ارائه شود. در مجموع این تحقیق در قالب روشی اکتشافی و با بررسی محتوای متون و اسناد

تاریخی، در پی آن است تا در نهایت بتواند پاسخی درخور به سوال اصلی مطرح شده در آن ارائه دهد.

نکته‌ای که لازم است به آن اشاره شود تقسیم‌بندی و نام‌گذاری دوره‌های زمانی مورد بحث است. در این مقاله دوره یونان باستان و دوران ظهور مسیحیت و قرون وسطی به دلیل وجود مشابهت‌هایشان در تلقی مفهوم «حق» تحت یک عنوان یعنی دوره کلاسیک (سنت) مورد بررسی قرار گرفته^۱ و دوره‌های رنسانس، رفورماسیون، روشنگری و انقلاب صنعتی تحت عنوان عصر مدرن مطرح شده است.

مبحث اول: مفهوم «حق» و «تکلیف»

از واژه «حق» در زبان فارسی و به تبع آن «تکلیف» در ادبیات حقوقی معاصر تقسیم‌بندی‌ها و تعبیر متعدد شده است. برخی در توضیح واژه «حقوق» و بررسی معانی مختلف آن در زبان فارسی این معانی را در قالب چهار دسته بیان کرده‌اند: ۱- مجموعه قواعدی که بر اشخاص، از این جهت که در اجتماع زندگی می‌کنند، حکومت می‌کند؛ ۲- دستمزد و پولی که مثلاً دولت به کارمندان خود می‌دهد که بیشتر مربوط به حقوق اداری است؛ ۳- گاه مراد «علم حقوق» است یعنی دانشی که به تحلیل قواعد حقوق و سیر تحول و سرگذشت آن می‌پردازد؛ ۴- به خاطر حفظ نظم جامعه و تنظیم روابط افراد، حقوق مجموعه امتیازاتی است برای هر کس در برابر دیگران که توان و قدرت خاص به او می‌بخشد و دیگران در مقابل او دارای تکلیف به معنای خاص آن می‌شوند. این امتیاز و توانایی که به آن «حق» گفته می‌شود و به مجموع آنها حقوق فردی می‌گویند، همان مفهومی است که در این مقاله مورد نظر است. (کاتوزیان، ۱۳۸۱، ۱۳-۱۴). در این تقسیم‌بندی مورد اخیر منظور و مقصود است، به این علت که در سایر تعاریف نمی‌توان مفهوم «تکلیف» را در برابر واژه «حق» قرار داد و رابطه‌ای دوطرفه‌ی حق و تکلیفی ایجاد کرد.

برخی از متفکران نیز ۵ معنا از حق ارائه داده‌اند که دو معنای آن حقیقی و سه معنای دیگر معنای اعتباری هستند. به این شرح که معنای حقیقی حق عبارت است از ۱- واقعیت، ۲- حقیقت. یعنی به واقعیت عینی و خارجی و نیز به ادراک مطابق با واقع حق گفته می‌شود. حق در اینجا یعنی خوب، درست، نیکو و صحیح در مقابل بد، غلط، زشت و باطل. مثلاً وقتی

۱. متفکران یونان باستان و عصر مسیحیت درصدد بودند تا جامعه مطلوب و آرمانی انسانی را ترسیم کنند و در سایه آن وظیفه افراد را تعیین و حقوق آنها را مشخص کنند. بنابراین، حقوق بشر از دیدگاه آنان، امری وابسته و تبعی بود و متناسب با تکالیف بشر مشخص می‌شد. این امر باعث شد تا این دو دوران (یونان و مسیحیت) را تحت عنوان دوران «کلاسیک» نامگذاری کنیم.

می‌گوییم زمین به دور خورشید می‌گردد سخنی حق (= صحیح، درست) گفته‌ایم (سروش، ۱۳۷۹، ۱۴۷-۱۵۱) یا اینکه مثلاً آنجا سوالی که توماس آکویناس مطرح کرده که آیا یک شخص گرسنه و مضطر «حق» دارد که تکه نانی را بدزدد؟ در واقع منظور او این بوده که آیا این کار صحیح و نیکو است؟ آیا توجیه اخلاقی و شرعی دارد؟ (اخلاق و شرع مسیحیت). اما معنای اعتباری حق: ۱) معنی اول عبارت از اجازه و رخصت (یا همان آزادی) است. مثلاً وقتی می‌گوییم افراد حق سفر دارند به این معنی است که آزادی و اجازه دارند که به سفر بروند و مانعی در سر راهشان نیست. می‌توانند و مخیرند که سفر بروند یا نروند و در هیچ حالت بازخواست نمی‌شوند یا پاداش نمی‌گیرند. این را به معنی حق «لازم» گفته‌اند در مقابل «متعدی» که پای کسی دیگر هم در میان است. در اینجا (حق لازم) پای کس دیگری در میان نیست. ۲) بنابراین معنای دوم حق اعتباری حق «متعدی» است که همیشه شخص دیگری هم مطرح است. مثل حقی که پدر بر فرزندش دارد و برعکس، حقوق حکومت بر رعایا و بر عکس. حق متعدی همان حقی است که در روابط انسانی جاری و ساری است. ۳) معنی سوم حق اعتباری «استحقاق» است. مثلاً وقتی کسی را مجازات یا تحسین می‌کنند می‌گویند این مجازات یا تشویق «حق» توست. در مقابل این سه معنای اعتباری «حق» است که سه معنای «تکلیف» هم داریم. در مقابل حق لازم تکلیف این است که آن را از کسی سلب نکنیم. در مقابل حق متعدی که همان طلب است مکلفیم که آن را پرداخت کنیم و آن را ادا کنیم. مثل طلبکاری و بدهکاری مالی. در معنای سوم هم تکلیف یعنی لگدمال نکردن استحقاق‌ها و شناسایی آنها (سروش، ۱۳۷۹، ۱۵۲-۱۵۵).

شیوه دیگری از تقسیم‌بندی مفهومی «حق»، تقسیم دو مفهوم مجزای «حق بودن» و «حق داشتن» است. مفهوم نخست در مقابل باطل قرار می‌گیرد که همیشه این مفهوم در عرصه‌های اخلاقی و سیاسی جوامع وجود داشته است و مفهوم دوم که می‌تواند در مقابل «تکلیف» قرار بگیرد، محصول فکری جدید است که در پی تلاش‌های نظری و عملی آزادیخواهان و برابری طلبانه انسان در دوران مدرن پدید آمده. خود این مفهوم دوم یعنی «حق داشتن» را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد: ۱- ادعا ۲- آزادی ۳- قدرت ۴- مصونیت (بی‌گلدینگ، ۱۳۸۱، ۱۸۴-۱۸۵).

لذا همان‌طور که گفته شد تقسیم‌بندی‌های بسیار از حق صورت گرفته است. تقسیم‌بندی‌هایی که پروفیسور "هربرت لایونل ادولفوس" (هارت) که از شناخته شده‌ترین صاحب‌نظران مکتب پوزیتیویستی تحلیلی در حقوق است ارائه کرده، یا تقسیم‌بندی‌های حقوق دانان مکتب رئالیسم آمریکا یا رئالیست‌های اسکاندیناوی، یا طبقه بندی ای که هوفلد، حقوق دان آمریکایی، از حق ارائه می‌دهند، و گونه‌های دیگر از طبقه بندی و تقسیم‌بندی از

مفهوم «حق» و «تکلیف»، همه و همه به نوعی دارای اشتراکات کلی ای از آن جهت که به بحث حاضر مربوط است، هستند (نک: موحد، ۱۳۸۱، ۳۵-۶۵).

در حقوق طبیعی و حقوق قانونی می‌توان از نوعی روابط متقابل حقوق و تکلیف سخن گفت که لزوماً در حقوق اخلاقی بدین صراحت یافت نمی‌شود (جاوید، ۱۳۸۷، ۱۲۴). پیتر جونز در کتاب حقوق خود زایش این نوع فهم از حقوق را جدید می‌انگارد و معتقد است حقوق آنقدر در جهان ما شایع است که ممکن است فکر کنیم حقوق با سرشت وجود انسان تنیده شده است. اما جهان‌هایی بدون حقوق نیز وجود داشته‌اند. گواه متعارف آن هم این است که نه یونانیان باستان و نه رومی‌های قدیم تصویری از حقوق نداشتند. مسلماً آنها دارای تصویری از رفتار بحق (Right conduct) بودند، اما به نظرمی رسد تصویری که ما از حق داریم نقشی در تفکر اخلاقی یا نظام‌های حقوقی آنها نداشت. همچنین گفته می‌شود در بعضی فرهنگ‌های معاصر نیز فکر حق، مفهومی بیگانه و ناسازگار است. از این رو، این تصور که افراد استحقاق‌هایی دارند که دیگران مکلف به رعایت آنها می‌باشند، بخشی گزیرناپذیر از وضعیت بشر نیست. وی می‌افزاید مشخص نیست مردم دقیقاً چه زمانی شروع به فکر کردن به این مفاهیم نمودند. بعضی محققان ادعا می‌کنند مفهوم حقوق تا قبل از قرن چهاردهم در تفکر اروپایی ظاهر نگردید. اما، تحقیقات اخیر تاریخ زایش این مفاهیم را تا قرن دوازدهم به عقب رانده است. در تاریخ اندیشه، سرآغازهای واضح و مشخص به ندرت یافت می‌شود و لحظه‌ای دقیق که در آن مفهوم حقوق پا به جهان گذاشت احتمالاً محل مناقشه باقی خواهد ماند (Jones, 1994: 258).

البته در اینجا باید خاطر نشان کرد که بسیاری از متفکرین و خصوصاً اندیشمندان مسلمان نگرشی دیگر به مسأله دارند و مثلاً در ارتباط با این بیان جونز معتقدند که این بیان درباره تاریخ غرب می‌تواند صحیح باشد، اما تعمیم آن به سایر نظام‌های حقوقی جهان بی‌تردید اشتباه خواهد بود و در این رابطه به ویژه با نظر به حقوق اسلامی سابقه‌ی مسأله تعامل حق و تکلیف در ترسیم حقوق شهروندی را به مراتب بیشتر و بیشتر از زمان‌های یاد شده در غرب می‌دانند (جاوید، ۱۳۸۷، ۱۲۴). برای نمونه به قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کنند که از جمله فرموده‌اند: "خیری در مصاحبت با کسی که حق تو را بر خودش مانند حق او بر تو مراعات نمی‌کند وجود ندارد". (نهج الفصاحه، ص ۵۲۲، ح ۲۴۹۳).^۱ و یا در قرن هفتم میلادی به اقوال امام علی علیه السلام اشاره می‌کنند که در سخنانی مفصل در خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه، ضمن تاکید بر طرفینی بودن حقوق در ضمن مقدمه‌ای بیان داشته‌اند: «هنگامی که درباره حق گفتگو می‌شود، حق گسترده‌ترین چیزهاست و به هنگام انصاف خواهی از یکدیگر حق دقیق‌ترین و

۱. لاخیر فی صحبه من لایری لک من الحق مثل ماتری له".

تنگ میدان‌ترین امورات. انسان، که کسی را بر دیگری حقی است آن دیگر را نیز بر او حقی خواهد بود. کسی که بر همگان حق دارد و هیچکس را بر او حقی نیست، خدای تعالی است، نه هیچ یک از بندگانش». لذا خاطر نشان می‌سازد که «خداوند برای من که ولی امر و زمامدار شما هستم، بر شما حقی مقرر داشته و همان گونه که مرا بر شما حقی است، شما را نیز بر من حقی است». پس، «خداوند سبحان، بعضی از حقوق خود را برای بعضی از مردم واجب فرمود. و هر حقی را برابر پاداش حقی دیگر قرارداد. بعضی از آن حقوق زمانی واجب می‌آیند که آن دیگر نیز حقی را که بر گردن دارد ادا نماید». و یا باز به کلام حضرت امیر(ع) استناد می‌شود که فرموده‌اند: "هر کس، حق کسی را که حق انسان را ادا نمی‌کند ادا نماید، همانا او را پرستیده است".^۲ حتی از این حدیث چنین استفاده می‌کنند که در صورت عدم مراعات حقی از یک طرف، حق او هم ساقط می‌شود (منتظری، ۱۳۸۵، ۱۱۱). به عقیده‌ی بسیاری از صاحب‌نظران تمام سخن فلسفه حقوق اسلامی در حوزه حقوق شهروندی در همین جمله خلیفه چهارم مسلمانان (نظر اهل سنت) و امام اول (نظر شیعیان) نهفته است که: الحق... «لَا يَجْرِي لِأَنَّ حَدَّ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ». توضیح آنکه در این تعامل حقوق جمعی کسی نیست که تنها تکلیف داشته باشد و کسی هم یافت نمی‌شود که تنها حق داشته باشد.

در رویکرد تاریخی از حقوق بشر معاصر در مقاله‌ی حاضر، به طور خلاصه منظور از «حق» و «حق بشر» همان مفهوم «حق - امتیاز» یا «حق - آزادی» و «حق داشتن» در برابر «حق بودن» است. در واقع در اینجا منظور از مفهوم «حق» همان «انتخاب»، «آزادی» و «حاکمیت فرد به سرنوشت خویش» است. یا به عبارتی همان حقوق انتخابی (Option Rights). البته این حقوق انتخابی که به نوعی آزادی به همراه دارند قطعاً دارای محدودیت‌هایی می‌شوند در غیر این صورت اگر همه آزاد باشند تا هر کاری را که اراده شان اقتضاء کرد انجام دهند، آزادی از بین خواهد رفت و در واقع حاکمیت و اراده شخص برخویش عملاً دامنۀ آزادی و اراده دیگران را محدود خواهد کرد (پی.گلدینگ، ۱۳۸۱، ۱۹۰).

مبحث دوم: جایگاه مفهوم «حق» و «تکلیف» در دوره کلاسیک و مدرن

در دوران کلاسیک، نگرشی غایت اندیشانه در مورد انسان وجود دارد. به این معنی که برای انسان و جامعه بشری هدف و سرمنزلی مشخص و معلوم گشته و فضیلت، رستگاری و سعادت جامعه در گرو حرکت افراد در مسیر آن غایت متصور می‌شود. در آن عهد هویت فرد، نظام خانواده و ساختارهای اجتماعی روستایی، فرهنگ فئودالی و شهرنشینی متأثر از پدیده‌ای

۱. «من قضی حق من لایقضی حقه فقد عبده»؛ نهج البلاغه صبحی صالح، حکمت ۱۶۴.

بود که تمامی شئون انسانی حتی روابط انسان با جهان، حیوانات و جمادات بدون آن متصور نبود. این پدیده چیزی جز سعادت فرد در سایه فضیلت معنوی جمع و یا خدا نبود.

الف) یونان باستان

در دوره یونان باستان اصالت با قوانین طبیعی بوده است. این امر، نتیجه بینش غایت اندیشانه دانشوران این دوره بوده است. در پرتو چنین نگرشی نسبت به انسان، غایت طبیعی او لحاظ شده و چنین تصور می‌شده که انسان به طور ذاتی و طبیعی موجودی اجتماعی و جانوری سیاسی است (ارسطو، ۱۳۵۸، ۵ و ۱۱۶). پرسش اساسی این متفکران درباره بهترین نظام یا جامعه مطلوب و آرمانی (یوتوپیا) بوده است. بحث بعدی اندیشیدن راجع به وسایل مناسب جهت نیل به چنین غایاتی بوده و آن وسایل و روش‌ها را در قالب قانون طبیعی و انسانی بیان می‌داشتند. این قوانین وظایف (Duties) انسان‌ها را در جهت نیل به غایات متصوره معین می‌کرد و در سایه این وظایف بود که حقوق انسان‌ها و بشر بیان می‌شد. یعنی به عبارت دیگر، انسان غایتی دارد که خارج از ماهیت و وجود خودش است و لذا برای رسیدن به آن آرمان و غایت می‌بایست وظایف و تکالیفی را انجام دهد. در این دوران، وجه مشترک اندیشه متفکران، اعم از فلاسفه و سوفسطاییان توجه خاص به "طبیعت" و "حقیقت" است. در مواجهه با این امور چند رویکرد وجود داشته است. رویکرد نخست رویکرد حکمایی چون "هراکلیت" (هرقلیطوس ۴۸۰-۵۷۶ پیش از میلاد)، ا "انکسیمنس" (انکسیمانوس متوفی در حدود ۴۸۰ پیش از میلاد)، طالس (متولد ۶۲۵ پیش از میلاد) و.. است که پیش از سقراط زندگی می‌کردند و در طبیعت به دنبال یافتن ماده‌المواد بودند و مثلاً آب، آتش و یا هوا را ماده اصلی جهان می‌دانستند. هراکلیت عقیده داشت که آتش عنصر نخستین است و انکسیمنس هوا را چنین می‌پنداشت (راسل، ۱۳۷۳: ۸۴ و فروغی، ۱۳۸۳: ۸-۹). در خصوص هراکلیت باید گفت که وی نخستین فیلسوفی است در یونان باستان که دگرگونی را اصل حاکم بر هستی دانسته است. فیلسوفان پیش از او جهان را ساخته شده از ماده‌ای معین و دارای ابعاد و نظامی ثابت می‌دانسته و جهان را کاسموس (cosmos) می‌نامیدند که بنا به روایتی، واژه‌ای از اصل شرقی و به معنای "خیمه" است (عنایت، ۱۳۵۱: ۲). وی با اینکه بسیار بر دگرگونی تأکید می‌ورزید ولی در حرکت جهان سامان و نظامی مشاهده کرده و چنین می‌آموزد که هر جریانی در جهان از جمله خود آتش، "اندازه‌ای" دارد و مقصود او از اندازه، مجموع حکمت و قانون و عدل است (عنایت، ۱۳۵۱، ۳-۷).

رویکرد دوم مربوط به سوفسطاییان است که در اواخر سده پنجم پیش از میلاد ظهور کردند. اینان جستجوی حقیقت را ضروری ندانسته و عقیده داشتند که حقیقت در جهان، به

فرض وجود، قابل ادراک و شناخت نمی‌باشد (فروغی، ۱۳۸۳، ۱۸-۱۹). «پروتاگوراس» (پروتاگورس)، سوفسطایی مشهور آن دوران می‌گوید: «انسان محور همه چیز است» (نک: راسل، ۱۳۷۳، ۱۲۷-۱۳۶)، و در تفسیر این عبارت گفته‌اند که در واقع حقیقتی وجود ندارد چرا که انسان برای ادراک امور وسیله‌ای جز حواس خود ندارد و تعقل نیز مبتنی بر مدرکات حسی است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می‌باشد، لذا هرکس هر چه را حس می‌کند حقیقت است و در نتیجه حقیقتی ثابت وجود نخواهد داشت (فروغی، ۱۳۸۳، ۲۰). ولی اندیشه اینان تفکر غالب آن دوران نبوده است و اسناد و مدارک بسیار در خصوص عقاید آنان در دست نیست.

اما رویکرد سوم، رویکرد فلاسفه است که سقراط و افلاطون و ارسطو چهره‌های شاخص آن هستند و معتقد به لزوم تبعیت از نظام و دستگاهی هوشمند و جامع در طبیعت می‌باشند که مسیر حرکت انسان‌ها به سمت سعادت را مشخص می‌کند. ارسطو معتقد بود که طبیعت هر چیز در کمال آن است و بنابراین، هرگاه چیزی اعم از انسان یا حیوان به مرحله کمال خود می‌رسد آن چیز طبیعی است و رسیدن به غایت در هر پدیده‌ای، در واقع رسیدن به بهترین و برترین خیر در آن پدیده است (ارسطو، ۱۳۵۸، ۴-۵). یا در جای دیگر از کتاب "سیاست"، ارسطو بیان می‌دارد که هدف جامعه سیاسی، بهزیستی یا زندگی خوب است و همه سازمان‌ها و نهادهای جامعه در راه رسیدن به این هدف صرفاً وسیله هستند. همچنین برای آنکه جامعه‌ای به کمال برسد می‌بایست که افراد دارای فضیلت (وی فضیلت را در میانه روی می‌داند) بر آن حکومت کنند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۷۹) و اگر کسی در نیکی از دیگران برتر باشد و توانایی به کار بستن نیکی را نیز داشته باشد، چاره‌ای جز آن نیست - و حکم طبیعت نیز مقتضای آن است - که مردم از چنین کسانی تا ابد پیروی کنند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۴۰، ۱۵۴، ۲۹۰).

به طور کلی، پارادایم^۱ غالب و حاکم آن دوران، نه لزوماً تفکرات سوفسطاییان بلکه عموماً نظرات و آراء فلاسفه‌ای چون سقراط و افلاطون و ارسطو بوده است و لذا در تحلیل کلی این دوران، ملاک پارادایم غالب است.

سقراط برای آنکه نشان دهد که ارزش دانش بشر در برابر دانش خدا ناچیز است، بیان می‌دارد که: "کسی دانا است که مانند سقراط بداند که دانایی اش هیچ ارزشی ندارد" و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که فقط خدا داناست (افلاطون-الف، ۱۳۸۰: ۲۵). در این دوران عقل و خرد آدمی در خدمت فضیلت و کمال و رسیدن به جامعه آرمانی و ایده آل خدایی است. اساساً برقراری ارتباط نزدیک میان فضیلت و دانش، از تفکرات بارز سقراط و افلاطون است (راسل، ۱۳۷۳، ۱۵۰ و

۱. مراد از پارادایم در این مقاله اعتقادات و اندیشه‌های غالب و عمده در یک دوره تاریخی است. در واقع اندیشه‌های فراگیری که با بررسی اسناد و شواهد تاریخی، ویژگی‌های یک دوره تاریخی را شکل می‌دهند و الگو و سرمشق اکثر متفکرین آن دوره قرار می‌گیرند.

افلاطون-ب-، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴ و ۱۰۴۴). افلاطون نیز معتقد بود حقیقتی جاودانه وجود دارد که جامعه انسانی برای رسیدن به سعادت، می‌بایست در مسیر رسیدن به آن گام بردارد و تا آنجا که ممکن است زندگی خود را شبیه آن عالم سازد (افلاطون-ب-، ۱۰۳۷، ۱۳۸۰). در این راستا فیلسوفان که برحسب طبیعت، همواره عاشق شناختن آن هستی یگانه‌ی ابدی هستند و می‌توانند آن را دریابند، می‌باید بر جامعه حکومت کنند (افلاطون-ب-، ۱۳۸۰، ۱۰۱۵-۱۰۱۶).

انسان از بدو تولد در خدمت یکسری اهداف از پیش تعیین شده قرار می‌گرفته است و تخطی از آن وظایف موجب انحراف جامعه از صراط مستقیم می‌شده فلذا مجازات در انتظارش بوده است. بحث از حقوق فطری و یا حقوق طبیعی تماماً در این فضا باید تحلیل شود. می‌توان گفت در این دوران محتوا و معنای حقوق فطری و طبیعی بشر که پایه اصلی و بنیادی حقوق بشر است، حقوق کیهان محور بوده است (راسخ، ۱۳۸۱، ۸). البته این حقوق طور مساوی برای همگان نیست و مثلاً زنان و بردگان و غیر یونانیان از حقوق شهروندی محروم اند (نک: ارسطو، ۱۳۵۸، ۳ و ۷-۱۴).

در آن دوران مفهوم حق در یک فضای اخلاقی مطرح بوده است. یعنی مثلاً اینکه گفته می‌شده "فلان عمل حق است یا نه؟"، به این معنی بوده که آیا آن عمل درست و نیکو است یا خیر. برای مثال در دیالوگ "کریتو" نوشته افلاطون آنجا که سقراط مطرح می‌کند که آیا شخصی که معتقد به بی‌گناهی خود می‌باشد، حق فرار از زندان را دارد یا خیر، در واقع منظورش از حق ناظر به حوزه عدالت و اخلاق است (پی. گلدینگ، ۱۳۸۱، ۱۹۲-۱۹۳).

نکته دیگر اعتقاد به تقدم جامعه بر فرد است. ارسطو می‌گوید که اگرچه فرد و خانواده از دیدگاه زمانی بر شهر تقدم دارند ولی "شهر از دیدگاه طبیعی بر خانواده و فرد مقدم است" (ارسطو، ۱۳۵۸، ۵). وقتی جامعه بر فرد مقدم باشد و اولویت داشته باشد، لاجرم فرد می‌بایست در مسیر منافع اجتماع قدم بردارد. اما چنانچه عکس آن صادق باشد این جامعه و حکومت خواهد بود که می‌بایست در خدمت نیازهای افراد باشد.

نهایتاً می‌توان گفت که در این دوران، مفهوم «حق- امتیاز» یا «حق- آزادی» هنوز شکل نگرفته و تدوین نشده است.

ب) ظهور مسیحیت و فلسفه‌ی حق در قرون وسطی

مسیحیت و دین مسیح به آن شکلی که از امپراطوری روم به بربرها رسید، متأثر از اندیشه‌های افلاطون و نوافلاطونیان، رواقیون، مذهب یهود و اندیشه‌های متکلمین مسیحی درباره رستگاری، نجات اخروی و عقاید کلیسا بود. عقیده متداول در مکتب رواقی که نظام فکری آنان در نیمه دوم قرن ۴ پیش از میلاد، به وسیله زنون (۳۴۰ - ۲۷۰ قبل از میلاد) پدید

آمد، مبتنی بر برابری ماهوی انسان‌ها است. آنها بر این باور بودند که انسان‌ها جزئی از بافت واحد طبیعت اند و از همان قوانینی تبعیت می‌کنند که بر هستی حاکم است. آنها می‌گفتند که زندگی فردی هنگامی خوب است که با طبیعت هماهنگ باشد و معتقد بودند که فضیلت عبارت است از اراده‌ای که موافق طبیعت باشد (راسل، ۱۳۷۳، ۳۶۸) و (هاشمی، ۱۳۸۴، ۲۷) و (فروغی، ۱۳۸۳، ۶۶-۶۹). انعکاس این تفکر در مسیحیت همان بحث برابری انسان‌ها و مخالفت با برده داری است. فلسفه کاتولیک نیز فلسفه‌ای است که از زمان «سنت اگوستین» تا رنسانس (۴۳۵ - ۱۴۵۳) بر فکر اروپایی تسلط داشته است. زمینه‌های ساختاری آغازین این فلسفه را می‌توان تلفیقی از اندیشه‌های تساوی طلبانه‌ی رواقیان و نوافلاطونیان از یک سو و اندیشه اراده آزاد خدادادی انسان در کتاب مقدس از سوی دیگر دانست (راسل، ۱۳۷۳، ۴۲۹). در مورد بحث آزادی اراده در مسیحیت در واقع آزادی حقیقی در وجود انسان یکی از نشانه‌های بارز جلوه ملکوتی دانسته شده. مشیت خداوند که بر همه نظارت پدران دارد، بر آن است که تمام افراد بشر عضو خانواده‌ای واحدند و در روابط متقابل برادرانه با یکدیگر، مجموعاً چهره‌ی خدایی به خود می‌گیرند. بنابراین، بر همگان واجب است که بر این ارزش بنیادین ارج گذارند. بر این اساس، کلیسای کاتولیک، باید زمینه زندگی اجتماعی را برای افراد فراهم کند. خداوند راه سعادت انسان‌ها را مشخص و مسیر رسیدن به آن را از میان جامعه دانسته است.

از شخصیت‌های تاثیرگذار آن زمان «اگوستین قدیس» است (۳۵۴ - ۴۳۰ میلادی). جامعه آسمانی در نظر او از برگزیدگان خدا تشکیل گردیده و ابدی است در حالی که جامعه زمینی مخصوص گناهکاران و موقتی است (عنایت، ۱۳۵۱، ۱۲۲). وی کلیسا را نماینده جامعه آسمانی در این جهان می‌دانست که وظیفه اش آماده کردن انسانها برای پذیرفته شدن به جامعه آسمانی است (عنایت، ۱۳۵۱، ۱۲۲).

از دیگر فلاسفه بزرگ قرون وسطی "توماس اکویناس" (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ میلادی) است که می‌توان کلیت افکار قرون وسطایی را در آراء وی به صورتی منسجم یافت. وی مانند دیگر متکلمان مسیحی انسان را دارای هدف برتر سعادت اخروی می‌داند و بر لزوم متمیم عقل انسانی با کتب مقدس تاکید می‌کند. وی همچون ارسطو هدف از خلقت انسان را زیستن در اجتماع می‌دانست، با این تفاوت که وی منشاء خلقت را نه در طبیعت بلکه در اراده‌ی خداوندی جستجو می‌کرد (عنایت، ۱۳۵۱، ۱۲۶-۱۲۷). اکویناس عقیده داشت که حکومت باید سعادت معنوی اتباع خود را نیز تأمین کند و این فقط کلیسا است که راز سعادت معنوی را می‌داند (عنایت، ۱۳۵۱، ۱۲۷).

در این دوران، عقل بشر در طول حکمت خداوند است که معنا می‌دهد. حقوق افراد در سایه تکلیفی که در قبال جامعه و رشد معنوی و اخلاقی دیگر انسانها دارند، تعریف می‌شود.

آزادی اراده در انسان‌ها موهبتی است خدایی و فلذا انسان‌ها در استفاده از این آزادی باید مطیع دستورات خدا (اربابان کلیسا) باشند. همچنین کرامت انسان‌ها از طرف خداوند به آنها ارزانی شده، لذا تشخیص این که آیا موردی و عملی خلاف این کرامت است یا خیر، با نمایندگان خدا یعنی کشیشان مسیحی است. در نتیجه به نظام مخوف تفتیش عقاید (Inquisition) و شکنجه‌های سنگین برای گرفتن اعتراف از افراد مغایر با کرامت انسانی تلقی نمی‌گشت. در این دوره مبنای حقوق نظری و طبیعی انسان‌ها، خدا باوری و خدا محوری گشته است.

ج) دوره مدرن

منظور از دوره مدرن، دوره‌ای است که از قرن ۱۶ میلادی در اروپا آغاز و تحولی عظیم را در جهان بینی متفکرین سبب گشت. دوره‌ای فرا رسید که بشر اگر در صداقت پیام آسمانی تردید نداشت اما در تقابل آن با کمال اجتماعی و اقتصادی شکی بخود راه نداد. در نتیجه کاهش حاکمیت کلیسا، افزایش قدرت علم و بروز اکتشافات و اختراعات جدید، رشد فردیت و اتکای انسان به عقل خویش، از مشخصه‌های اصلی این دوره محسوب می‌شوند. اندیشه مدرن، خدا را در برابر انسان، روح را در برابر جسم، علم را منافی مذهب و سیاست را در ضدیت با دین دید.

اصلاح مذهب که در واکنش به اختناق فکری حاکم بر امور مذهبی آغاز گردید، در تغییر موازنه موجود بین گروه‌های اجتماعی تاثیر گذاشت و به رشد طبقه متوسط شهری در مقابل اشراف و زمینداران و روحانیان کمک کرد. در ارتباط با مسائل مذهبی، کسانی مثل «مارتین لوتر» و «جان کالون»، کوشیدند تا مذهب را از انحصار کلیسا خارج کنند. آنها مردم را به مراجعه شخصی به کتاب مقدس و برقراری رابطه بی واسطه با خداوند دعوت کردند و این مسئله در رشد فردگرایی و اصالت بخشی به عقل نقاد خود بنیاد انسانی در غرب تاثیر فراوان داشت. اینان بر جدایی دو حوزه دین و سیاست تاکید کرده و بستری را مهیا کردند تا اندیشمندانی چون «نیکولاماکیاولی» (۱۵۲۷ - ۱۶۲۷ م)، «هوگو گروسسیوس» (۱۵۸۳ - ۱۶۴۵ م)، «فرانسیس بیکن» (۱۵۲۶ - ۱۵۶۱ م)، «رنه دکارت» (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) و دیگران ظهور کرده و جریان سکولار (Secular)^۱ شدن مفاهیم «حق» و «تکلیف» و به طور کلی تمامی شئون جامعه، طی شد. از جمله نخستین کسانی که به سکولار شدن حکومت و مفاهیم

۱. واژه سکولار واژه‌ای لاتین است و به معنای «اکنون» و «زمان حاضر» است. سکولاریسم در واقع به معنای توجه کردن به زمان «حال» است. تعبیری نظیر temporal order و eternal order جهان را به دو منطقه «لازمان» و «زمان» تقسیم می‌کند. عالم ماده، عالم زمان یا مرتبه زمان است. بنابراین، منظور از سکولاریسم، منحصر کردن توجه به عالم ماده است. پس در واقع سکولار سیم یعنی «این عالم گرایی» و از عوالم دیگر به فرض وجود، چشم برگرفتن، خواه آن عوالم دیگر وجود داشته باشند یا خیر.

فلسفی و حقوقی کمک کرد ماکیاولی است که در اثر معروفش به نام «شهریار» به بحث حکومت و سیاست پرداخته است. وی هدف سیاست‌های حاکمان را نه سعادت اخروی مردم، بلکه بقای حکومت و نیز رضایت مردم می‌داند. مثلاً ظلم و خشونت را نفی نمی‌کند بلکه برای مثال درجایی توصیه می‌کند که: «هنگام تصرف یک مملکت شخص فاتح باید تمام صدماتی را که می‌خواهد بیاورد قبلاً پیش بینی کند و فقط در یک نوبت به آنها ضربت وارد بیاورد... چون در این صورت اثرات تلخ آن چندان دوامی نخواهد داشت.» (ماکیاولی، ۱۳۲۷: ۵۷؛ Machiavelli, 1997:27). به طور کلی، وی سیاست را از دین جدا کرده و هدف سیاست را بقای مملکت و حکومت می‌داند (ماکیاولی، ۱۳۲۷: ۱۱۴-۱۱۹؛ Machiavelli, 1997:60-63).

در کیهان‌شناسی و سیاست جدید توجه خاص به طبیعت این جهانی پدیده‌ها را مشاهده می‌کنیم. در این عصر پذیرفتند که خرد انسان مستقل و قائم به ذات است. این اصل، اساس همه نظام‌های قائل بر حقوق طبیعی قرار گرفت. تکوین مفهوم حق و تدوین ابزارهایی برای احقاق آن به گونه‌ای روشمند، از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع مدرن و جدید است. (مردیها، ۱۳۸۰، ۱۷۹)

«هابز» نیز وظایف بشر را در ارتباط با حق بنیادی و طبیعی انسان‌ها که همانا حق حیات است تعریف می‌کند. وی در پاسخ این سوال که چه کسی داور گزینش وسایل مطلوب برای حق حیات است می‌گوید که: «حق طبیعی (Jus Natural)، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری را که طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد» (مردیها، ۱۳۸۰، ۱۶۰). او معتقد است که انسان در حالت طبیعی به فکر حفظ بقای خویش است، بنابراین می‌باید انسانها از برخی حقوق خویش بگذرند تا شکل‌گیری قرارداد اجتماعی به نفع دولت ممکن شده و از هرج و مرج جلوگیری شود (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۲-۱۷۰؛ Hobbes, 1976:147-155). در پی این قرارداد، حقوق و تکالیفی معین می‌شوند که پایه‌ای کاملاً سکولار دارند. وی در توضیح شکل‌گیری دولت و انعقاد قرارداد اجتماعی بیان می‌کند که در واقع تمامی افراد جامعه حق خود بر حکومت کردن بر خویشان را به نهادی به نام دولت یا همان لویاتان (به لاتین CIVITAS) اعطا کرده و در سایه‌ی اقتدار چنین دولتی، آرامش و امنیت خویش را جستجو می‌کنند (هابز، ۱۳۸۰: ۱۹۲؛ Hobbes, 1976:176-177).

در پی محور قرار گرفتن انسان در اندیشه متفکران این دوران، بحث وجود حقوق و «حق‌ها» مطرح شد. با این وصف که این حقوق، حقوق اعطا شده به انسان نبودند بلکه انسان صرفاً به دلیل انسان بودنش، می‌بایست به طور مساوی از این حقوق بهره‌مند شود. ظاهراً

نخستین کسی که صریحاً واژه‌ی Jus را به معنای حق می‌گیرد در مقابل Jus به معنای قانون، عدالت یا آنچه که درست است، شخصی به نام «ویلیام اوکام» (۱۳۴۹- حدود ۹۰-۱۲۸۰ م) بوده است. (پی. گلدینگ، ۱۳۸۱، ۱۹۶).

انسجام و تبلور حقوق نوین را می‌توان در اعلامیه‌ی استقلال ۱۷۷۸ آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه و نهایتاً در اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل ۱۹۴۸ شاهد بود.

هنگامی که در سال ۱۷۷۶ دوستان «توماس جفرسون»^۱ از وی خواستند تا پیش نویس اعلامیه استقلال آمریکا را تهیه کند، وی اعلامیه را با این عبارات مشهور آغاز کرد: «ما اعتقاد داریم که این حقایق بدیهی اند: همه انسان‌ها برابر آفریده می‌شوند و آفریدگارشان حقوق سلب ناشدنی معین به آنان اعطا کرده است که از جمله این حقوق، حق حیات، حق آزادی و حق کسب سعادت اند. حکومت‌ها در میان مردمان برای تامین این حقوق تاسیس شده و قدرت عادلانه خود را با موافقت حکومت شوندگان به دست می‌آورند» (کاسیر، ۱۳۷۷، ۲۶۵). در تمامی این اعلامیه‌ها مشاهده می‌شود که واژه حق و حقوق، به واژگانی محوری و کلیدی تبدیل شده و عمدتاً حوزه‌های حق- آزادی، حق- امتیاز، حق- انتخاب را پوشش می‌دهند.

مبحث سوم: بررسی فلسفه پیدایی تفاوت‌ها میان دوره کلاسیک و مدرن

در خصوص اینکه علل ظهور این تفاوت‌ها چیست نظریه‌های متفاوت وجود دارد. امیل دورکیم (۱۹۱۷- ۱۸۵۸) در کتاب "درباره تقسیم کار اجتماعی"، در یک تحلیل ساختاری- جمعیتی از تغییر جامعه سنتی به (مدرن)، مسئله افزایش جمعیت جوامع و تغییر روابط مکانیک (همبستگی خودبه خودی یا همبستگی از راه همانندی) به روابط از نوع ارگانیک (همبستگی ناشی از تقسیم کار یا همبستگی آلی) را مطرح کرده است. او در فصول دوم و سوم از کتابش به توضیح این دو دسته از روابط پرداخته است (نک: دورکیم، ۱۳۸۴، ۶۹-۱۱۹). وی بر این باور است که در جوامع سنتی یک وجدان جمعی وجود داشته که تمام اعمال افراد در جهت آن به وقوع می‌پیوسته و مذهب (خدا) به عنوان "امری به حد اعلا اجتماعی" در واقع شکل عالی همین روح جمعی بوده است (دورکیم، ۱۳۸۴، ۷۷، ۲۵۳ و دورکیم-ب، ۱۳۸۳، ۱۳). وی افراد را در جوامع گذشته مستحیل در جامعه آنها می‌داند و در ارتباط با جوامع جدید، بر ایجاد تمایزهای فردی و اولویت یافتن فرد بر جامعه تاکید می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۴، ۲۰۱). مسئله‌ی دیگر عدم توازن منابع موجود در مقایسه با جمعیت است که منجر به ظهور دو پدیده «تنازع» و «تمایز» می‌شود. به

۱. توماس جفرسون از شاگردان هابز بوده است.

این معنی که برای رسیدن به منابع محدود یا باید انسانها به ستیز با یکدیگر روی آورده و یا می‌بایست با انعقاد نوعی قرارداد میان خود، تمایزی در تقسیم وظایف ایجاد کنند که حاصل آن اهمیت یافتن فردیت افراد خواهد بود (دورکیم، ۱۳۸۴، ۲۳۲-۲۳۵). وی بیان می‌دارد که فقدان خدا و مذهب به عنوان وجدان جمعی در جوامع مدرن می‌بایست با پدیده‌ی دیگری جبران می‌شد و آن پدیده «فردیت» و پرستش فرد می‌باشد (آرون، ۱۳۸۱، ۳۵۹-۳۷۳).

تحلیل «کارل مارکس» (۱۸۸۲ - ۱۸۱۸) از شکل‌گیری جامعه مدرن عمدتاً تأکید بر عوامل ساختاری-اقتصادی است. مارکس در تحلیل خود قائل به وجود روبنا و زیربنا برای جوامع بشری است. زیربنا عبارت از روابط تولید و نیروی تولید است و روبنا مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. وی ایجاد نیروهای تولید جدید در پی رشد صنعتی و به تبع آن تغییر روابط تولید را عامل گذر دنیای سنت به عصر مدرن می‌داند. وی پیدایش بورژوازی در نظام‌های فئودال و ورود نیروی صنعتی تولید و شکل‌گیری روابط جدید اقتصادی را در مجموع باعث ایجاد تغییراتی در روبنای جامعه می‌داند. به طور کلی، مارکس در اندیشه و تئوری‌های خویش بر عوامل اقتصادی توجه و تأکید ویژه داشت (کوزر، ۱۳۸۰، ۷۵-۹۳).

تحلیل دیگر تحلیلی است که ماکس وبر (۱۹۲۰ - ۱۸۶۴) ارائه کرده است و در آن عمدتاً به عوامل ذهنی و فکری اشاره کرده است. وی عامل تغییر جامعه از شکل سنتی به مدرن را تنها عوامل مادی و عینی نمی‌داند. او در بیان توضیح این سوال که چرا عقلانیت ابزاری در غرب شکل گرفت، پس از بررسی‌های بسیار به این نتیجه می‌رسد که اخلاق پروتستان به خاطر رشدی که در مکتب «کالون» و یا موعظه‌های «بنجامین فرانکلین» پیدا کرد ناگزیر منجر به ابزاری برای رشد سرمایه‌داری شد (وبر، ۱۳۷۱، ۵۲-۵۵؛ Weber, 1958:50-54). وی بر این عقیده است که اخلاق پروتستان به طور ناخواسته منجر به رشد سرمایه‌داری، فردگرایی و انسان‌محوری شد. «کالون» کار را امر مقدس دانسته و می‌گوید که درآمدها را باید پس انداز کرد و این عمل را عین زهد و تقوا می‌داند. البته در اندیشه مصلحان مسیحی چون «کالون» و «لوتر»، ثروت اندوزی هنگامی که هدفش صرفاً خوشگذرانی باشد، امری مذموم است و مراد آنها از کسب ثروت به معنای آنچه که بعدها جریان افراطی سرمایه‌داری در پیش گرفت، نبود (وبر، ۱۳۷۱، ۱۵۵-۱۵۶؛ Weber, 1958:180-181). البته باید توجه داشت که بحث کالون یا لوتر بحث مطرح کردن و دفاع از سرمایه‌داری نیست بلکه وی کاملاً یک آموزه اخلاقی را مطرح می‌کند ولی در واقع و در عمل جریان سرمایه‌داری از این آموزه بهره کافی را به نفع خویش برده است (وبر، ۱۳۷۱، ۸۲-۸۳؛ Weber, 1958:89-91). وی در بخشی از کتاب خویش چنین بیان می‌دارد که: «...علت اساسی داشتن روحیه اقتصادی پروتستانها و اختلاف آنها با کاتولیک‌ها تنها ناشی از وضعیت سیاسی و تاریخی نبوده، بلکه باورهای مذهبی نیز در این امر تأثیر داشته است» (وبر،

۱۳۷۱، ۴۴-۴۵؛ Weber, 1958:39-40). به نظر او تصادفی نبود که سرمایه‌داری دقیقاً در سرزمین‌هایی ظهور کرد که پروتستانیزم در آنجا به صورت شکل مسلط مسیحیت در آمده بود. «وبر» در مطالعاتش درباره آیین‌ها، سنت‌ها و نوع سرمایه داری جوامع شرقی کوشید عناصر اخلاق اقتصادی هر یک از آنها را که به نظر می‌رسید مخالف توسعه روح سرمایه‌داری است شناسایی کند (وبر، ۱۳۷۱، ۳۲-۳۳؛ Weber, 1958:21-23). وی روند دمکراتیک شدن جوامع، رشد فردیت و شکل‌گیری ساختارهای جامعه‌ی مدرن را هم معلول ظهور و رشد سرمایه داری می‌داند (وبر، ۱۳۷۱، ۹۳-۹۴؛ Weber, 1958:104-105). به طور کلی، وی تمایلی به تک عاملی دانستن این تغییرات ندارد اما عمده تأکیدش بر عوامل ذهنی آموزه‌های دینی کسانی چون «مارتین لوتر» و «جان کالون» می‌باشد.

در پایان این فصل جدول زیر که توسط «فردیناند تونیس» برای توضیح و تبیین تفاوت‌های میان جامعه کلاسیک و مدرن ترسیم گشته، ارائه می‌شود (کیوسو، ۱۲۵، ۱۳۸۰-۱۲۸):

ویژگی	گماینشافت (اجتماع)	گزلشافت (جامعه)
نگرش به فرد	جمعی - وابسته به گروه یا اجتماع	مستقل - فردگرایی
روابط اجتماعی	آشنا، نزدیک	غیر شخصی
تمایز اجتماعی	کم	زیاد
نهادهای اصلی	خانواده	دولت - اقتصاد
حوزه جغرافیایی	روستا	شهر
کنترل اجتماعی	رسوم - مذهب	قانون - قرارداد

نتیجه

اگر تاریخ جوامع غربی را به سه دوره یونان باستان، قرون وسطی و دوران جدید تقسیم کنیم، تغییر محتوایی حقوق طبیعی را که پایه اصلی و بنیادی حقوق بشر است می‌توان در این سه دوره به ترتیب بر مبنای حقوق کیهان محور، خدا محور و انسان محور تقسیم بندی کرد. تردیدی نیست حقوق بشری که نخستین بار در اعلامیه استقلال آمریکا (۱۷۷۶) گنجانده شد، ناشی از این مفهوم جدید حقوق در عصر مدرن است. نکته اصلی در تفاوت بنیادی میان مفهوم «حق» در دنیای قدیم با مفهوم آن در دنیای امروزه نهفته است.^۱ در گذشته - دوره یونان باستان

۱. مقاله حاضر به بحث "حق و تکلیف" از منظر عینیت تاریخی آن در اروپا (یونان باستان و حاکمیت کلیسای مسیحی) پرداخته است. در خصوص طرح این مباحث در جوامع اسلامی و اسلام، مباحث و نظرات متعددی مطرح شده است. برخی همان تحلیلی را که راجع به جوامع غربی مطرح شد در خصوص اسلام نیز پذیرفته اند و عده دیگری البته نظرات و

و قرون وسطی - کیهان محوری یا خدا محوری بودن حقوق ایجاب می‌کرده که این حقوق از منشاء و ریشه‌ای غیر از انسان نشأت بگیرند. به عبارتی حقوق به انسان اعطا شده بود، لذا یک «تکلیف» اولیه با اعطای این حقوق گره خورده و انسان در مقابل اعطا کننده این حقوق از همان ابتدا دارای تکلیف بوده است. وقتی کسی به شما اختیاری می‌دهد، مثلاً به شما می‌گوید که می‌توانید از فلان وسیله آن شخص استفاده کنید، قبل از آنکه شما بخواهید شروع به استفاده کنید و حق خود را اعمال کنید، مکلف به رعایت حدودهای که آن شخص در استفاده از آن وسیله معین کرده هستید والا مورد بازخواست قرار می‌گیرید. در عصر کلاسیک وقتی برای زندگی انسان غایتی خارج از وجود او متصور بودند و او مکلف بود که در مسیر نیل به آن غایت گام بردارد، مشابه وضعی که در مثال بالا بیان شد پیش می‌آمد. حتی اگر در برخی موارد با آرای بر خورد شود که حاکی از انسان محور بودن جهان و قوانین باشند، باز هم آن آراء پارادایم غالب آن اعصار نبوده اند و به عبارتی اگر هم مفهوم حق بشری مطرح بوده، در پس ذهن انسان قرار داشته و هنوز به صورت مدون مطرح نبوده است. نکته دیگر که قبلاً هم در فصول گذشته بدان اشاره شد، به کار بردن مفهوم «حق» در گذشته در یک فضای (Context) اخلاقی بوده است. مثلاً وقتی می‌گفتند که آیا کسی «حق» برداشتن یک قرص نان را دارد یا نه، منظورشان این بود که آیا این فرد کار درست و اخلاقی را انجام می‌دهد یا خیر؟

مفهوم «حق» از دوران رنسانس به بعد معنایی نوین به خود می‌گیرد. در این مفهوم جدید وقتی از حق سخن می‌رود، مقصود بررسی وجود قابلیت توجیه عقلانی نسبت به ادعای افراد بر اعمالشان، فارق از محتوای آنها، می‌باشد. از دوران رنسانس به این سو، انسان‌ها سازوکارهای جدید را ایجاد کرده اند به این معنی که حوزه‌های حمایتی برای افراد در نظر گرفته می‌شود که فرد درون آن حوزه‌ها آزادانه می‌تواند، تصمیم بگیرد. مادامی که به حقوق دیگران آسیب وارد نشود، با محتوای اعمال افراد کاری ندارند. در دنیای مدرن "حق داشتن" به جای "حق بودن" قرار می‌گیرد. هیچ امری خارج از انسان غایت و محور هستی نیست و انسان به جای خدا و یا در عرض خدا قرار می‌گیرد. با این رویکرد، در واقع از ابتدا انسان دارای یکسری حقوق و آزادی‌ها است. در دوره مدرن عقل انسان اهمیتی خاص نسبت به گذشته یافته و نگاه انسان به مقوله حقوق طبیعی متفاوت از گذشته می‌شود. تقریباً از "گروسیوس" به بعد، حقوق طبیعی و به دنبال آن حقوق بشر صبغه‌ای سکولار یافت و حقوق طبیعی مبتنی بر عقل مطرح شد. در این مقوله حق رابطه‌ای نزدیک با آزادی پیدا می‌کند. جان لاک می‌گوید که: «آزادی طبیعی بشر یعنی اینکه بشر از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها بوده

و تابع اقتدار قانونی بشر دیگری نیز نباشد؛ بلکه فقط باید از قانون طبیعت پیروی کند.» و در ادامه عقل را به عنوان یک موهبتی که خدا در طبیعت انسانی نهاده مطرح می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۳، ۵۵). همچنین اینکه کانت می‌گوید: «هر انسانی باید فی نفسه به عنوان غایتی در نظر گرفته شود» (راسل، ۱۳۷۳، ۹۶۵)، بیانگر این است که در عصر مدرن، حقوق طبیعی بر مبنای آزادی عقیده فردی و استقلال فرد از محیط پیرامون خود می‌باشد و این در واقع صورتی است از نظریه‌ی «حقوق بشر معاصر».

و جوه تمایز دوره مدرن از کلاسیک را می‌توان چنین خلاصه کرد: الف- منبع حقوق طبیعی انسان است نه خدا؛ ب- هدف حقوق طبیعی حمایت از حقوق فردی است؛ ج- آزادی ارزش برتر دارد؛ د- عقل انسان در شناخت حقوق خویش کافی است.

با توجه به مطالب فوق و با دقت در اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ این نکته فهمیده می‌شود که این اعلامیه بیانگر نگرش‌های اومانستی است. اعلامیه شامل یک مقدمه و ۳۰ ماده است. ماده ۱ اعلامیه مبنای نظری حقوق بشر را کرده: "تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند...." در مواد پایانی به مسئولیت افراد اشاره شده و تنها محدودیت‌های پذیرفته شده در اجرای حقوق و آزادی‌ها، محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون و به منظور شناسایی حقوق دیگران و در یک جامعه دمکراتیک وضع گردیده است. نگرش حاکم بر اعلامیه بر اساس محوریت انسان، عقلانیت و حقوق انسانی بنا شده.

البته نباید به صورت تک علتی به بررسی تفاوت‌های دوران کلاسیک و مدرن پرداخت. مثلاً نمی‌توان گفت بروز عقلانیت و فردگرایی و آزادی و برابری تنها در پی وقوع اصلاحات مذهبی بوده است، و یا بروز این مفاهیم تنها به خاطر رشد علم و صنعتی شدن جوامع بوده یا تنها به خاطر برهم خوردن نظام فئودالی، رشد بورژوازی و شکل‌گیری دولت-ملت‌ها و مفهوم ملیت و قدرت به معنای جدیدش، این تفاوت رخ داده است، یا تنها به علت رشد جمعیت و تغییر ساختار جمعیتی جوامع این تغییرات بروز کرده و حتی نمی‌توان گفت که تنها مسائل اقتصادی موجب این امر بوده است. به نظر می‌آید اگر مسئله به صورت تک علتی بررسی شود، نسبت به آن منصفانه برخورد نشده و آن امر اجتماعی انسانی به حد پایینی تنزل می‌یابد.

بنابراین، اینکه گفته شود تنها علت ایجاد چنین مفاهیمی فشار کلیسا و ظلم کشیشان بوده است و اگر این فشارها نبود هرگز چنین اندیشه‌هایی شکل نمی‌گرفت، ادعایی است که دفاع از آن چندان آسان به نظر نمی‌رسد. در واقع این علل دارای اثرات متقابل روی یکدیگر هستند. مجموع این علل و تحولات در مسیر تاریخی خود منجر به شکل‌گیری معرفتی جدید شده که حاصل و آثار آن را می‌توان در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) مشاهده کرد.

منابع و مأخذ

الف- فارسی

۱. آرون ریمون، (۱۳۸۱)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ارسطو، (۱۳۵۸)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
۳. افلاطون (الف)، (۱۳۸۰)، *جمهوری*، ترجمه محمد حسن لطفی. در دوره کامل آثار افلاطون، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. افلاطون (ب)، (۱۳۸۰)، *آپولوژی*، ترجمه محمد حسن لطفی. در دوره کامل آثار افلاطون، جلد اول، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۵. جاوید محمد جواد، (۱۳۸۷)، *نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. دورکیم امیل، (۱۳۸۴)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
۷. دورکیم امیل، (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۸. راسخ محمد: "حق و تکلیف در عرصه قدیم و جدید"، *مجله‌ی گزارش گفتگو*، شماره ۳، (آبان ۱۳۸۱)، صفحه ۸-۱۵.
۹. راسل برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، جلد اول و جلد دوم (ویرایش ۲)، چاپ ششم، تهران: کتاب پرواز.
۱۰. سروش عبد الکریم، (۱۳۷۹)، *آیین شهریاری و دینداری (سیاست نامه ۲)*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۱. عنایت حمید، (۱۳۵۱)، *بنیادهای فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. فروغی محمدعلی، (۱۳۸۳)، *سیر حکمت در اروپا*، جلد اول (حکمت سقراط و افلاطون)، تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. کاتوزیان ناصر، (۱۳۸۱)، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، چاپ سی ام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. کاسیرر ارنست، (۱۳۷۷)، *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۱۵. کوزر لیونیس، (۱۳۸۰)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. کیوسو پیتر، (۱۳۸۰)، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۱۷. گلدینگ مارتین. پی، " مفهوم حق: درآمدی تاریخی " : ۱۸۴-۲۰۱، در: راسخ محمد، (۱۳۸۱)، *حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه "حقوق"، فلسفه "حق" و فلسفه "ارزش")*، تهران: طرح نو.
۱۸. ماکیاولی نیکولا، (۱۳۲۷)، *شهریار*، ترجمه محمود محمود، تهران: چاپ خودکار ایران.
۱۹. مردیها مرتضی، (۱۳۸۰)، *دفاع از عقلانیت، تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ*، تهران: نقش و نگار.
۲۰. منتظری حسینعلی، (۱۳۸۵)، *رساله حقوق*، قم: انتشارات ارغوان دانش.
۲۱. موحد محمدعلی، (۱۳۸۱)، *دروای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)*، تهران: نشر کارنامه.
۲۲. میر موسوی علی، *حقیقت صادق*، (۱۳۸۱)، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب* (برای پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۳. ویر ماکس، (۱۳۷۴)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
۲۴. هابز توماس، (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۲۵. هاشمی سید محمد، (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: نشر میزان.

ب- خارجی

- 1- Hobbes, Thomas, (1976), **Leviathan**, Edited & Abridged with an Introduction by: John Plamenatz, Collins / Fontana, Great Britain.
- 2- Jones, Peter, (1994), **Rights**, London: Macmillan Press.
- 3- Machiavelli, Niccolo, (1992), **The Prince**, Translated & Edited by: Robert M.Adams, Norton & Company, New York, London.
- 4- Weber, Max, (1958), **The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism**, Translated by: Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

۱. «حقوق بشر در عصر پسامدرن انتقاد از شاهکاری فلسفی در فهم حقوق ذهنی»، سال ۱۳۸۶، شماره ۳. «تعامل عدالت و دولت در ایران باستان با تأکید بر تحقیقات تاریخی در حقوق هخامنشیان» سال ۱۳۸۸، شماره ۴.