

بسط مفهوم برابری در ادبیات سیاسی - اجتماعی انقلاب مشروطه ایران با تکیه بر جراید

نوع مقاله: پژوهشی

*تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۷/۷

* تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

محمد بیطرفان^۱

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

چکیده

انقلاب مشروطیت زمینه‌ساز ورود مفاهیم جدید در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی شد. چون تعداد انگشت‌شماری از شخصیت‌های مطرح دوره قاجار از چند و چون این مفاهیم آگاه بودند، روشنگری و توضیح درباره آنها ضرورت پیدا کرد. مفهوم برابری یکی از چالش‌برانگیزترین پندارهایی بود که به نوعی در آموزه‌های پیشین تردید ایجاد کرد. تا پیش از این، آنچه در ادبیات فقهی بار معنای برابری را به دوش می‌کشید، مفهوم عدالت بود. با این حال، نسبت مشخصی بین معیارهای عدالت و مفهوم برابری وجود نداشت. این مسئله مناقشات بسیاری به‌ویژه بین مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان رادیکال ایجاد کرد. بنابراین، تعریف برابری و نسبت آن با عدالت ضرورت یافت. هدف اصلی این جستار بررسی اندیشه، تعاریف و تعبیر کوششگران مشروطه‌طلب از مفهوم برابری از میان مقالات منتشرشده در جراید این دوره است. نگارنده در ضمن بررسی این مفهوم دریافت که منطق مشروطه‌خواهان در تعریف برابری تا اندازه‌ای غلوآمیز و ناشی از فقدان در نظرگیری بافت اجتماعی، اقتضانات زمانه و سواد سیاسی مردم بود، تا جایی که منجر به پریشان‌گویی در نسبت بین برابری و عدالت شد. روش تحقیق در این جستار به صورت توصیفی و تحلیلی است. واژگان کلیدی: برابری، عدالت، فقه، قانون، مشروطیت.

Expanding the Concept of Equality in the Socio-Political Literature of the Iranian Constitutional Revolution, Based on the Study of Newspapers

Mohammad Bitarafan²

2. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran.

Abstract

The constitutional revolution set the stage for introducing new concepts in the socio-political field. Since only a handful of prominent figures of the Qajar period were conscious of the meanings of these concepts, it became necessary to enlighten and explain them. The concept of equality was one of the most challenging notions that called into question earlier teachings. Until then, the meaning of equality in Islamic jurisprudential literature was explained by the concept of justice. Nevertheless, there was no clear relation between the criteria of justice and the concept of equality. This caused a great deal of controversy, especially between Mashroeh Khah (The religious traditionalists) and Mashroteh Khah (The radical constitutionalists). In this way, the definition of equality and its relation to justice became necessary. The principal purpose of this paper is to scrutinize the constitutionalists' ideas, meanings, and interpretations regarding the concept of equality. While examining this concept, the author found that the constitutionalists' logic in defining equality was somewhat exaggerated and was due to the failure to take into account the social context, the circumstances, and the political literacy of the people; to the extent that it led to confusion in the relationship between equality and justice. The research method in this paper is descriptive-analytical.

Keywords: Equality, Justice, Islamic Jurisprudence, Law, Constitutionalism.

• Corresponding Author Email Address: M.bitarafan@khu.ac.ir.

<https://doi.org/10.48308/irhj.2023.103186>

<http://dorl.net/dor/20.1001.1.20087357.1402.16.1.7.3>



مقدمه

پیدایش مشروطیت در ایران زمینه مساعدی برای بحث و گفت‌وگو و جدال بر سر مفهوم برابری میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان به وجود آورد. واقعیت امر این است که پذیرش اقسام گوناگون برابری، نظیر برابری دینی، طبقاتی و جنسیتی و نژادی، می‌توانست به مرور زمان نفوذ مشروطیت را در اجتماعات، گروه‌ها و محافل غیرمسلمانان، دهقانان، دست‌ورزان و زنان گسترش دهد. باور نگارنده بر این است که در این حوزه تأملاتی در اندیشه طبقه متوسط شکل گرفت، ولی جامعه شهری انقلاب مشروطیت ظرفیت و بستر لازم را برای طرح آن نداشت.

تا پیش از انقلاب مشروطیت، مفهوم برابری به‌عنوان تساوی حقوقی، سیاسی، فرهنگی و... همه گروه‌های اجتماعی معنا نداشت و عدالت مبتنی بر قواعد اسلامی یگانه مفهوم کاربردی بود. در واقع، اصلاً بحث برابری مطرح نبود و در تأسیس عدالتخانه نیز هدف احقاق حقوق رعیت بود که ظلم و ستم به ستوه‌اش آورده بود. اما پس از استقرار انقلاب، مسئله برابری که بسترهای نظری آن در غرب پدید آمده بود، در ابعاد وسیعی میان کوششگران مشروطه به‌ویژه در مجلس اول مطرح شد. بنابراین، گذار از لفظ عدالت و طرح مفهوم برابری، روحانیون مشروعه‌خواه و سنت‌گرایان را رویاروی هم قرار داد. میان خود مشروطه‌خواهان نیز نسبت بین عدالت و برابری مشخص نبود و نمی‌توانستند به تعریف متقنی از آن دست یابند.

در تألیفات حوزه مشروطیت به مفهوم برابری کم و بیش اشاره شده است. در مقاله‌های «مفهوم برابری در مقابل قانون در مشروطیت ایران و آلمان ۱۸۴۹»، «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمدن قانون اساسی مشروطیت» و «تلقی متفکران عصر مشروطیت از مفهوم برابری» درباره مفهوم برابری در انقلاب مشروطیت به صورت مستقیم پژوهش شده است. در بررسی این آثار، نکاتی نظیر رشته آکادمیک، حوزه مطالعاتی، منابع و استنادات، ابعاد پژوهش و در نهایت نتایج نویسندگان در نظر گرفته شد تا تفاوت آنها با این مقاله مشخص شود. پژوهش پیش رو به دو بخش تقسیم می‌شود. نگارنده در وهله اول تاریخ اندیشه‌ورزی حول مفهوم برابری را بررسی و مقدمات فکری متفکران غرب را در این باب روشن می‌کند. سپس با تکیه بر روزنامه‌ها و متون سیاسی و حقوقی به تعریف و تفسیر، توضیح فلسفی و حقوقی، تأثیر بافت فرهنگی، تبیین مذهبی و فقهی و در نهایت استنباط نسبت بین برابری و عدالت در ادبیات سیاسی مشروطیت می‌پردازد که مطالعات یادشده فاقد این رویکرد و استنادات است. این تحقیق از دل پرسش ذیل برآمده است: مفهوم برابری دستمایه چه تعاریفی در ادبیات سیاسی و حقوقی مشروطیت بود؟

مفهوم برابری در ادبیات اندیشمندان غرب

در دوره مشروطیت تعریف متقنی از نسبت برابری با عدل و قانون وجود نداشت، چنانکه در غرب نیز از قرن‌ها پیش این مسئله دچار فقر تئوریک بود. برای نمونه در نگاه ارسطو بهره‌مندی بیگانگان، بردگان و زنان از حقوق شهروندی خلاف عدالت بود و یا در نگاه ایران باستان اعتدال به معنای حفظ درجات و مراتب اجتماعی تلقی می‌شد. با این مقدمه به سراغ نگاه غرب به این مفهوم از دوران متقدم تا متأخر می‌رویم.

اندیشه برابری، نسبت به دیگر مفاهیم سیاسی و اجتماعی، بخت کمتری برای بحث و نظر در میان متفکران و فیلسوفان داشت. به عبارت دیگر، نظر به اینکه فلاسفه، به‌خصوص فلاسفه یونان، نمی‌توانستند برابری همه را در یک آیین بپذیرند، رویکرد آنان به این مفهوم بخش‌های بسیار محدودی از جامعه را در بر می‌گرفت. نخستین بار پنداره برابری در آرای سوفسطاییان نمایان شد. تصور آنان از برابری در اشعار، نمایشنامه‌ها و مکتوبات فلسفی نمودار شده است. مثلاً نگاه نوین و آرمانگرایانه به مقوله برابری در اندیشه اوریبیدس^۱ از نمایشنامه‌نویسان برجسته یونانی، در یکی از اجراهای وی چنین پدیدار می‌شود؛ آنجا که تسئوس، پادشاه و حامی شهر آتن، می‌گوید: «شهر آزاد است، مردم در ریاست حکومت می‌کنند و انسان فقیر سهم برابری با غنی دارد.» در نمایشنامه دیگری به نام *زنان فنیقی*^۲ این مسئله به‌طور واضح‌تری تجلی می‌یابد.^۳ آنتیفون^۴ نویسنده شهیر سوفسطایی، موضوع نجیب‌زادگی و نژاد برتر را به چالش می‌کشد:

نجیب‌زادگانی را احترام می‌گذاریم و تحسین می‌کنیم [ولی در مقابل] کسانی که از خانواده‌های محقر هستند نه احترام می‌گذاریم و نه تحسین می‌کنیم. چنانکه با یکدیگر شبیه بربرها رفتار می‌کنیم. نظر به اینکه به‌طور طبیعی همه، بربرها و یونانی‌ها، از همه جهات همانند خلق می‌شویم، می‌تواند از منظر تمام کاستی‌هایی که انسان‌ها دارند دیده شود. [زیرا] هیچ کدام به‌عنوان بربر یا یونانی [از قبل] مشخص نمی‌شویم؛ برای اینکه همه [به صورت یکسان] هوا را با دهان و بینی‌هایمان استنشاق می‌کنیم و غذا را با دستان خویش می‌خوریم...^۵

منطق این گفتار شاید عجیب به نظر برسد. اما این مسئله احتمالاً به دلیل پاره پاره بودن متن اصلی باشد که بعداً به هم پیوسته شده است. با این حال، آنتیفون باور داشت میان نجیب‌زادگی و تهی‌دستی و بین

1. Euripides

2. The Phoenician Women

3. David Gauthier, *The Logic of Leviathan* (London: Clarendon press, 1969), p. 151.

4. Antiphon

5. Gauthier, pp. 152-153.

نژادهای مختلف در طبیعت تمایز ذاتی وجود ندارد. سوفسطایی برجسته دیگری که به تمایز براساس تولد بشر اعتراض داشت، لیکفرون^۱ بود.^۲

با تمام تلاش‌های سوفسطایی‌ها برای بیدار کردن جامعه ییگارشسی، مخالفت فلاسفه بزرگی نظیر افلاطون کوشش‌های آنان را بر باد داد. البته چنانکه منوچهر صانعی اشاره می‌کند، افلاطون در رساله جمهور به برابری زن با مرد اشاره کرده است، با این تفاوت که فهم برابری در نظر افلاطون صرفاً در گفتمان طبقه حاکمان و اشراف قابل تعریف بود.^۳ به‌طور کلی اعتقاد بر این است که موضع افلاطون در قبال برابری به‌صراحت نخبه‌گرا و پدرسالارانه است، موضعی که به‌وضوح در کتاب جمهور در ایده فیلسوف پادشاه متولد شد. این باور نیز با این مفهوم کلی او که افراد براساس استعدادها و توانایی‌هایشان با هم متفاوت هستند، تقویت می‌شود و اینکه در حکومت کاملاً منظم، این اختلافات دقیقاً در توزیع صریحی از قدرت و موقعیت منعکس می‌شود تا آنجا که در نظم سیاسی به‌راستی ایده‌آل، استعدادها و توزیع (نا)برابر آنها کاملاً مطابقت دارند.^۴

رواقیون دیگر مکتب مهمی بودند که تا حدودی اندیشه برابری را توسعه دادند، ولی دو عامل باعث شکست و نافرجامی آنان شد: الف) مخالفت فیلسوفان سقراطی نظیر افلاطون و ارسطو، تا جایی که ارسطو اعتقاد داشت که طبیعت برخی از افراد را برده آفریده است، ب) ظهور مسیحیت که با نگاه ایدئولوژیک و تقسیم‌بندی جامعه و مردم، یافته‌های آنان را بر باد داد.^۵ در سال ۱۹۱۱ آرنولد در اثر خویش درباره رواقی‌گری رومی^۶ اعتقاد داشت که برابری مردان و زنان، اگرچه در آن زمان ظاهراً متناقض بود، رواقیون ابتدایی به‌طور کلی آن را پذیرفته بودند و به صورت اصول عملی در خانواده‌های آنان اعمال می‌شد. از نگاه رواقیون، طبیعت انسان بر تساوی مرد و زن تأکید داشت.^۷

به هر حال، پس از ستردن اندیشه‌های رواقیون در دوره حاکمیت مسیحیت، رویش دوباره اندیشه برابری به دوره پس از رنسانس و شکل‌گیری مکاتبی نظیر اومانیزم باز می‌گردد. از قرون ۱۷ و ۱۸ باورهای برابرخواهانه دوباره در اندیشه و گفتار اندیشمندان و اجتماع نمود یافت. پیش از آن صحبت از برابری بیشتر با نگاه براندازانه به حاکمیت بود و نه با هدف توجه به ماهیت انسان. چنانکه پس از طرح این پندار، حاکمان اقتدارگرایی اروپایی قرن ۱۸ با احتیاط با این مسئله برخورد کردند و حتی در جامعه خود

1. Lycophron

2. Gauthier, pp. 152-153.

۳. منوچهر صانعی دره‌بیدی، «برابری (تساوی) در حقوق بشر و پیشینه تاریخی آن»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۹-۴۰ (۱۳۸۲)، ص ۴.

4. Roger L. Huard, *Plato's Political Philosophy: The Cave* (New York: Algora Publishing, 2007), p. 55.

۵. صانعی دره‌بیدی، ص ۸۷، ۹۱-۹۲.

6. Roman Stoicism

7. C. E. Manning, "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 26, Fasc. 2 (1973), p. 170.

را طرفدار آن نشان دادند.^۱ مشهورترین اندیشمندانی که در قرن ۱۷ و ۱۸ به مسئله برابری پرداختند، به ترتیب توماس هابز، رنه دکارت، جان لاک، ایمانوئل کانت و ژان ژاک روسو بودند. برابری از منظر هابز از دیدگاه طبیعت‌گرایی ذات انسان و تعمیم تجربی آن مشتق شده است که به آسیب‌پذیری برابر مردم در کشاکش و تنازع برای بقا در وضع طبیعی اشاره دارد؛^۲ بدین معنا که او، با نگاهی آمپریک به وضع طبیعی، استمرار بقا و حیات را موضوع برابری تنازع انسان می‌داند. به نظر می‌رسد این ایده مختص به خود هابز باشد، چرا که اندیشمندان بعدی نگاه او را نپذیرفتند. در اندیشه متفکران بعدی، به ایده‌پردازی رنه دکارت برمی‌خوریم. دکارت ابتدا مسئله برابری را در ماهیت عقل انسان به کار می‌برد. به این معنا که از نظر او همه افراد دارای عقل و خرد یکسان هستند و تنها تفاوت در روش کاربرد آن است. او با این اندیشه به ستیز با آموزه‌های کلیسا برخاست. بعد از او جان لاک به شدت از مسئله برابری عقل دکارت تأثیر پذیرفت.^۳ کانت، برخلاف اندیشمندان قبلی که طبیعت را یکی از معیارهای سنجش برابری ارزیابی می‌کردند، برابری انسان را مبتنی بر حقیقت طبیعی ندانست، بلکه بر حقیقت عقل و برابری افراد به‌عنوان سوژه‌های عاقل تأکید کرد.^۴ در واقع نفس طبیعت در اندیشه کانت حذف شد و فقط خرد محض جای آن را گرفت.

در مقابل اندیشه‌های یادشده، به نظر نگارنده، تکامل بحث برابری در خرد ژان ژاک روسو تبلور یافت. او در رساله‌ای به نام منشأ عدم مساوات، به جای ریشه‌های فلسفی، حقوقی و حقیقی مسئله برابری، به بررسی رویکرد تاریخی، جامعه‌شناختی و فلسفی عدم مساوات پرداخت. او در تبیین بحث خویش، دو گونه عدم مساوات را مطرح کرد: الف) طبیعی یا جسمانی، ب) معنوی و سیاسی.^۵

مفهوم برابری در انقلاب مشروطیت ایران

طرح مسئله برابری در دوره مشروطه به پیش از توشیح قانون اساسی در ۱۴ ذیقعد ۱۳۲۴ باز می‌گردد؛ یعنی زمانی که هنوز مباحث و مناقشه‌ها حول محور متمم قانون اساسی آغاز نشده بود. در روزنامه‌های آن زمان از این مسئله صحبت می‌شود. *حبل‌المتین* کلکته با اغراق فراوان ادعا کرد که با استعانت از این مفهوم می‌توان مسیر ۵۰ ساله را در ۱۰ سال طی کرد و در زمان اندکی در حلقه «ملل و دول متمدنه»

1. Robert Alan Dahl, *on political equality* (Connecticut: Yale University Press, 2007), p. 1.

2. David Heyd, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered: Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical Encounter, December 1986*, Edited by Yirmiyahu Yovel (Berlin: Springer Science and Business Media, 2013), p. 209.

۳. صناعی دره‌بیدی، ص ۸۷، ۹۲-۹۴.

4. Heyd, p. 209.

۵. ژان ژاک روسو، منشأ عدم مساوات در میان مردم، ترجمه سیروس ذکا (بی‌جا: کتابفروشی سپهر، بی‌تا)، ص ۱۱.

قرار گرفت.^۱ روزنامه امید نیز نبود برابری را به دوری از شاهراه تمدن تشبیه کرد.^۲ نشریه‌ای دیگر هدف و غایت مفهوم برابری را تساوی همه افراد در «حقوق» و «سیاست» در مقابل قانون دانست، چنانکه برتری و تفاوت صرفاً در «احترامات» و نه در «احکامات» جایز است.^۳ شناخت و کاربست این مفهوم «اولین تکلیف» توده مردم دانسته شد^۴ و بسط آن «حافظ شرافت» قومی و «عزت ملیه» ایرانیان به شمار رفت. بنابراین، کاربست برابری در عرصه اجتماعی مصداق «نیک‌بختی»^۵ و روح «عصر حاضر» و مبنای استوار «آسایش بشری»^۶ تلقی گردید و بالعکس فقدان آن مساوی نیستی و اضمحلال^۷ تعبیر شد. از طرف دیگر، شخصی به نام حاجی محمدعلی حریری تبریزی که استقلال «مملکت»، انتظام امور «عسکریه» و «مالیه»، تولید ثروت و امنیت فراگیر را بسته به قانون «مساوات» تلقی می‌کرد، در این باره نوشت: «... قانون مساوات است که موجب اتحاد و یگانگی دولت و ملت و باعث استقلال و ترقی وطن می‌باشد.»^۸ و با وجود نابرابری و حاکم ظالم بساط ظلم برچیده نمی‌شود و مسیر توسعه گسترش نمی‌یابد.^۹ فکر برابری در یکی از نسخه‌های حقوقی دوره مشروطیت چنین آمده است:

همه کس در محاکمات و نزد قانون باید برابر باشد و میان رئیس و مرئوس، اعلی و ادنی، استاد و شاگرد، غنی و فقیر، خارجه و داخله هیچ فرقی و تفاوتی نباشد. همه کس باید بداند که تا از او یک عمل زشت و مخالف قانون وطن صادر نشده، هیچ کس حتی حاکم شهر هم به او حق هیچ‌گونه اذیت و تعدی ندارد و هر گاه از کسی یک گناه صادر شد و یا اینکه به دیگری ظلم نمود، فی‌الفور به جزای خود خواهد رسید.^{۱۰}

بافت اجتماعی و تعابیر چندگانه

واژه «مقدس» مساوات و برابری پیش از اینکه وارد ایران شود، در «عالم مدنیت» و سرزمین‌های «متمدن» بالیده و از سابقه فرهنگی برخوردار بود، اما در هر ساختاری، مانند جمهوری یا مشروطه، با توجه به ماهیت آن کاربردی متفاوت داشت. نویسنده روزنامه *حبل‌المتین* تفاوت برابری را در حکومت جمهوری و مشروطه بر این اساس قرار داده بود که در اولی اساس حکومت در نسبت بین دولت و ملت

۱. *حبل‌المتین* (کلکته)، س ۱۴، ش ۱۶ (۲ شوال ۱۳۲۴)، ص ۱۷.

۲. *امید*، س ۱، ش ۶ (۲۱ شوال ۱۳۲۴)، ص ۱.

۳. *اتحاد* (تهران)، س ۱، ش ۱ (۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۴؛ نیز بنگرید به: *حبل‌المتین* (تهران)، س ۱، ش ۹۳ (رجب ۱۳۲۵)، ص ۲.

۴. همان، ش ۶۰ (۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۴.

۵. همان، ش ۵۷ (۲۱ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۴.

۶. *صور اسرافیل*، س ۱، ش ۲۲ (۲۹ ذیحجه ۱۳۲۵)، ص ۲.

۷. *حبل‌المتین* (تهران)، س ۱، ش ۵۷ (۲۱ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۴.

۸. *حبل‌المتین* (کلکته)، س ۱۵، ش ۵ (۹ رجب ۱۳۲۵)، ص ۱۱-۱۲.

۹. *حبل‌المتین* (تهران)، س ۱، ش ۶۴ (۲۸ جمادی‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۴.

۱۰. میرزا اسماعیل خان ابراهیم‌زاده تبریزی، (۱۳۲۵ق)، چند کلمه درباره محاکمات عدلیه و پلیس (تفلیس: بی‌نا، ۱۳۲۵ق)، ص ۶.

و در دومی در بعضی از «مواد عمومیه» تعریف می‌شود. نکته مهم این بود که مسئولیت محافظت از این دستاورد، به صورت برابر، بر عهده تمام آحاد جامعه و دولت گذاشته شده بود. روزنامه یادشده این مسئله را با وظیفه شرعی امر به معروف و نهی از منکر پیوند می‌زد و عموم را مکلف به اجرای آن می‌دانست: واضح‌تر عرض می‌کنم همان تکلیفی که وزاری دولت و رؤسای ملک و ملت در نگاهداری احکام حقوق و شرایط حقوقیه دارند همان تکلیف را ادنی رعیت و یک پیلهور و پینه‌دوزی هم دارند. فرقی که دارد این است که ظهور آثار این تکلیف از هر کسی به اقتضای مقام خود تواند بود. پس می‌توان گفت مساوات جان عدل و عدالت و شرایط تمدن و انسانیت و اساس امر معاش و معاد دیدار رفاه و امنیت بلاد و عباد است.^۱

نگارنده حبل‌المتین شرط برپایی عدل و مساوات را در سه مقوله جست‌وجو می‌کرد: الف) تأسیس مجلس شورای ملی، ب) احداث و تکوین عدالتخانه با نظارت مجلس و عموم ملت، ج) انتخاب افراد شایسته، صالح و دانشمند برای عضویت در عدالتخانه.^۲

از تقسیم‌بندی فوق که بگذریم، هیچ‌گاه در علوم مربوط به انسان یک نظر و معنای مشترک در خلق و توضیح مفاهیم وجود ندارد. در واقع سطح مطالعات و کنش فکری اندیشمند در خلق معنای متفاوت برای یک مفهوم مؤثر است. از این رو، چند معنی بودن مفاهیم در پهنه اجتماعی بازخوردهای بسیاری دارد. در این زمان نیز اغلب مردم خواهان تعبیر و تفسیر شفاف مفاهیم بودند، به نحوی که از روزنامه مساوات به دلیل کاربرد تعبیرهای دوگانه در تعریف مفهوم برابری انتقاد شد. مخاطبان خواستار معنی دقیق بودند، تا جایی که هر مفهوم «دو معنی» ندهد.^۳ گزارش‌های بسیاری ثبت شده است که نشان می‌دهد از فهم سیاسی مفهوم برابری برداشت‌های سودجویانه و یا تقلیل‌گرایانه بسیاری می‌شد. در خلال گزارشی می‌خوانیم که نویسنده با انتقاد از ترویج مفاهیم بدون پشتوانه فکری، صرف فراهم کردن بسترهای سیاسی نوین را عامل انتقال آگاهی‌های جدید نمی‌داند. او اعتقاد دارد با طرح مفاهیم بدون توجیه آنان نزد مردم، فقط برداشت‌های نادرست اشاعه پیدا می‌کند. چنانکه درخصوص مطالعه‌ای موردی درباره کرمان می‌نویسد: «چنانچه یک نفر واعظ بدون غرض معنی مساوات را این‌جور ترجمه می‌کرد که "چرا باید من غنی باشم و دیگری فقیر" گویا احیای قانون مزدک را می‌نمود.» او در ضمن از کسانی که ایران را با فرانسه مقایسه می‌کنند، خرده می‌گیرد.^۴ به هر حال از منظر نویسنده مساوات،

۱. حبل‌المتین (تهران)، س ۱، ش ۱۳۷ (۲ رمضان ۱۳۲۵)، ص ۲-۳.

۲. همان.

۳. مساوات، س ۱، ش ۷ (۲۷ شوال ۱۳۲۵)، ص ۹-۱۰.

۴. حبل‌المتین (کلکته)، س ۱۵، ش ۴۰ (۱۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶)، ص ۹.

الفاظ «ذو احتمالین» در ادب فارسی فراوان است. او به منظور تشریح ژرف این مسئله، چهار مثال می‌آورد: الف) واژه «جناب» که در دو معنی «جناب» و «چهار چوبه در» به کار می‌رود، ب) عبارت «لا إله إلا الله» که به قول مساوات «هزارها احتمال در ترکیب و معنی و تقدیر» آن داده‌اند، ج) کلمه «خر» که در معنی بزرگ نیز استفاده می‌شود، چنانکه شاعر گفته «خر بطی دیدم که در خر خانه (یعنی مرغابی بزرگ در خانه بزرگ)» دیدم و در نهایت د) واژه «الاغ» که در لغت به معنی «تیز روند» است و به حیوان «بی‌آزار» نیز گفته می‌شود. او با طرح نمونه‌های فوق نتیجه می‌گیرد که معانی واژگان را نمی‌توان برحسب درخواست اشخاص از «کتب لغت» حذف کرد و در نبود «آکادمی» وضع و تنسیق ادب فارسی، وجود و استعمال تعابیر و معانی چندگانه گریزناپذیر است.^۱

گذشته از وجه ساده و بی‌تکلف توضیح مساوات، واقعیت امر این است که چندگانگی معانی کلمات منوط به هدف، کارکرد و ساختار کلمات در بستر تاریخی است. در هر فرهنگی کلماتی که دارای چندگانگی معنی هستند در گفتارهای روزانه و با تکیه‌های ساختاری و فرهنگی قابل شناخت‌اند. حال شما تصور کنید اصطلاح‌هایی که در ساختار زبانی و فرهنگی خارج از یک جامعه ساخته و با بار معانی متفاوتی وارد فرهنگ و ساختار زبانی دیگر می‌شوند، چه تعابیر و یا کارکردی می‌توانند داشته باشند؟ تحقیقات زیادی در این زمینه صورت گرفته است. به نظر زبان‌شناسانی که به زبان در بستر فرهنگ اعتقاد دارند، زبان دانشی از قواعد، اصول، راه‌های بیان و انجام چیزها با مفاهیم، کلمات و جملات است.^۲ با این تفسیر، زبان جدای از فرهنگ تعریف نمی‌شود. زبان مجموع میراث اجتماعی از آداب و رسوم و عقاید است که بافت زندگی انسان‌ها را تعیین می‌کند. زبان، در یک معنا، «کلیدی به گذشته فرهنگی یک جامعه» است.^۳ از این رو امکان فهم یا درک فردی بدون دانش آن وجود ندارد.^۴ طبق این رویکرد، مفهیمی که در گفتار سیاسی ایران ترویج شد، از سه ساختار پیروی می‌کرد: الف) ترجمه در بافت لغت و به اصطلاح مسئله ساختن آن، ب) براساس آداب، سنن و مذهب و ج) تعریف جدید بر محور ساخت غربی. این سه رویکرد تقابل اصلی را در انقلاب مشروطیت ایجاد کرد.

توضیح حقوقی

سردبیر روزنامه آزاد برای توضیح مسئله فکری خویش از مفهوم حقوقی «مساوات مدنی» کمک می‌گیرد. او در هر شماره یکی از فصول هفده‌گانه مشروطیت را، براساس تقسیم‌بندی خود، باز می‌نمایاند و بر این

۱. مساوات، س ۱، ش ۷ (۲۷ شوال ۱۳۲۵)، ص ۹-۱۰.

2. R. Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistics*, Fourth Ed. (Oxford: Blackwell Publishers: 2002), p. 2.

3. Edward Sapir, *Culture, Language and Personality* (California: University of California Press, 1970), p. 207.

4. Wardhaugh, p. 220.

مبنا، مراتب اجتماعی را به سه دسته تقسیم می‌کند: اعیان، روحانیون و رعیت. توضیح آنکه، معیشت دو طبقه نخست از کیسه دسته سوم تأمین می‌شود. بر پایه توزیع قدرت در گروه‌های اجتماعی عصر قاجار، هر کدام از این طبقات «امتیازات علیحده» داشتند که برخلاف آیین و هنجارهای دین اسلام و شیوه و قاعده محمدی تکوین یافته بود. تحلیلگر روزنامه برای اثبات «وجود احترام مساوات مدنی» روایتی از حضرت محمد می‌آورد و دلایل عقلی و شرعی این امر را ذکر می‌کند. *آزاد* مساوات مدنی را در چند اصل برمی‌شمرد: الف) استخدام همه در «دوایر دولتی» در صورت «اهلیت»، ب) پرداخت مالیات برحسب ثروت و ج) نبود امتیازات طبقات اجتماعی. او رعایت این مؤلفه‌ها را موجب تقویت اقتصاد ملی و به تبع آن استقلال سیاسی می‌داند و تدوam حیات سیاسی و اجتماعی ایران را وابسته به آن ارزیابی می‌کند.^۱

نویسنده نشریه *آزاد* از «مساوات مدنی» سخن می‌گوید. اما در ادبیات محمدعلی تهرانی صاحب رساله «ندای اسلام در اثبات مشروطیت سلطنت به قانون شریعت» و میرزا رضاخان مدبرالممالک هرنندی، سردبیر روزنامه تمدن، مبناى فهم سیاسی - اجتماعی از برابری در اصطلاح «حقوق نوعی» و «مساوات نوعی» بازتاب می‌یابد، با این تفاوت که تهرانی در برابر حقوق نوعی، «حقوق شخصی» را نیز مطرح می‌کند. تعریف حقوق نوعی با مساوات نوعی تفاوت ندارد، وجه تمایز در حقوق شخصی است. در واقع تهرانی برای اشخاصی که در علم، جانبازی در راه کشور و... سرآمد هستند، امتیاز خاصی را لحاظ می‌کند:

... و حقوق شخصی آن است که هر که دارای مالی است، یا کمالی و صاحب درجه و فضلی، مال او محفوظ و مرتبه و حد او منظور بوده باشد و برحسب آن کمال محترم و صاحب جلال. چنانچه این آیه به ما نشان می‌دهد: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» عالم و جاهل در یک درجه و مقام نیستند؛ عالم را مقامی رفیع که جاهل به هیچ قوه نتواند که بدان جایگاه قدمی گذارد و چنانچه آیه دیگر به ما نشان می‌دهد: «فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا» اشخاصی که در راه حق و اجرای قوانین اسلام «مجلس شورای ملی» به جان و مال و لسان مجاهده می‌کنند با مخالفین، برتری دارند از کسانی که در گوشه خانه‌ها نشسته و در را بر روی خود بسته‌اند.^۲

بنابراین، تهرانی با استناد به آیات ۹ و ۹۵ سوره زمر و نساء، امتیازهای شخصی را به نوعی از اصل برابری جدا می‌کند و معتقد است باید برتری افراد را برحسب فضیلت آنان در جامعه تصدیق نمود. گذشته از این مسئله، حقوق نوعی و مساوات نوعی تعریف مشترک دارند. مدبرالممالک هرنندی در توضیح اصطلاح

۱. *آزاد*، س ۱، ش ۴ (۲۵ محرم ۱۳۲۵)، ص ۲.

۲. رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ج ۱ (تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۰)، ص ۶۵۲-۶۵۳.

مساوات نوعی، تساوی سلطان با ادنی بشر را بدون وابستگی‌های مراتب اجتماعی تعریف می‌کند و آن را موجب ثبات و تقویت مشروطیت می‌داند:

معنی مساوات نوعی این است که تمام افراد یک ملت مشروطه از سلطان گرفته تا ادنی رعیت عالم و جاهل، فقیر و غنی، شریف و وضعی، مرد و زن، بزرگ و کوچک، تماماً صرف نظر از شئون ظاهراً شخصی نموده، خود را در یک طراز و در یک خط ببیند تا اینکه زبردستان نسبت به زبردستان به فرمان موتوا قبل ان تموتو که آن نیز از واجبات مشروطیت است عمل کرده باشند و البته در چنین حال بدیهی است آنچه را که به خود نمی‌پسندند به دیگران روا نخواهند داشت و این مساوات نوعی مایه استحکام مشروطیت ما خواهد شد...^۱

تعریف آزاد از «مساوات مدنی» با تعریف تمدن از «مساوات نوعی» در شمول و دایره نگرش متفاوت است، به این معنا که تعریف تمدن در زیرمجموعه تعریف آزاد قرار می‌گیرد؛ آزاد مباحث اقتصادی، قضایی و اجتماعی را به تفکیک و با دقت خاصی مطرح می‌کند. تفاوت دیگر این است که نگرش اول مبنای حقوقی دارد، اما اساس مساوات نوعی مشخص نیست. به عبارت دیگر، نویسنده منظور خود را از پیوند «مساوات» و «نوع» مشخص نکرده است. با این احوال از توضیح او چنین برمی‌آید که مقصودش تساوی بشر در حوزه عمومی است.

تفسیر فقهی

گذشته از تعریف حقوقی مفاهیم، در نگاه گفتمان مدرن، برابری ذات دین معرفی شده است. برای مثال، سید جمال واعظ در تعبیر و تعریف معنی مساوات به آیات و احادیث نبوی رجوع می‌کند. او حتی بر این نکته تأکید می‌کند که قصد دارد مساوات را براساس آیات الهی تفسیر کند تا «خیال» نشود «این یک لفظ تازه» است. به باور او، دین اسلام بیش از سایر ادیان به مسئله برابری و مساوات پای فشرده است. او مساوات را در زبان فارسی به معنای برابری ترجمه می‌کند، به این تعبیر که خداوند تمام ابنای بشر را در اجرای «وظایف و تکالیف دینی» و اجرای «قوانین شرع» یکسان و هم‌وزن قرار داده است. سید جمال شمار آیات الهی و احادیث نبوی که به برابری اشاره دارند بسیار می‌داند و صرفاً برای توضیح و تفسیر به ۴ آیه و حدیث استناد می‌کند: ۱. سوره کهف آیه ۱۱۰: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» به این معنا که بگو به مردم ای پیغمبر که همانا من بشری همچون شمایم؛ چنانکه هر چه بر شما واجب و حرام باشد بر من نیز همان حکم جاری است، ۲. حدیث نبوی از پیامبر اکرم: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماع» به این معنا که هر حکمی که من می‌کنم بر جمیع می‌کنم، ۳. حدیثی از حضرت علی (ع):

۱. تمدن، س ۱، ش ۱۸ (۱۲ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵)، ص ۳.

«و الله ما امرتكم بشيء الا و قد ائتمرت به قبلکم و لا نهیت عن شيء الا و قد انتهیت عنه قبلکم» به این معنا که به ذات احدیت سوگند می‌خورم من شما را به چیزی امر نکردم مگر اینکه خود پیش از شما به آن عمل کردم و شما را از چیزی نهی نکردم مگر اینکه قبل از شما تارک آن بودم، ۴. سوره زمر آیه ۶۵: «و لَقَدْ اَوْحٰی اِلَیْکَ وَ اِلٰی الذِّیْنَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبِطَنَّ عَمَلُکَ وَ لَتَکُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ» به این معنا که قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است. اگر شرک ورزی حتماً کدورت تباه و مسلماً از زیانکاران خواهی شد.^۱ سید جمال از این آیه نتیجه می‌گیرد که حکم خدا در حق هر کسی که شرک بیاورد مساوی خواهد بود و فرقی بین پیغمبر و غیر پیغمبر نیست. این آیه زمانی نازل شد که پیغمبر بر سر منبر فرمود هر کس دزدی کند دستش را قطع خواهند کرد، اگرچه دخترم فاطمه زهرا باشد؛ این سخن باعث دلشکستگی حضرت فاطمه شد.^۲ سید جمال با توضیح و تشریح آیات و روایات به دنبال این است که نشان دهد خدا همه را به یک نوع می‌نگرد و جاه، مقام و رتبه در نگاه خدا ارزشی ندارد. به واقع روی سخن او به طبقات بالای اجتماعی از جمله دربار و اشراف است که در مقابل مسئله برابری مقاومت نشان می‌دادند.

تفسیر دینی محمدرضا شیرازی، مدیر مسئول روزنامه رادیکال مساوات، بر پایه همتایی طبقات صنفی ممتاز و پست مردم و ضدیت با امتیازات و تمایزهای «امرا، اعیان و روحانیون» است.^۳ او، براساس آیه ۶۴ سوره آل عمران، برابری را واژه‌ای «آسمانی» و از طرف خداوند می‌داند که بر قلب انبیا و حکما نازل شده است: «قُلْ یَا اَهْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَیْنِنَا وَ بَیْنِکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَ لَا نُشْرِکَ بِهٖ شَيْئًا» بدین معنا که بگو ای اهل کتاب، بیاید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم. به گفته او، موعد نزول این «مهمان عزیز آسمانی» زمانی بود که «اخلاق رذیله» و «عادات وحشیه» در نهاد انسان‌ها درونی و «انسانیت» از صفحه عالم محو و نفوس عالم به دو قسمت «خداوندان جور و اعتساف» و «ستمدیدگان بی‌پناه» تقسیم شده بود. شیرازی «خداپرستی» و «حقوق‌شناسی» را به ترتیب در حکم «کیمیا» و «عنقا» فرض می‌کند، چنانکه هدف پیامبر اسلام را نابودی خدایان دروغین و آزادی از بندگی در برابر غیر خداوند می‌داند. او در تعریف معنای بندگی و مصادیق آن در ایران، خضوع و رکوع در برابر ارباب را به ثروت و مقام او پیوند می‌زند و البته از عادت باطنی ایرانی‌ها پرده برمی‌دارد:

... مثلاً فلان فراش درب خانه حضرت اقدس ایستاده وقتی که آقا از اندرون بیرون می‌آیند آن فراش بیچاره به رکوع رفته تعظیم می‌کند. چرا؟ برای آنکه قضای حاجت خود را از حضرت

۱. الجمال، س ۱، ش ۲ (۵ صفر ۱۳۲۵)، ص ۱-۳.

۲. همان.

۳. مساوات، س ۱، ش ۱ (۵ رمضان ۱۳۲۵)، ص ۳.

قدس می‌داند. پس آن حرکتی که از فراش سر زده عبادت و بندگی اوست... اما وقتی که به نظر دقت تأمل نمایید و حضرت اقدس را از روی قواعد (آناتومی) و (شیمی) تجزیه و تشریح کنیم نمی‌بینیم مگر یک نفر بشری که از جهت بدن و اعضا و قوا از قبیل دست و پا و سر و چشم و گوش و دماغ با آن فراش مشارک و مماثل یعنی هیچ فرقی در میانه نیست، بلکه آن فراش فلک‌زده که مفتاح حیات خود را دست یک نفر ظالم بی‌باک داده به مرآت خوش‌اندام‌تر و بهتر است. فقط امتیاز و تفاوتی که دارد حضرت اشرف دورشکه دارد، فراش ندارد، پارک دارد، میل اطاق دارد، خدم دارد، چشم دارد، آن بی‌نوا فراش ندارد. خوب این اضافات و اعتبارات را حضرت اشرف از کجا آوردند؟ آیا زمان ولادت با خود همراه داشت؟ نه. آیا مثل خالق عالم اینها را خلق و ایجاد نمود؟ نه. آیا ترکهٔ مرحوم والدشان بود؟ نه. پس از کجا تحصیل کرد؟ مسئله روشن است...^۱

روی هم رفته، باور دینی بر این معنا استوار بود که خداوند همه را یکسان خلق کرده و هیچ فرقی بین «عالم و جاهل»، «غنی و فقیر»، «جوان و پیر» و «امیر و اسیر» نگذاشته است.^۲ بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین نقدهایی که در انقلاب مشروطیت به‌وفور گوشزد می‌شد، مسئلهٔ رعایت نشدن قوانین اسلام بود. «ملاحظه»، طرفداری و به زبان امروزی پارتنری بازی، علت عمدهٔ خرابی‌های مملکت و پریشانی ملت و محور اصلی تعطیل احکام قرآن و قوانین شرعی محسوب می‌شد. در واقع «حکم الهی»، به‌عنوان معیار سنجش جامعهٔ اسلامی، برای اشخاص حقیقی یا حقوقی «ملاحظه» بردار نبود. چنانکه «سید قریشی و غلام حبشی» هر دو حکم برابر داشتند. به همین دلایل، به باور نگارندهٔ حبل‌المتین، مساوات از بین رفته است.^۳ مقولهٔ ملاحظه‌کاری در توزیع مدارج قدرت نیز نقش پررنگی داشت، به قسمی که تفویض و واگذاری شغل و منصب دولتی بدون وراثت و رشوه ممکن نبود. روزنامهٔ شاهنشاهی اعزام دو تن از شاهدگان را به مدرسهٔ «مبارکه نظامی» برای تعلیم و تربیت، توسط «اعلی‌حضرت شاهنشاهی... محض افتتاح شاهراه حریت و مساوات و استحکام ابنیهٔ آزادی و مواسات که عموم اهالی از غنی و فقیر و شاهزاده و بینوا در یک جاده قدم زنند و امتیازشان فقط به مزایای دانش و خصوصیات علم و بینش باشد»، بهترین «مژده و بشارت» برای مردم ایران به حساب می‌آورد و تصورش این است که از این پس شغل و منصب دولتی به وراثت و رشوت به دست نخواهد آمد.^۴ در حقیقت استنباط حبل‌المتین و شاهنشاهی از مقولهٔ فقهی برابری حذف مراتب اجتماعی و رفع «ملاحظه‌کاری» است و چون نزدیکی

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: همان، ش ۲ (۱۹ رمضان ۱۳۲۵)، ص ۱-۳.

۲. حبل‌المتین (تهران)، س ۱، ش ۱۸۵ (۶ ذیحجه ۱۳۲۵)، ص ۳.

۳. همان، ش ۲۰۳ (۶ ذیحجه ۱۳۲۵)، ص ۱-۲.

۴. شاهنشاهی، س ۱، ش ۳۸ (۲۵ رمضان ۱۳۲۴)، ص ۳.

به کانون قدرت تنها مسیر کسب ثروت و اقتدار بود، زدایش و ستردن «ملاحظه‌کاری» را تنها پادزهر جامعه اسلامی ایران می‌دانستند. اما اینکه مشروطه‌خواهان چقدر در این کار به موفقیت دست یافتند، پاسخ خوشایندی ندارد.

پریشان‌گویی در استنباط نسبت بین برابری و عدالت

برخی از مشروطه‌خواهان مفهوم برابری را با مفهوم عدالت خلط کرده یا اینکه آن دو را در یک نسبت مشترک به کار برده‌اند. در واقع در ادبیات گفتاری و نوشتاری مشروطه مشخص نیست که این دو مفهوم تابع هم و یا مستقل از یکدیگرند. به گمان برخی، عدالت مؤلفه اصلی تحقق مساوات^۱ است و در نظر پاره‌ای دیگر، مساوات مؤلفه اصلی تحقق «احکام عادلانه» است.^۲ حتی در نسبت میان این تعریف‌ها، گفتمان سنت به تقلیل «عدل» به معنای «مساوات» اعتراض داشت،^۳ زیرا مبنای عدل «اسلامی» را در «اختلاف حقوق» تعبیر می‌کرد.^۴ برای نمونه، ناظم‌الاسلام کرمانی، مدیر مسئول روزنامه کوكب دری، عدالت را پسندیده‌ترین اخلاق برمی‌شمرد و نتیجه سختی‌ها و مصایب انبیا را ترویج این مفهوم «مبارکه» تلقی می‌کند. او ضمن بیان سیاق برگزاری دادگاه‌های عادلانه و برابره در میان مردم عادی و طبقات عالی جامعه در ایران باستان، بر ضرورت توجه به مقوله‌های عدالت و مساوات، پس از انقلاب، تأکید می‌کند، گرچه وجه قرابت و مغایرت عدالت و برابری را نمی‌داند و تا اندازه‌ای مساوات را در زیرمجموعه عدالت قرار می‌دهد؛^۵ یعنی به همان میزان که میرزا نصرالله ملک‌المتکلمین، واعظ مشهور انقلاب مشروطه، نسبت آن دو را مشتبه ساخته بود. ملک‌المتکلمین در سخنرانی خود در انجمن طلاب که به طریقی سعی دارد طلاب را به مطالعه و خوانش متون تاریخی به جای کتب «رموز حمزه یا حسین کرد و چهار درویش» تحریض و دریچه‌ای به خرد آشفته آنان باز کند، تعبیر غلط و ناهمگونی از پندار برابری به دست می‌دهد. اینکه ملک‌المتکلمین معتقد است تاریخ ایران سراسر «مهد عدالت و مساوات» بوده است، جای تحلیلی باقی نمی‌گذارد، اما وقتی با آوردن مثال تاریخی به تبیین مفهوم برابری اهتمام می‌ورزد، مسئله متفاوت می‌شود. او از جشن «حسن‌فروشی» مثال می‌زند که به گفته او سالی یک بار در ایران باستان برگزار می‌شد. بنا به ادعای او در این روز دختران «صاحب حسن» را جوانان توانگر به نکاح خود درمی‌آوردند و مهریه آنان به مصرف جهیزیه دختران «زشت بد سیما» می‌رسید تا پسران دیگر به

۱. کوكب دری، س ۳، ش ۵ (۲۳ صفر ۱۳۲۵)، ص ۲-۴.
 ۲. انجمن تبریز، س ۲، ش ۲۵ (۲۳ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶)، ص ۲.
 ۳. رسایل مشروطیت، ص ۱۷۹.
 ۴. همان، ص ۱۸۱.
 ۵. بنگرید به: کوكب دری، س ۳، ش ۵ (۲۳ صفر ۱۳۲۵)، ص ۲-۴.

زوجیت ایشان متمایل شوند. با این اوصاف در پایان روایت می‌گوید: «ببینید تا چه درجه قانون مساوات و قواعد مشروطیت در آنها جاری بوده» است.^۱ او بخشش توانگران و ترحم یا منفعت‌جویی تهیدستان را به نوعی با مفهوم برابری پیوند می‌زند، ولی در خوشبینانه‌ترین حالت، سنجش معیار عدالت در این پرسیان مسئله‌برانگیز است. اینکه نیت او از طرح این روایت غلط، ناقص و آشفته چیست یک مسئله است و اینکه انتظار او از فهم طلاب و دیگر اقشار مردم از مقوله عدالت و مساوات تا چه اندازه است، مسئله‌ای دیگر. در واقع چندگانگی تعریف مفاهیم، نداشتن شناختی هرچند سطحی از بستر اجتماعی و سیاسی آنها و یا شیوه انتقال آنها به طبقات پایین اجتماع از معضلات چنین تعاریفی است. بنابراین، اغلب خطیبان و قلم به داستان مشروطه وقتی می‌خواستند از تاریخ اسلام و ایران باستان الگوی قانون‌مداری، آزادی‌خواهی و یا برابری بترانند و از مفاهیم سیاسی جدید تبار تاریخی به وجود بیاورند، دچار آن‌اکرونیسم^۲ یا زمان‌پریشی می‌شدند. این مسئله عمدی و یا غیرعمدی به مرور زمان باعث شکل‌گیری فهمی غلط و ناپسند از نظم جدید شد. سید جمال واعظ عدالت و مساوات را در یک جایگاه قرار می‌دهد و حکم خدا در خصوص عدل را به مثابه مساوات تلقی می‌کند.^۳ چنانکه برای تعیین میزان و قانون به آیه ۷ سوره الرحمن (وَ السَّمَاءُ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ) استناد می‌جوید.^۴ او در این باره می‌گوید: «... خداوند در قرآن این همه امر به عدل فرموده است، همان مساوات است.» او با اتکا به آیه ۹۰ سوره نحل و آیه ۲۶ سوره ص، اجرای احکام را بدون ظلم و ستم و به شیوه عدل و مساوات بر بندگان و حاکمان تجویز می‌کند.^۵ در واقع روی سخن سید جمال با حاکم جامعه مسلمان است و عدالت و مساوات را برای وی لازم و ضروری می‌داند. او به این موضوع که فقط امام جماعت می‌بایست عادل باشد اعتراض می‌کند:

از جمله مطالبی که بر ما اشتباه شده است این است که خیال می‌کنیم فقط امام جماعت باید عادل باشد؛ نه بیچاره، این طور نیست. تمام مردم باید عادل باشند. اگر پیش‌نماز عادل نباشد تو پشت سر آن نماز نمی‌خوانی و نمازت را فرادی می‌خوانی. اما اگر کدخدا عادل نباشد دیگر تو شب در خانه‌ات خواب راحت نمی‌روی. زن تو جرئت حمام رفتن نمی‌کند. هر کس که مسلمان است و خود را امت پیغمبر آخرالزمان می‌داند باید عادل باشد، خواه حجت‌الاسلام باشد، خواه وزیر باشد، خواه حاکم باشد، خواه تاجر باشد، خواه کاسب باشد، خواه روضه‌خوان باشد، خواه طلبه باشد، بدون استثنا. من هم باید عادل باشم که مبدا یک مطلبی را به تو دروغ بگویم و مبدا از

۱. صوراسرافیل، س ۱، ش ۱ (۱۷ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵)، ص ۶.

2. Anachronism

۳. الجمال، س ۱، ش ۲ (۵ صفر ۱۳۲۵)، ص ۱-۳.

۴. همان، ش ۳ (۱۳ صفر ۱۳۲۵)، ص ۱-۲.

۵. همان، ش ۲ (۵ صفر ۱۳۲۵)، ص ۱-۳.

یکی پول بگیرم و بدون استحقاق تعریفش کنم.^۱

او بر جامعه اسلامی دل می‌سوزاند که چرا با وجود چنین احکام صریح و قاطعی به دامان جهل و فساد گرفتار شده است: «امروزه حکم خدا و حکم قرآن به دست اشخاصی افتاده که هر وقت هر طور میلشان خواست آن طور اجرا می‌کنند. یک دزد را دستش را می‌برند یکی دیگر را خلعت می‌دهند، یکی را عفو می‌کنند و یکی را می‌کشند.»^۲ بنابراین، سید جمال برابری را به مثابه عدالت می‌داند و هر دو را در یک معنای مشترک به کار می‌برد.

سید حسن کاشانی، قائم‌مقام روزنامه حبل‌المتین در تهران، در تعریف نسبت بین عدالت و مساوات، به گمان نگارنده، دیدگاهی نزدیک به سید جمال واعظ دارد. او با توصیف فقره‌های استبداد و مستبد، با استناد به آیات ۱۰ سوره فاطر، ۱۳ سوره حجرات و ۸ سوره مائده، عدالت را هم‌ارز مفهوم برابری تعریف و تصریح می‌کند که در عالم خلقت تفوق و برتری موجودی بر موجود دیگر موضوعیت ندارد؛ استیلا و تقدم به کلی مختص «خدای جهان» است و ابنای بشر در حقوق برابر هستند، چنانکه «یکی را خلقتاً آقا نکرده‌اند و دیگری را از روز ازل توسری خور و ذلیل.» کاشانی «تقوی»، «پرهیزکاری» و «درست‌رفتاری» را راهبر پایگاه و منزلت انسان در نزد خدا و معیار تقوی را «عدالت» و اجتناب از «افراط و تفریط» می‌داند. او با تکیه به آیه ۸ سوره مائده می‌نویسد: «عدالت و اعتدال را معمول دارید و از جاده اعتدال پای بیرون نگذارید تا به تقوی نزدیک شوید.»^۳ کاشانی در چند شماره بعد تحلیل دقیق‌تری از این مفهوم به دست می‌دهد. او در جریان اتهام نصرت‌الله‌خان امیر اعظم به همراهی با انجمن ابوالفضل ولایت رشت، از اعتدال در مساوات سخن به میان می‌آورد و عمل مشروطه‌خواهان انجمن را که مردم را به نپرداختن حقوق دیوانی و ملاکین ترغیب می‌کنند، تقبیح و آن را خارج از اصل مساوات تلقی می‌کند. بر پایه اعتقاد او، هر امری از «درجه اعتدالی» برخوردار است و اگر از آن خارج شود زمینه هرج و مرج فراهم می‌آید. برای این منظور، مفهوم مساوات نیز از این مقوله بیرون نیست و باید «حد اعتدال» آن رعایت گردد؛ «نه افراط شود که مستبدین بر جان و مال و ناموس خلق افتاده از هر نوع بی‌حسابی کف عنان نکنند و نه تفریط شود که فقرا مال مردم را مال خود تصور کرده یا فلاحین زمین را مشترک شمرده از ادای مالیات و اجاره ارباب استتکاف» ورزند.^۴ روی سخن او به جراید، واعظان، و کلا و دیگران نیز هست. چنانکه معتقد است روزنامه‌نویس نباید «ارباب قدرت» را به آزار فقرا ترغیب کند و از سوی دیگر

۱. همان.

۲. همان.

۳. حبل‌المتین (تهران)، س ۱، ش ۶ (۲۱ ربیع‌الاول ۱۳۲۵)، ص ۲.

۴. همان، ش ۱۷۷ (۲۶ شوال ۱۳۲۵)، ص ۳-۴.

نباید تهیدستان را تحریص به «چاپیدن» اموال اغنیا کند. کاشانی در نهایت به این نکته اذعان می‌کند که در قانون شرع و سنت قانونی وجود ندارد که رعیت حقوق مالک و مال‌الاجاره را نپردازد.^۱ به تحقیق روزنامه‌ی *حبل‌المتین* عدالت و اعتدال را در بستر مساوات جست‌وجو می‌کند و بر آن است که اصل عدالت می‌بایست در کانون مساوات تحقق یابد، بدین صورت که تهیدستان نباید تصور کنند که حقوق و مزایای آنها با ارباب برابر است و باید به مثل او سهم ببرند و در جایگاه او بنشینند.

سید ضیا طباطبایی و سید محمدصادق طباطبایی،^۲ مدیران مسئول *ندای اسلام* و مجلس، مسئله‌ی مساوات را در ذیل قانون و عدالت قرار می‌دهند و رعایت آن را بر همه‌ی مراتب اجتماعی لازم و ضروری می‌دانند. البته سید ضیا معنی تساوی را از موضوع احترام به بزرگان طبقات اجتماعی و اجرای قوانین توسط کارگزاران خارج می‌کند، می‌نویسد:

در مورد احقاق حقوق باید عالی و دانی، غنی و فقیر، کاسب و نوکر، عالم و جاهل، خاص و عام برابر باشند. حکم شرع باید در حق همه به‌طور تساوی جاری باشد. نمی‌گویند باید احترام فعله با مجتهد و کلانتر شهر مثل هم باشد. می‌گویند باید در تزیین نکردن حقوق یکدیگر همه یکسان باشند. نمی‌گویند باید دست اجزای دولت از کار کوتاه شود. می‌گویند دولت و ملت باید با هم اتفاق کنند و بیخ نفاق را برکنند که تلافی و تدارک مشقات چندین ساله و احتیاج و بدبختی خود را بنمایند...^۳

روی هم رفته، به باور وی، اگر قانون به سراسر جامعه تسری یابد، پس از آن تکالیف اجتماعی مردم و کارگزاران مشخص می‌گردد و کسی از مدار قانون خارج نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

مفاهیم جدید سیاسی نظیر قانون، آزادی و برابری در بستری از فرهنگ غرب بالیدند و متفکران زیادی نظیر کانت، دکارت و روسو در باب آن قلم‌فرسایی کردند. در ایران، تا پیش از انقلاب مشروطیت، مفهوم برابری در نسبت با مفاهیم دیگر مانند عدالت، دادگری و عدالتخانه بخت کمتری داشت و در گفت‌وگوها و مباحث روشنفکرانی ایرانی جایی نداشت. در عرصه‌ی اجتماعی نیز آنچه وجود داشت، مفهوم سطحی عدالت بود. خواسته‌های عمومی در مواجهه با ظلم و ستم در بهترین وجه شامل تظلم‌خواهی می‌شد و جایگزینی برای آن وجود نداشت و وقتی مردم از ظلم امرا به ستوه می‌آمدند، ناگزیر دست به دامان

۱. همان.

۲. مجلس، س ۱، ش ۱۶۶ (۱۷ رجب ۱۳۲۵)، ص ۲-۳.

۳. *ندای اسلام*، س ۱، ش ۱۶ (۴ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵)، ص ۶-۷.

پادشاه، سرسلسله ظلم، می شدند.

در آستانه انقلاب مشروطیت، شور و هیجان عمومی بحث عدالتخانه را دوباره بر سر زبانها انداخت، ولی روند تحولات به گونه‌ای رقم خورد که ساختار سیاسی به‌طور بنیادی تغییر کرد. در این مقطع دیگر خواسته‌های سطحی در باب عدالت مطرح نبود، بلکه اصل برابری در حقوق عمومی گنجانده شد. در این مقاله از مواجهه سنت‌گرایان با مشروطه‌خواهان در باب برابری صحبتی نشد، بلکه مهم‌ترین مسئله تعاریف و تعبیر آنها از اصل برابری بود. بنابراین، نگارنده در وهله نخست کوشید نشان دهد مفهوم برابری چگونه در نظر نخبگان و عوام تعریف شد.

آنچه مشخص است، کوششگران مشروطه در دو ساحت حقوق نوین و فقه به تفسیر مفهوم برابری پرداختند. در ساحت نخست، شکاف مهمی میان آرای مشروطه‌خواهان وجود داشت. همان‌طور که در تحقیق نشان داده شد، برخی قائل به حذف تمامی امتیازات بعضی از گروه‌های سیاسی - اجتماعی بودند، حال آنکه پاره‌ای دیگر با اضافه کردن حقوق شخصی، عدالت توزیعی را محور اصلی برابری تلقی می‌کردند و بر مبنای شریعت، فضیلت را علت برتری افراد برمی‌شمردند. در تفسیر فقهی، واعظان مشروطه با استناد به آیات و روایات، برابری را ذات شریعت می‌دانستند و به عموم مردم تأکید می‌کردند که گمان نبرند این لفظ تازه است و به تعبیری از غرب وارد ایران شده است، نکته‌ای که درباره مفاهیم دیگر هم گوشزد می‌شد. روی هم رفته، ادبیات مشروطیت حاکی از خلط مفاهیم برابری و عدالت است؛ نویسندگان عمده یا ندانسته نتوانستند یا نخواستند صریحاً اندیشه خود را در این حوزه بیان کنند، اتفاقی که بارها در فرایند انقلاب روی داد و سعی شد مفاهیم جدید در بطن سنت و فقه دیده شود تا از مخالفت سنت‌گرایان پرهیز شود.

کتابنامه

ابراهیم‌زاده تبریزی، میرزا اسماعیل خان. چند کلمه درباره محاکمات عدلیه و پلیس، تقلیس: بی‌نا، ۱۳۲۵ق.
رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان. به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۰.

روزنامه آزاد. ۱۳۲۵ق.

روزنامه اتحاد (تهران). ۱۳۲۵ق.

روزنامه امید. ۱۳۲۴ق.

روزنامه انجمن تبریز. ۱۳۲۶ق.

روزنامه تملن. ۱۳۲۵ق.

روزنامه الجمال. ۱۳۲۵ق.

روزنامه حبل المتین (تهران). ۱۳۲۵ ق.

روزنامه حبل المتین (کلکته). ۱۳۲۴-۱۳۲۶ ق.

روزنامه شاهنشاهی. ۱۳۲۴ ق.

روزنامه صور اسرافیل. ۱۳۲۵-۱۳۲۶ ق.

روزنامه کوکب دری. ۱۳۲۵ ق.

روزنامه مجلس. ۱۳۲۵ ق.

روزنامه مساوات. ۱۳۲۵ ق.

روزنامه ندای اسلام. ۱۳۲۵ ق.

روسو، ژان ژاک. منشأ عدم مساوات در میان مردم، ترجمه سیروس ذکا، بی جا: کتابفروشی سپهر، بی تا.
صانعی دره‌بیدی، منوچهر. «برابری (تساوی) در حقوق بشر و پیشینه تاریخی آن»، پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۳۹-۴۰، ۱۳۸۲.

Dahl, Robert Alan. *on political equality*, Connecticut, Yale University Press, 2007.

Gauthier, David. *the Logic of Leviathan*, London, oxford, Clarendon press, 1969.

Heyd, David. *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Edited by Yirmiyahu Yovel, Springer Science and Business Media, 2013.

Huard, Roger L. *Plato's Political Philosophy: The Cave*, New York: Algora Publishing, 2007.

Manning, C. E. "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes", *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 26, Fasc. 2, 1973.

Sapir, Edward. *Culture, Language and Personality*, California: University of California Press, 1970.

Wardhaugh, R. *an Introduction to Sociolinguistics*, Fourth Ed., Oxford: Blackwell Publishers, 2002.