

برابری (تساوی) در حقوق بشر و پیشینه تاریخی آن

دکتر منوچهر صانعی دره بیدی*

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

در این مقاله مفهوم «برابری» (تساوی)، سیر تاریخی یا تکامل تدریجی مفهوم آن در تاریخ، نسبت آن به عدالت و دموکراسی و جایگاه آن در حقوق بشر امروز مورد بحث و بررسی واقع شده است. برابری ابتدا در آرای سوفسطاییان و سپس در فلسفه رواقی مطرح شد. اما تعالیم افلاطون و مسیحیت با آن به مخالفت برخاست. در عصر جدید برابری ابتدا در تعالیم دکارت مطرح شد و به سرعت در آرای جان لاک و کانت رسوخ کرد. برابری در کنار «آزادی» یکی از ارکان دموکراسی جدید است. بنا بر تعالیم فلسفه جدید برآمده از آرای دکارت، لاک و کانت، انسان‌ها قطع نظر از رنگ پوست، نژاد، ملیت، دین و نظیر این‌ها حقوق انسانی برابر دارند. دموکراسی جدید از جمع برابری و آزادی به‌وجود آمده است.

تعیین نسبت برابری با عدالت کار دشواری است زیرا در عدالت (که عموماً آن را عمل مطابق قانون تعریف کرده‌اند) تناسب تعیین‌کننده روابط افراد است نه تساوی (برابری). علاوه بر این، تعریف و تعیین دقیق ماهیت برابری خالی از اشکال نیست و ابهام در تعیین نسبت برابری به عدالت از همین ابهام در مفهوم برابری برخاسته است.

کلیدواژه‌ها: برابری، حق، آزادی، حقوق طبیعی، حقوق بشر.

Equality in Human Rights

Manoochehr Sanei, Ph.D.

Professor, Department of Philosophy

Shahid Beheshti University

Abstract

Equality as well as freedom is the most important consequence of natural rights in the modern age. Equality at the first time was presented in the philosophy of sophists and stoicists, but Plato and Christianity rejected it. In the Modern age, Descartes, Lock and Kant accepted it and eagerly tried to develop it. The great problem of equality is to discern its relation with justice, because justice is always related to proportion not to equality.

Keywords: Equality, human rights, justice, freedom, philosophy.

دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

مقدمه

در ماده ۱ اعلامیه حقوق بشر آزادی و برابری برای تمام افراد لحاظ شده است و در ماده هفتم به برابری افراد در مقابل قانون تصریح شده است (جانسون ۱۳۷۸). به این ترتیب، برابری یا تساوی در دو ماده از مواد سی‌گانه اعلامیه حقوق بشر تصریح شده است. در این مقاله تحلیل مفهوم برابری و پی‌گیری پیشینه تاریخی آن مورد بحث ماست.

بنا بر اسناد تاریخی موجود اولین بار سوفسطاییان و بعد از آن‌ها افلاطون در قرن چهارم قبل از میلاد در رساله جمهور به برابری زن و مرد تصریح کرد (افلاطون ۱۳۸۱). اما برابری مورد قبول افلاطون در محدوده جامعه یونانی معتبر بود نه در سطح جهانی. افلاطون تقسیم انسان‌ها به هلن و بربر را معتبر می‌دانست اما در جامعه هلنی در حکومت آرمانی خود فقط در میان طبقه حاکم زن و مرد را دارای حقوق برابر اعلام کرد.

پس از افلاطون و سوفسطاییان رواقیان اولین گروهی بودند که برابری انسان‌ها را مطلقاً در سطح جهانی اعلام کردند. رواقیان با دیدگاه ماتریالیستی خود ذات انسان‌ها را به نحو یکسان از ماده اولیه یا آتش جهانی برخوردار می‌دانستند (برن ۱۳۶۲) در عصر باستان این سه مورد تنها موارد ثبت شده در تاریخ در باب تساوی و برابری انسان‌ها است. بعد از این سه مورد در هیچ یک از سنت‌های فکری و عقیدتی در میان ملل مختلف نشانی از تصریح به برابری انسان‌ها نیست. نه در ایران باستان یا سایر فرهنگ‌های باستانی از قبیل هند و مصر و نه در ادیان ابراهیمی یعنی آیین یهود و مسیحیت و اسلام هیچ کدام خبری از اصل برابری نیست تا طلوع عصر جدید یا دوران معروف به دوران مدرن یا عصر تجدد که نخستین بار در آثار دکارت و جان لاک نشانه‌های اعتقاد به برابری انسان‌ها آشکار می‌شود. دکارت در آغاز رساله گفتار اعلام کرد که عقل به طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم شده است (دکارت ۱۳۷۱) و جان لاک در رساله دوم خود در باب حکومت مدنی گفت انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند (Locke 1975). با توجه به این که نظر سوفسطاییان به دلیل مخالفت افلاطون با آن‌ها رونق نگرفت و نظر افلاطون محدود به جامعه یونانی است نه در سطح جهان و نظر رواقیان به دلیل مخالفت مسیحیت با آن‌ها مجال رشد نیافت و می‌توان گفت در نطفه خفه شد، مفهوم برابری از اکتشافات عقل جدید است. اما در عصر جدید به جای تحلیل و تبیین برابری فقط آن را با حرص و ولع تمام پذیرفته‌اند. مفهوم و معنای برابری مستلزم تأمل بسیار است و قصد ما بیشتر متوجه تأمل در معنای برابری است.

۱- سیر تاریخی مفهوم برابری

گفتیم افلاطون اولین کسی است که از برابری به‌عنوان برابری زن و مرد سخن گفته است. اما واقعیت این است که در این مورد حقوق سوفسطاییان ضایع شده است. اگر چه آثار مدون سوفسطاییان باقی نمانده است. اما این فرقه اولین اندیشه‌ورزانی بوده‌اند که به برابری باور داشته‌اند و نظر آن‌ها به دو دلیل منسوخ شده است: اول مخالفت افلاطون با آن‌ها، دوم غلبه اندیشه افلاطون در ادوار بعدی تاریخ و در نتیجه منزوی شدن تفکر

سوفسطاییان تا جایی که حتی نام و عنوان آن‌ها به دلیل تبلیغات منفی افلاطون علیه آن‌ها بار منفی پیدا کرده و واژه سوفیست یا دانشمند به معنی افراد باطل‌گرا به کار رفته است. امروز به برکت تحقیقات تاریخی دوران معاصر به قطعات کوتاهی از نوشته‌های باقی مانده از سوفسطاییان دسترسی داریم. بنا بر این آثار باقی‌مانده می‌توان گفت بعضی از اعضای این فرقه در مورد برابری مانند متفکران دوران جدید می‌اندیشیده‌اند. ویل دورانت می‌گوید: اوریبید فرزند سوفسطاییان، شاعر عصر روشنفکری [یونانی] و نماینده نسل جوان عاصی و پرشوری است که بر اساطیر کهن می‌خندد و به سوسیالیسم توجه دارد و خواستار نظام اجتماعی تازه‌ای است که در آن مردان، زنان و مردان دیگر را ... استعمار نکنند (دورانت ۱۳۶۵). گمپرتس نیز در این مورد می‌گوید: برابری همه آدمیان و هم ارجی‌بندگان و آزادی - این شعار خلاف مشهور اوریبید شاعر - در کمدی‌های فیلمون (philemon) و مناندر (Menander) به صورت مطلبی عادی و پیش پا افتاده در می‌آید (گمپرتس ۱۳۷۵). در قرن پنجم پیش از میلاد مفاهیم عدالت، اتحاد، دوستی و برابری با هم ارتباط درونی داشتند و در حفظ نظام سیاسی نقش بنیادی ایفا می‌کردند. اوریبید برابری را حلقه اتصال می‌داند که دوست را به دوست و شهر را به شهر و خویشاوند را به خویشاوند پیوند می‌دهد. (گاتری ۱۳۷۵) برابری بیش از هر واژه‌ای در قرن پنجم رواج داشت و همین طور آرمان حقوقی و سیاسی و قضایی (گاتری ۱۳۷۵: ۲۶۹). تأکید بر برابری به‌عنوان یک آرمان را بیش از همه جا در نمایشنامه‌های اوریبید مشاهده می‌کنیم. در نمایشنامه زنان فنیقی بعد از تأکید بر برابری به‌عنوان عامل پیوند دوست با دوست، شهر با شهر و خویشاوند با خویشاوند می‌گوید: «برابری اصل ثابتی در زندگی انسان است ... برابری است که معیارها و میزان‌ها را برای انسان‌ها به‌وجود آورده است» (گاتری ۱۳۷۵: ۲۷).

مفهوم برابری در نوشته‌های منسوب به سوفسطاییان از محدوده جامعه یونانی - چیزی که تا حدوی به‌عنوان برابری زن و مرد مورد قبول افلاطون بود - فراتر می‌رود و به صورت برابری جهانی در میان انسان‌ها معرفی می‌شود. اوریبید می‌گوید: نام برده انسان خوب را بد نمی‌کند و بسیاری از بردگان آزادگان هستند. برای بسیاری از بردگان نام آن‌ها ننگ است در حالی که دل آن‌ها آزاده‌تر از کسانی است که برده نیستند (گاتری ۱۳۷۵: ۲۸۶). آکیداماس از شاگردان گرگیاس این مطلب را واضح‌تر بیان می‌کند و بر جنبه جهانی برابری تأکید بیشتری می‌کند. وی می‌گوید: خدا همه انسان‌ها را آزاد آفریده است و طبیعت هیچ‌کس را برده نکرده است (گاتری ۱۳۷۵: ۲۸۷). مفهوم برابری به صورت تمایلات سوسیالیستی علاوه بر اوریبید مورد توجه بعضی دیگر از سوفسطاییان بوده است. تقسیم مجدد ثروت بر اساس اصل مساوات، برای نخستین بار از سوی فالئاس خالکدونی (Phaleas of Chalcedon) احتمالاً در اواخر قرن پنجم پیش از میلاد پیشنهاد شد. او نخستین کسی بود که از برابری دارایی‌های شهروندان یک کشور حمایت کرده است (گاتری ۱۳۷۵: ۲۷۳). لوکوفرون سوفسطایی از تمایزات نژادی انتقاد می‌کرد و آنتیفون هم با بزرگ‌زادگی مخالف بود و هم با برتری نژادی. وی می‌گوید: ما به بزرگ‌زادگان احترام می‌کنیم و از آن‌ها نظر می‌خواهیم اما به فرزندان خانواده‌های پایین‌تر حرمت نمی‌نهمیم و با آن‌ها مشورت هم نمی‌کنیم. در این مورد ما مثل بربرها با یکدیگر رفتار می‌کنیم زیرا به

طور طبیعی همه ما از هر جهت مثل هم آفریده شده‌ایم؛ هم بربرها و هم یونانیان (گاتری ۱۳۷۵: ۲۷۵). آنتیفون با نظریه «بردگی طبیعی» که بعداً مورد قبول ارسطو واقع شد، مخالفت می‌کرد (گاتری ۱۳۷۵: ۲۸۳). افلاطون در عین مخالفت با اصول تفکر سوفسطاییان اندیشه برابری را در محدوده‌ای بسیار کوچک از آن‌ها پذیرفت. در نظر افلاطون در میان طبقه اشراف یا فرزندان، زن و مرد از حقوق و شرایط و امکانات برابر برخوردارند. از زبان سقراط می‌گوید: «همه چیز باید در میان مردان و زنان مشترک باشد یعنی در موضوع تربیت و نگهداری اطفال و سایر مردم شهر بنا بر مساوات باشد و زنان چه در شهر بمانند و چه به جنگ بروند باید در حفاظت شهر شرکت کنند و در شکار هم باید شریک مردان باشند ... و باید از هر جهت بین آن‌ها و مردان تساوی برقرار باشد» (افلاطون ۱۳۸۱). افلاطون اولاً تقسیم انسان‌ها به یونانی و بربر را پذیرفته است. ثانیاً در محدوده جامعه یونانی در نفی بردگی بیان صریح و روشنی ندارد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که همین تساوی زن و مرد را فقط در جامعه حاکمان تجویز می‌کند و آن را به طبقات دیگر جامعه سرایت نمی‌دهد یا دست کم بیان او در این مورد روشن و گویا نیست. در واقع او در قبول اصل برابری به همین مقدار اکتفا کرده است. بنابراین، شأن و مرتبه برابری در اندیشه او بسیار نازل‌تر از سوفسطاییان است.

با سپری شدن عصر طلایی یونان پس از حملات اسکندر در دوره یونانی‌مآبی که فرهنگ یونانی آخرین نفس‌های خود را می‌کشید و به حال احتضار به سر می‌برد، اندیشه برابری یک بار دیگر در فلسفه رواقیان خودنمایی کرد. رواقیان با نگرش ماتریالیستی خود الوهیت را به‌عنوان دم‌آتشین یا آتش جهانی تصور می‌کردند که اصل انسان را تشکیل می‌دهد. از این جهت برابری مطلق و بی‌قید و شرط همه انسان‌ها یکی از اصول مابعد طبیعی فلسفه آن‌ها بود. در واقع نفس آدمی از نظر رواقیان جزئی از آتش الهی است که هنگام آفرینش آدمیان نزد آن‌ها فرود آمده و سپس نسل به نسل منتقل شده است (کاپلستون ۱۳۷۵). به این جهت از نظر رواقیان به قول سعدی بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند. این گوهر واحد به‌عنوان نفس یا جان بشر تجلی الوهیت در طبیعت مادی است. از این جهت رواقیان به مرزهای جغرافیایی تصنعی و قراردادی باور نداشتند و تمام انسان‌ها را فرزندان زئوس و شهروندان یک جهان وطن می‌دانستند. در نظر آن‌ها «مرام جهان وطنی و عشق انسانیت از میهن پرستی محدود و کوتاه نظرانه برتر است. خدا پدر همه آدمیان است و بالطبع همه آن‌ها برابرند» (کاپلستون ۱۳۷۵: ۶۰۰). فلسفه سیاسی بخشی گسترده از اخلاق رواقی را تشکیل می‌دهد و آن عبارت است از اعتقاد به این که تمام موجودات عاقل [یعنی نوع انسان] حتی بردگان و بیگانگان در وجود خود دارای بخشی از آتش خلاق [یا آتش الهی] یعنی عقل هستند. این عقیده اساس نظریه آن‌ها را در مورد قانون طبیعی تشکیل می‌دهد (Edwards 1967). بنابر روایت پلوتارک زنون در کتاب جمهوریت خود علیه آن سازمانی که جهان را به شهرها و ملل متنوع تقسیم می‌کند و برای هر کدام قوانین خاصی وضع می‌نماید و هر شهروند، مردمان دیگر شهرها را بیگانه و دشمن می‌خواند، قیام می‌کند و می‌گوید تمام مردمان، شهروندان مدینه فاضله زئوس (شهر خدایان) هستند و همه باید متحداً تحت یک قانون مشترک راهنمایی شوند (برن ۱۳۶۲). این مقدار، حداکثر دست‌آوری است که اندیشه یونانی در مورد مفهوم برابری به فرهنگ بشری عرضه کرده است. اما گذشت تاریخ نشان داد که طرح برابری در اندیشه یونانی سخن

نابهنگام بود. مسأله جهانی شدن برابری در تفکر سوفسطایی فقط طرح شد اما فیلسوفان سقراطی یعنی افلاطون و ارسطو به شدت با آن مبارزه کردند و ارسطو رسماً اعلام کرد که طبیعت، بعضی از افراد را برده آفریده است (ارسطو ۱۳۴۹). در دوره یونانی‌مآبی احیای مفهوم برابری در فلسفه رواقی با مخالفت سر سخت مسیحیت که به نحوی احیای اندیشه افلاطون بود مواجه شد و در نطفه خفه گردید. مسیحیت با تقسیم انسان‌ها به مؤمن و کافر مرزی قاطع بین طبقات به وجود آورد و سدی نفوذناپذیر برای اندیشه برابری ایجاد کرد. اندیشه مسیحیت اندیشه طبقاتی بود و پیام آن این بود که تا مراتب ایمان افراد معلوم نشود حق آن‌ها معین و مشخص نمی‌شود. این تقسیم‌بندی طبقاتی در کتاب شهر خدای آگوستین بزرگ‌ترین متکلم صدر مسیحیت تدوین شد و او جامعه بشری را به دو بخش کلیسایی و دنیایی تقسیم کرد و حدود حقوق افراد را در داخل هر یک از این طبقات ارزیابی نمود. (Copleston 1950) تا زمانی که مسیحیت بر زندگی غربی حاکم بود اندیشه برابری نتوانست سر بر آورد، تا این‌که در آغاز عصر جدید در کنار مفاهیم اومانیزم، سکولاریسم و پلورالیسم ضمن احیای فرهنگ یونانی یا آن‌چه متفکران غربی خود آن را رنسانس نامیده‌اند، اندیشه برابری در قرن هفدهم برای اولین بار در نوشته‌های دکارت و لاک مطرح شد.

دکارت در آغاز رساله گفتار اعلام کرد: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است. چه، هر کس بهره خود را از آن، چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آن‌که دارند آرزو نمی‌کنند. گمان نمی‌رود همه در این راه کج رفته باشند؛ بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل، طبیعتاً در همه افراد یکسان است. اختلاف آرای آن‌ها از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آن است که فکر خود را به روش‌های مختلف به کار می‌برند» (دکارت ۱۳۸۱). دکارت این اندیشه را در سرتاسر فلسفه خود پروراند و از آن سلاح کارآمدی ساخت که با استفاده از آن ارکان تفکر مدرسی را فرو ریخت.

مفسران دکارت گفته‌اند اعلام برابری عقل اعلام جنگ علیه کلیسا بود. دکارت با استفاده از همین سلاح اصل حجیت یا مرجعیت (Authority) کلیسا را مخدوش اعلام کرد و همراه آن، اصل تقلید را که به قول اهل منطق متضایف اصل مرجعیت است ابطال کرد و فهم شخصی را به جای آن نشاناد. در نظر دکارت چون عقل به طور مساوی بین افراد تقسیم شده است هر فردی خود مرجع درک حقیقت است. دکارت را علاوه بر این‌که، پدر فلسفه جدید دانسته‌اند در حوزه سیاست به خصوص پدر لیبرالیسم جدید دانسته‌اند. از نظر دکارت فهم که عمل کرد نفس مجرد یا عقل است، در قالب مفاهیم صریح و متمایز عمل می‌کند و این صراحت و تمایز در دو مکانیسم قیاس و شهود به وقوع می‌پیوندد. نظر دکارت در درجه اول به علوم طبیعی بود اما وقتی اصل برابری عقل و نشانادن فهم به جای تقلید در فلسفه او به اصل آزادی اراده یا اختیار - که یکی از محصولات قضیه کوجیتو بود - ضمیمه شد، حوزه عملکرد این اصل از علوم طبیعی فراتر رفت و کل پیکره فرهنگ بشری را در سنت غربی فرا گرفت.

دکارت در مورد استقلال فهم شخصی از حجیت و مرجعیت آرای دیگران می‌گوید: «در موضوعاتی که برای تحقیق مطرح می‌کنیم تحقیقات ما نباید معطوف به چیزی باشد که دیگران اندیشیده‌اند ... بلکه باید معطوف

به چیزی باشد که آن را خود با صراحت و روشنی نظاره کرده‌ایم و با اطمینان استنتاج کرده‌ایم. زیرا معرفت از هیچ طریق دیگری به دست نمی‌آید.» (دکارت ۱۳۷۱) مقصود دکارت از «طریق دیگری» در عبارات فوق طریق تقلید از مراجع کلیسا است که در اینجا حجیت آن را رد می‌کند. دکارت در مطالبی که ذیل این عبارات آورده دو روش قیاس و شهود را شرح می‌دهد و پس از ذکر ساخت و کار قیاس و شهود می‌گوید: «این دو روش مطمئن‌ترین طرق کسب معرفت است و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را [در اکتساب معرفت] بپذیرد. هر طریق دیگر را [به جز قیاس و شهود] به‌عنوان طریقی که مظنون به خطا و خطرناک است باید کنار گذاشت» (دکارت ۱۳۷۱: قاعده ۳). به این ترتیب، نتیجه اصل برابری عقل یعنی برابری ذاتی انسان‌ها پیام استقلال انسان از حاکمیت دیگران تثبیت فردیت او و زمینه‌ساز حکمت عملی کانت است که چیزی جز شرح و بسط آرای دکارت نبود.

دکارت در نوشته‌های خود دو مفهوم کلیدی را وارد تفکر جدید کرد. در رساله گفتار برابری عقل و در تأملات اصل آزادی را به کرسی اثبات نشانده. این دو اصل در نیمه دوم قرن هفدهم در فلسفه جان لاک در انگلستان گسترش یافت اما تقریباً اساسی‌تر و بنیادی‌تر از آن چه دکارت گفته بود. ادعای لاک این بود که انسان‌ها آزاد و برابر از مادر متولد می‌شوند (Locke 1975). آزادی و برابری قانون طبیعت است و قانون طبیعت را خدا به اراده خود در طبیعت جاری کرده است. پس قانون آزادی و برابری قانون الهی است. لاک با تعبیراتی که به نظر می‌رسد از توماس آکویناس اقتباس کرده باشد دو تعبیر قانون طبیعت و قانون الهی را به یک معنی به کار می‌برد. به این جهت کسانی را که اصل برابری را مراعات نکنند یا آزادی طبیعی مردم را نقض کنند، ناقضان قانون طبیعت و قانون الهی معرفی کرد. هر کس خلاف اصول آزادی و برابری عمل کند خلاف طبیعت عمل کرده است و حکومت به‌عنوان مرکز محافظت از آزادی‌های طبیعی مسؤول مجازات کردن اوست.

لاک از موضع معرفت‌شناسی به طرح مسأله می‌پردازد و می‌گوید: «عقل که همان قانون طبیعت است به نوع بشر که جز بر پایه مشورت با عقل عمل نمی‌کند، می‌آموزد که تمام افراد برابر و مستقل‌اند» (Locke 1975).

لاک فصل دوم رساله خود را به طرح اولیه آزادی و برابری به‌عنوان اصول طبیعی و الهی حقوق انسانی اختصاص داده و در بقیه کتاب به شرح این اصول پرداخته است. در بند هفتم همان فصل می‌گوید: «در وضع طبیعی که حالت برابری کامل است طبیعتاً هیچ کس بر دیگری برتری یا حاکمیت ندارد.» و در بند هشتم به منشأ الهی این قانون اشاره می‌کند به این مضمون که «قانون عقل و برابری همگانی معیاری است که خداوند برای ارزیابی اعمال آدمی و در جهت ایجاد امنیت متقابل مقرر فرموده است». لاک ابتدا در بند چهارم این فصل دو اصل آزادی و برابری را اجمالاً مطرح کرده و سپس به ترتیبی که نقل کردیم به توضیح آن‌ها می‌پردازد. در بند چهارم می‌گوید: «... مردم آزادی کامل دارند که در حدود قانون طبیعت هر عملی که می‌خواهند انجام دهند. هم‌چنین وضع طبیعی حالت برابری است که در آن هر قدرت و حاکمیتی متقابل است و هیچ کس قدرتی بیش از دیگران ندارد و این مطلب بسیار بدیهی است که موجوداتی که از یک نوع هستند و از بدو تولد دارای امتیازات طبیعی یکسان و قوای عقلی مشابه بوده‌اند باید با هم برابر باشند و یکی تابع دیگری قرار نگیرد...».

لاک متوفای سال ۱۷۰۴ است و نسل پس از او یعنی متفکران قرن هجدهم به‌خصوص در فرانسه نویسندگان دایره‌المعارف دو اصل آزادی و برابری را به‌عنوان میراث مشترک دکارت و لاک پروراندند و این قرن، قرن تالو و درخشش اصول آزادی و برابری است. اصل برابری (در کنار اصل آزادی) از زمان دکارت و لاک به بعد به صورت اصل موضوع علوم انسانی در آمد و در حکمت عملی کانت شکوفا شد و توسط کانت به‌عنوان تقدیر تاریخی انسان معرفی گردید. در اینجا مجال آن نیست که به شرح و بسط این اصول در آرای کانت بپردازیم. اما در مفهوم برابری دست کم سه مسأله اساسی مطرح است که باید اندکی در مورد آن‌ها تأمل کرد: این مسائل عبارت‌اند از: ۱- نسبت برابری به دموکراسی ۲- نسبت برابری به عدالت ۳- معضل برابری یا ابهام در معنی و مفهوم برابری.

۲- برابری و دموکراسی

مفهوم برابری یکی از دو رکن دموکراسی است و رکن دیگر آن البته آزادی است که در این جا مورد بحث ما نیست. رشد مفهوم برابری با رشد دموکراسی نسبت مستقیم دارد. مخالفان دموکراسی در واقع، به اصل برابری باور ندارند و اگر دموکراسی را بپذیرند ملزم به قبول اصل برابری هستند. بزرگترین مخالفان دموکراسی که قاعدتاً با اصل برابری تلویحاً یا تصریحاً مخالف‌اند، عبارت‌اند از: افلاطون، ارسطو، هرودوت، سیسرو، متکلمان مسیحی یا مسیحیت به‌عنوان یک نگرش جامع، ماکیاولی، ادموند برک، کارلایل، نیچه، هگل، مارکس، پارتو، موسکا، هابز، سانتایانا و هیدگر. موافقان دموکراسی که اغلب تصریحاً و گاهی به تلویح اصل برابری را پذیرفته‌اند عبارت‌اند از: سوفسطاییان، رواقیان، دکارت، اسپینوزا، لاک، هیوم، روسو، منتسکیو، نویسندگان دایره‌المعارف مثل هلوسیوس و هولباخ، آگوست کنت، جان استوارت میل، بنتام، پوپر و راسل.

مخالفان دموکراسی

وجه مشترک همه مخالفان دموکراسی و برابری، توسل به این استدلال است که در نظریه برابری جایی برای پرورش قهرمانان، نخبگان و فرزندان وجود ندارد. اندیشه برابری عملاً اندیشه نخبه‌کشی است. نخبگان و فرزندان یا به قول افلاطون اشراف، در صورت تحقق برابری، نه تنها ارزشی بالاتر از عامه مردم ندارند بلکه باید تابع عامه مردم باشند. معیارهای عوام جاهل، هرزه گرد، هوسران و بی‌منطق و فاقد صلاحیت لازم و کافی برای درک خیر و شر و تمیز صواب از خطا معیار زندگی فرزندان قرار می‌گیرد. در نظر افلاطون روح دموکراسی چیزی جز تسلط عوام هوسران بر خردمندان نیست.

ارسطو از موضعی دیگر با دموکراسی مخالف است. از نظر ارسطو علاوه بر این که، دموکراسی حکومتی است مشرف به هرج و مرج و زمینه‌ساز دیکتاتوری، چنان که افلاطون پیش از این گفته بود، نمی‌تواند حکومتی مطلقاً صالح باشد. حکومت صالح حکومتی است که در معرض خطر کودتا و انقلاب قرار نگیرد. چنین حکومتی تناسب مستقیم با روحیه و خلق و خوی ملت‌ها دارد. حکومت دموکراسی البته برای ملت‌های دموکرات مناسب است و ملت‌های دارای خلق و خوی سیاسی متفاوت مثلاً دارای خوی اشرافی حکومت دموکراسی را

نمی‌پذیرند و این حکومت در میان این ملت‌ها دوام نمی‌آورد. در ملت‌هایی که خوی پادشاهی حاکم باشد حکومت پادشاهی مناسب است. مناسبت ساختار حکومت با خلق و خوی ملی که مورد توجه ارسطو بود در عصر جدید مورد توجه منتسکیو واقع شد و او این نظریه را در کتاب روح القوانین پروراند. نیچه حکومت دموکراسی را مناسب اخلاق گله‌ای و مغایر خوی اشرافیت و ضد تربیت ابرانسان می‌دانست و مارکس این نوع حکومت را با ساختار طبقاتی جامعه مناسب می‌دانست اگرچه سوسیالیسم مورد نظر مارکس در نهایت به ساختاری دموکراتیک می‌رسید. هگل نیز حکومت دموکراسی را مغایر تحقق اهداف روح کلی می‌دانست و آن انسجام و استحکامی را که از لوازم وحدت و کلیت است در حکومت‌های پادشاهی می‌دید. البته در زمان ما دموکراسی به‌عنوان یک حکومت صالح دارای محتوایی است غیر از آنچه امثال افلاطون و ارسطو و هگل و مارکس تصور می‌کردند. همه این محققان نوعی ابتذال و عوام‌زدگی در ذات دموکراسی می‌دیدند و به این دلیل با آن مخالف بودند.

موافقان دموکراسی

موافقان دموکراسی کسانی هستند که در واقع، به اصل برابری معتقدند و چنان‌که در مرور تاریخچه اصل برابری و به‌خصوص تدوین صورت جدید آن در آرای دکارت و لاک مشاهده کردیم، دموکراسی جدید که البته با معنای یونانی آن اختلاف عمده و تفاوت بسیار دارد، از اصل برابری برخاست. استدلال‌های موافقان دموکراسی را می‌توان در پنج بخش طبقه بندی کرد:

اول رأی اکثریت به‌عنوان معیار تمیز حق از باطل. اگر امور انسانی را در اخلاق و سیاست و دین و اقتصاد و حقوق و سایر مسائل اجتماعی بتوان به دو بخش درست و نادرست یا حق و باطل تقسیم کرد جز رأی اکثریت هیچ معیار دیگری برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد. اگر مطلبی مورد تأیید اکثریت مردم قرار گرفت به چه دلیل می‌تواند باطل باشد؟ طرح این پرسش انکاری و قبول این‌که رأی اکثریت مقرون به حقیقت است مبتنی بر چند اصل متافیزیکی خوش‌بینانه است که در اینجا مجال شرح و بسط این اصول نیست. از جمله این اصول است که: انسان‌ها دارای عقل سلیم‌اند. حقیقت چیزی است که مورد ادراک عقل سلیم واقع شده باشد. حداقل برخورداری از این قوه در وجود همه انسان‌ها هست و نظیر این‌ها.

دوم پیشگیری از وقوع ظلم و ستم و آزار و اذیت افراد ضعیف. در شرایط بعضی از نابرابری‌ها - که البته نابرابری‌ها را باید مورد تحقیق قرار داد و علت وقوع آن‌ها را بیان کرد - بعضی افراد در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که عملاً از امکان تجاوز و تعدی برخوردارند. مثل بازرگانانی که در شرایط خاصی کالای خود را احتکار می‌کنند و مصرف‌کننده چاره‌ای جز پرداخت بهای اضافی ندارد. معمولاً نظام‌های توتالیتر و غیردموکراتیک قائم به اصول و قواعدی هستند که فرصت‌های سوءاستفاده را برای فرصت‌طلبان فراهم می‌کنند. چنان‌که در چنین نظام‌هایی بسیاری از مأموران دولتی به نام رهبر و پیشوا و قائد و با پشتگرمی به حمایت‌های آن مقام به انحای مختلف اقدام به خودکامگی و تضعیف حقوق مردم و آزار آنان می‌کنند. یکی از عوامل بازدارنده آزارها عواطف رقیق انسانی از قبیل رحم و شفقت است. اما این عوامل همه جا و همیشه

کارآیی ندارد و شرایط زندگی می‌تواند آن‌ها را تغییر دهد و اصلاح امور اجتماعی را نمی‌توان به امید عواطف متغیر و زودگذر وا گذاشت.

سوم فساد قدرت متمرکز. تجربه‌های مکرر تاریخی نشان داده است که سالم‌ترین شیوه زندگی اجتماعی نتیجه مشورت و تعاون است. همکاری عقول و اندیشه‌ها به دلیل محدودیت تشخیص‌های فردی، در رفع مشکلات زندگی موفق‌تر بوده است. در نظام‌های توتالیتر یا مبتنی بر تمرکز قدرت، مشارکت عمومی، تعاون و همکاری فکری و عقیدتی و اصل شور به حداقل و گاهی به صفر می‌رسد. وقتی قدرت سیاسی و اختیار تصمیم‌گیری بین مردم توزیع نشده باشد فرد یا افراد قلیلی که در رأس قدرت قرار دارند از درک بسیاری از جوانب امور اجتماعی عاجزاند و لذا راه حل مناسبی که به نظر آن‌ها می‌رسد توسل به قدرت است. یکی از ظرایف مسائل اجتماعی این است که با استفاده از شرح احوال حاکمان دیکتاتور معلوم شده است که بین دیکتاتوری یا استبداد و حماقت نسبت مستقیم برقرار است. به عبارت دیگر خوی استبدادی برادرخوانده حماقت است. بسیاری از دیکتاتورهای تاریخ مدعی بوده‌اند که مسائل اجتماعی را از هر جامعه‌شناسی، مسائل حقوقی را از هر حقوق‌دانی و مسائل اقتصادی را از هر اقتصاددانی بهتر می‌دانند. گویی قدرت متمرکز قوه تشخیص انسانی را تضعیف می‌کند.

چهارم جلب رضایت عمومی. ارسطو می‌گوید: غایت علم سیاست پیشگیری از وقوع کودتا یا انقلاب یعنی سقوط حکومت است. سیاست موفق سیاسی است که از بروز خطر سقوط حکومت ممانعت کند. این پدیده، یعنی استمرار حیات حکومت و دوام و بقای آن مشروط به جلب رضایت عمومی است. هر چه تعداد شهروندان راضی نسبت به افراد ناراضی بیشتر باشد پایه حکومت محکم‌تر و خطر سقوط آن از طریق کودتا یا انقلاب کمتر است. این پدیده یعنی جلب رضایت همگانی در میان انواع حکومت توسط حکومت دموکراسی بهتر تحقق می‌یابد. زیرا اساس دموکراسی این است که به هر شهروندی فرصت داده شود که تا آن‌جا که اعمال او مستلزم تعدی به حقوق دیگران نباشد - چیزی که خود ناقض دموکراسی است - تمام مسائل و امور و مقدرات زندگی خود را با تصمیم‌گیری شخصی خود آزادانه انتخاب کند. پس بهترین راه ممانعت از سقوط حکومت تحقق دموکراسی است.

پنجم حفظ حرمت و شرافت انسانی. در میان موجودات طبیعی، انسان به دلیل برخورداری از دو صفت آگاهی و اختیار (آزادی) شریف‌ترین موجودات است. تمهیدات اجتماعی، سیاسی و حکومتی همه باید در جهت حفظ شرافت و حرمت ذاتی انسان باشد. در حکومت‌های غیردموکراتیک تصویری که گردانندگان امور و به اصطلاح امروز مسؤولان حکومتی از عامه مردم دارند، تصور رعیت است. در این تصور، مردم ابزار و وسیله و مجال بروز خودکامگی‌های حکام خودکامه‌اند. غالباً در حکومت‌های غیردموکراتیک حاکمان می‌پندارند که مردم برای حکومت‌اند در حالی که حفظ حرمت و شرافت انسانی مستلزم این تصور است که حکومت برای مردم است. در عصر جدید متناسب با رشد اندیشه دموکراسی، مفهوم رعیت تبدیل به مفهوم شهروند شده است. شهروندان حکومت بر خلاف رعایا مقوم ذات حکومت‌اند نه اتباع حکومت. حکومت قائم به مردم است نه مردم قائم به حکومت. فرق حکومت‌های دموکراتیک از غیر دموکراتیک در مفهوم تابعیت این است که در حکومت‌های

دموکراتیک حکومت تابع مردم است اما در حکومت های غیردموکراتیک مردم تابع حکومت‌اند. کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها این تفاوت را از این هم بالاتر برده است. خلاصه نظر او این است که: حکومت دموکراتیک حکومت عقل است بر تمام تمایلات شرارت‌آمیز و هواهای نفسانی. زیرا اصل حکومت دموکراسی آزادی است و آزادی مترادف معقولیت است. انسان آزاد کسی است که از تمام هواها و نفسانیات رسته و فقط تابع عقل ذاتی خود باشد و تابعیت از ذات خود اوج اختیار و آزادی و حداکثر آن است. اما نظر به این‌که عقل که پایه و اساس دموکراسی است - زیرا که عنصر اصلی آن اختیار و آزادی است - بارقه الهی و بهره الهی در وجود انسان است، تنها صورت ممکن تحقق حکومت الهی - که به نظر کانت تقدیر تاریخی است - عبارت است از حکومت دموکراسی یعنی حکومت عقل که همان حکومت الهی است. به این ترتیب اوج رشد و حفظ شرافت و حرمت انسانی و بروز بهره الهی یا بارقه الهی در وجود انسان، تحقق حکومت دموکراسی است.

۳- برابری و عدالت

(۱) تعریف عدالت و تعیین موقعیت آن: در تاریخ حکمت عملی عدالت بیشتر و بیشتر از برابری مورد توجه صاحب نظران واقع شده است. رساله جمهور افلاطون با پرسش از عدالت آغاز می‌شود و ارسطو بخشی از کتاب اخلاق نیکوماخس را به آن اختصاص داده است. در عصر جدید از زمان لاک به بعد موضوع عدالت در کنار اصل برابری و ملازم آن بوده است. در حد فاصل بین ارسطو تا هابز عدالت را عمل مطابق قانون تعریف کرده‌اند. اگر چنین باشد تعیین ماهیت عدالت مشروط به ماهیت قانون است. پیش از مسیحیت در دوره یونانی دو تصور از قانون وجود داشت: (۱) قانون طبیعی مورد تأیید فیلسوفان سقراطی یعنی افلاطون و ارسطو و (۲) قانون قراردادی ناشی از توافق همگانی. در دوره مسیحیت تصور قانون الهی تعریف و تثبیت شد. تمایز در ماهیت این قانون‌های سه‌گانه تمایزی عظیم است و هر یک از آن‌ها معیار خاص خود را برای عدالت تعریف می‌کنند. قانون الهی قانونی است برخاسته از اراده خداوند بر اساس اعلام کتاب مقدس که نه انسان در تعریف آن دخالت دارد و نه می‌تواند آن را تغییر دهد. این معنای کلامی قانون معنایی بنا بر فرض فارغ از شرایط زمان و مکان است و عدالت مطابق قانون در اینجا مفهومی است واحد و ثابت برای هر زمان و مکانی. تفسیر آن هم به عهده گروه خاصی است به نام اصحاب کلیسا که خود را برای فهم احکام الهی از بقیه صالح‌تر دانسته و علاوه بر این خود را تنها مرجع تعیین حدود احکام الهی دانسته‌اند. در دو بخش دیگر مفهوم قانون در معرض تغییر و دگرگونی است. در قانون طبیعی، طبایع انسان‌ها وابسته به شرایط جغرافیایی است و چنان‌که منتسکیو در کتاب روح القوانین بیان کرده است بنیاد ارزش‌های اخلاقی و سیاسی نسبی است. این نسبت در قانون قراردادی بیشتر است و در اینجا علاوه بر اختلاف طبایع تفاوت موقعیت‌های اجتماعی عامل دیگری برای دگرگونی قانون است. اگر چنین نسبتی بین عدالت و قانون برقرار باشد و ماهیت عدالت انطباق با قانون باشد عدالت امری سیال است و علاوه بر این‌که می‌توان آن را ذو مراتب تصور کرد احیاناً مشترک لفظی است، به این معنی که بر مصادیق متفاوت‌الماهیتی اطلاق می‌شود که وجه مشترک آن‌ها فقط لفظ عدالت است و در این صورت برابری مغایر عدالت است. ارسطو عدالت را در مقام اجرا از طرف دولت برای شهروندان عدالت

توزیعی نامیده است و تصریح می‌کند که معیار عدالت توزیعی تناسب است نه تساوی (ارسطو ۱۳۴۹). در مفهوم عدالت توزیعی معنای عدالت تصریحاً مغایر اصل برابری تعریف و تصور شده است. عدالت توزیعی ارسطو در سرتاسر تاریخ علوم سیاسی رواج داشته و تا کمونیسیم مارکس دوام آورده است و اساس آن را تشکیل می‌دهد. اساس سوسیالیسم را در این عبارت منسوب به مارکس خلاصه کرده‌اند که از هر کس به قدر توانش و به هر کس به قدر نیازش. و پر واضح است که نه توان افراد برابر است و نه نیاز آن‌ها. هم شرایط طبیعی در تغییر توان‌ها و نیازها مؤثر است و هم شرایط اجتماعی. مقدار غذایی که روزانه یک کارگر بدان نیازمند است بسیار متفاوت است با مقدار غذایی که به اصطلاح امروز یک پشت میز نشین به آن نیاز دارد. عبارت منسوب به مارکس که معیار عدالت اجتماعی در نظام سوسیالیستی است، به لحاظ محتوا و مضمون چیزی از عدالت توزیعی ارسطو فراتر نرفته است و حامل همان پیام است و اگر چنین است انسان در انتخاب یکی از دو اصل برابری و عدالت بر سر دو راهی قرار دارد. کدام طریق را می‌توان برگزید و هر کدام را به کدام دلیل؟ در مفهوم الهی قانون از همان آغاز، گروه خاصی به نام اصحاب کلیسا خود را تنها گروه صاحب صلاحیت برای تشخیص احکام الهی معرفی کرده است؛ گروهی که پس از آورنده حکم خدا، خود را حافظ آن، مفسر آن و مجری آن می‌داند. یعنی اصل نابرابری از همان آغاز در ذات این فرضیه مندرج است. لذا از این طریق هم نمی‌توان عدالت را با برابری جمع کرد. جان رالز از محققان جدید در کتاب *نظریه عدالت* می‌گوید: «عقلانی‌ترین مفهوم عدالت عبارت است از مفهوم منفعت گرایانه آن» (Ryan 1993). مناسبت عدالت با منفعت از یادگارهای سوفسطاییان است و نخستین بار افلاطون در رساله جمهور از قول سقراط به نقادی آن پرداخت و آن را انکار کرد. در عصر جدید نسبت عدالت به منفعت و این همانی آن‌ها نخستین بار مورد توجه جان لاک واقع شد و سپس هیوم آن را به‌عنوان یک اصل اخلاقی پروراند. این اندیشه به صورت جزئی از میراث فکری فلسفه انگلوساکسون در آرای بنتام و میل توسعه یافت و به جان رالز رسید. هر یک از نویسندگان مذکور به‌خصوص هیوم و بنتام و میل بر این همانی عدالت و فایده تأکید کرده‌اند، به این عنوان که اعمال عادلانه به این دلیل عادلانه است که برای انسان مفید و منشأ خیر است. مناسبت عدالت با فایده‌مندی آن را بسیار لغزاننده می‌کند و به جانب نسبت سوق می‌دهد اگر چه اغلب هواداران این همانی عدالت و فایده‌مندی سعی کرده‌اند از آن یک مفهوم مطلق مصون از نسبت بسازند و معرفی کنند. در هر حال شائبه نسبت عدالت همچنان آن را از اصل برابری دور می‌کند و بین آن‌ها شقاق و انفصال ایجاد می‌کند.

۲) نسبت برابری با اشرافیت و عوام زدگی: اندیشه برابری با تقسیم جامعه به طبقات سازگار نیست. در مطالعات اجتماعی به‌خصوص به برکت علمی چون روان‌شناسی، فیزیولوژی و اخیراً در علم ژنتیک معلوم شده است که انسان‌ها از لحاظ توانایی‌ها و قوا و استعدادهای ذهنی و روحی و حتی جسمانی، در درجات متفاوت و متنوعی قرار دارند. این اختلاف در توانایی‌ها اغلب منشأ تفاوت موقعیت‌های اجتماعی افراد می‌گردد و موقعیت‌های اجتماعی در عمل تحقق نابرابری است. اندیشه تقسیم جامعه به طبقات گوناگون که نتیجه نابرابری در توانمندی‌ها و استعدادها است به شکل‌گیری مفهوم اشرافیت انجامیده است. معنای اشرافیت عبارت است از ترسیم مخروطی‌شکل یا هرم مانند جامعه که طبقه اشراف در رأس این هرم قرار دارند. امتیازات اجتماعی از

هر نوع که باشد، با تعداد افراد در طبقات گوناگون جامعه نسبت معکوس دارد. به این معنی که هر چه امتیازات اجتماعی متمایزتر می‌شود، تعداد افراد برخوردار از آن کاهش می‌یابد. فرض کنید تحصیل علم - چنان که افلاطون بر این باور بود - معیار امتیازات اجتماعی باشد و شایسته‌ترین مردم داناترین آن‌ها باشد. هر چه مراتب علم و دانایی تقویت می‌شود تعداد افراد برخوردار از آن به همان نسبت کاهش می‌یابد. به طوری که افراد خیلی از مراتب عالی تخصص علمی یا دانایی و فرزندی برخوردارند. اگر شما معیار اشرافیت را تغییر دهید و با افلاطون مخالفت کنید و مثلاً ثروت را به جای علم قرار دهید - چنان که در زمان ما متداول است - و طبقه اغنیا و توانگران را اشراف بنامید، این قاعده همچنان به قوت خود باقی است؛ یعنی در اینجا هم تعداد ثروتمندان در هر جامعه‌ای متناسب با رشد ثروت آن‌ها، در اقلیت قرار دارند. ثروتمندترین افراد جامعه کوچک‌ترین اقلیت جامعه را تشکیل می‌دهند. این که معیار اشرافیت چیست، ثروت یا علم یا هر امتیاز دیگری، اکنون مورد توجه ما نیست. در این جا بحث بر سر این مطلب است که مفهوم اشرافیت یا قول به این که انسانی می‌تواند شریف‌تر از انسان دیگری باشد - که خود از ارکان اخلاق در نظام جامعه بشری است - با مفهوم طبقات لازم و ملزوم یکدیگر و پشت و روی یک سکه‌اند. حال نظر به این که برابری با مفهوم طبقات سازگار نیست، زیرا قبول تقسیم جامعه به گروه‌ها و طبقات عملاً قبول نابرابری است، برابری با اشرافیت سازگار نیست و قبول اصل برابری به معنی نفی اشرافیت است و نفی اشرافیت جامعه را با خطر عوام‌زدگی یا رسوخ فرهنگ توده‌ای مواجه می‌سازد. تضاد برابری با اشرافیت و غیر قابل جمع بودن آن‌ها در فلسفه سیاسی افلاطون - که شدیداً به اندیشه طبقاتی پایبند است و دانایی و فرزندی را معیار تعیین شرافت انسان می‌داند - بنیاد تفکر فلسفی او را تشکیل می‌دهد. خطر عوام‌زدگی فرهنگ که شعار آن نفی اشرافیت و طرد آن از جامعه بشری است از تبعات و لوازم اندیشه برابری است. این خطر در عصر باستان مورد توجه افلاطون واقع شد و در دوران معاصر به خصوص در نیمه دوم قرن بیستم، مورد توجه بعضی محافل پست مدرنیستی قرار گرفت و بعضی از آن‌ها مفهوم برابری را در کنار مدرنیته به نقد کشاندند و آن را همراه با مدرنیته انکار کردند (نوذری ۱۳۷۹).

۳) خطر عوام‌زدگی فرهنگ در اندیشه برابری. نفی اشرافیت، خواه ملاک آن علم باشد، خواه ثروت یا قدرت یا زیبایی و امتیازات دیگر، مستلزم قبول حقانیت عمومی است و این در عمل برابر با عوام‌زدگی فرهنگ است. هم در فلسفه‌های سقراطی افلاطون و ارسطو و هم در آرای پست مدرنیستی دوران معاصر خطر عوام‌زدگی فرهنگ را در نتیجه رشد مفهوم برابری و دفاع از آن گوشزد کرده و تحلیل نموده‌اند. این خطرات را در دو بخش می‌توان اجمالاً از نظر گذراند:

الف) توقف و تعطیل خلاقیت و آفرینش و خطر سقوط تمدن. اندیشه برابری با حذف بسیاری از امتیازات اجتماعی همراه است. حذف امتیازات اجتماعی به معنی نفی ارزش امتیازات نخبگان، قهرمانان، هنرمندان، متفکران، مخترعان و سازندگان و آفرینندگان فرهنگ و تمدن است. این طبقه نخبه که سازندگان تاریخ است در اندیشه برابری باید تابع رأی عوام باشد.

ب) تنزل شکوه و جلال ارزش‌های انسانی. معیارهای اخلاقی حاکم بر جامعه در عمل معیارهای نخبگان است. اجرای اصل برابری موجب حاکمیت عوام‌زدگی می‌شود. فرهنگ عامه فرهنگی است سطحی‌نگر.

فرهنگ عامه فرهنگی است «که در آن سطح، ظاهر، رویه و سبک، شکل و شیوه، سر به هوا بودن، بی‌قیدی، لابلالی‌گری و شوخی، کنایه و دست انداختن به بهای از میان رفتن عمق، باطن، محتوا، جوهر، ماهیت، معنا، جدیت و دقت، به وضوح مشهود است» (نوذری ۱۳۷۹). در چنین فرهنگ و دیدگاهی عوام بی‌کفایت الگوهای رفتاری خود را بر فرزندان نخبه تحمیل می‌کنند و به قول نیچه اخلاق گله‌ای بر جامعه حاکم می‌شود و این در حالی است که تمدن محصول ارزش‌گذاری‌های نخبگان است. خلاصه این که اصل رقابت به‌عنوان یک اصل مؤثر در شاداب نگه داشتن تمدن و پیش بردن آن حذف می‌شود. با قبول برابری انگیزه‌ای برای رقابت باقی نمی‌ماند. مگر این که معنای برابری چنان تلقی گردد که حقوق نخبگان محفوظ بماند که در آن صورت اصل برابری مخدوش شده است.

۴) معضل برابری و امکان یا عدم امکان رفع ابهام از معنای آن. آن‌چه در چند سطر اخیر گفتیم شاید موهوم این ادعا باشد که برابری اصولاً مردود است. اما امروز کمتر خردمندی به خود جرأت می‌دهد که اصل برابری را انکار کند. انکار آن در بعضی محافل پست مدرنیستی هم از ناحیه کسانی است که در قالب یک شکاکیت عام تمام ارزش‌های فرهنگ بشری را تخطئه می‌کنند. اما به همان نسبت که خردمندان در عصر جدید به خود اجازه نمی‌دهند اصل برابری را انکار کنند، کمتر کسی هم در میان همین خردمندان موافق برابری کوشیده است، اصل برابری را تعریف و تبیین کند. برابری از اکتشافات یا دست کم از آرمان‌های عقل جدید است. طرح آن در آرای سوفسطاییان و رواقیان که تنها جرعه کم رنگ و ضعیفی است از آن در تمام عصر باستان، به همین دلیل که نتوانست صورت تاریخی پیدا کند و مسیحیت با تقسیم انسان‌ها به دو گروه مؤمن و کافر آن را از بیخ و بن در نوردید، طرحی نابه‌هنگام بود و این عقل جدید در عصر جدید بود که توانست آن را برتابد و بشکوفاند. اما سؤالی که پیکره اصل برابری را می‌لرزاند این است که آیا برابری یک واقعیت است یا یک آرمان؟ فرض بر این است که دو نوزاد موسوم به «الف» و «ب» که امروز در فلان زایشگاه متولد می‌شوند برابرند. اما آن‌ها در چه چیزی برابرند؟ رنگ؟ وزن؟ زیبایی؟ اشتها؟ یا...؟ ظاهراً نه فقط دو نوزاد الف و ب بلکه در میان میلیاردها نوزادی که تا کنون متولد شده‌اند نمی‌توان دو نوزاد برابر یافت. جواب ساده و ابتدایی و نسجیده به این سؤال این است که نوزادان فرضی دارای حق برابرند. اما حق در مقام اجرا مگر چیزی غیر از رفع نیازهاست؟ اگر نوزادان اشتهای متفاوت داشته باشند و فرضاً قرار باشد که آن‌ها در یک شیرخوارگاه عمومی تغذیه شوند، تفاوت در اشتها منشأ تفاوت در مقدار شیری است که دریافت می‌کنند. در این صورت معنی حق برابر چیست؟ با مثالی دیگر می‌توان ابهام معنای برابری را بیشتر برملا کرد. همان دو نوزاد الف و ب را فرض کنید که بعد از شش سال در کلاس اول دبستان ثبت نام کرده‌اند. بر اساس ادعاها و آزمایش‌های روان‌شناسان جدید اگر کودک الف تیزهوش باشد و بتواند کلاس اول را در مدت ۶ ماه بگذراند طبق اصل برابری نظام آموزشی کشور باید وسایل انتقال او را به کلاس دوم در نیمه دوم سال یعنی ۶ ماه دوم سال فراهم کند و فرض کنید آموزش و پرورش چنین امکانی را فراهم کند و این کودک برای گذراندن کلاس اول

فقط ۶ ماه از امکانات مدرسه استفاده کند. اما در مورد کودک ب اگر با همان موازین و معیارها، کم هوش، کودن و عقب افتاده باشد و بنا بر تشخیص بتواند در طول دو سال کلاس اول را بگذراند، همین سازمان آموزش و پرورش باید طبق همان اصل برابری چنین امکاناتی را برای او فراهم کند. حال با توجه به سرمایه‌ای که برای برقرار کردن هر صندلی در مدرسه هزینه شده است، مقدار بهره‌مندی کودک ب برای گذراندن کلاس اول دبستان چهار برابر بهره‌مندی کودک الف است. معنای برابری در اینجا چیست؟ اجرای اصل برابری را در سایر امور زندگی هم می‌توان پی‌گیری کرد: هر انسانی به چند مترمربع زمین برای زیر بنای مسکن خود نیاز دارد؟ هر انسانی در هر شبانه روز به چند ساعت خواب و استراحت نیاز دارد؟ و پی‌گیری جواب این سؤال‌ها ما را به جانب اصل نابرابری هدایت می‌کند. پس معنی برابری چیست؟ ارسطو در رساله گاما می‌گوید: اصل تناقض را نه می‌توان انکار کرد و نه نیاز به اثبات دارد. نیاز به اثبات ندارد زیرا زیربنای تمام تفکر منطقی ماست و نمی‌توان آن را انکار کرد زیرا انکار آن مستلزم قبول اصل تناقض است: کسی که اصل تناقض را انکار می‌کند پذیرفته است که فرق است بین انکار کردن و انکار نکردن و این به معنی قبول اصل تناقض است (Aristotle 1996). به نظر می‌رسد که وضع عقلانی اصل برابری شبیه اصل تناقض است، زیرا نمی‌توان با دقت آن را تعریف کرد. این عدم امکان تعریف (مثل اصل تناقض) یا از فرط وضوح است یا به دلیل اصالت آن. گفتیم اصل برابری از اکتشافات و شاید در اینجا بتوان گفت از جعلیات عقل مدرن است. این اصل زیربنای تمام حقوق انسانی در فرهنگ جدید است. اما خود آن فقط از فرضیات و به قول ریاضی‌دان‌ها از اصول موضوعه حقوق جدید است. آن را نه می‌توان اثبات و نه می‌توان انکار کرد. ناکامی‌های کوشش‌های نظری ما برای اثبات یا انکار آن شاید نتیجه این ادعا باشد که اصل برابری (به قول هگل) یک معنای دیالکتیکی است؛ ذات آن ترکیبی از نفی و اثبات است. از یک طرف خواست و آرمان ما قبول اصل برابری است از طرف دیگر اقدام به اجرای آن عملاً ما را به وادی نابرابری می‌کشاند. در مورد ذات برابری دو پرسش اساسی مطرح است:

۱- آیا برابری یک مفهوم طبیعی مثل مفهوم کوه و درخت است یا از جعلیات عقل است؟

۲- آیا برابری یک واقعیت است یا یک آرمان (ایده‌آل)؟

پرداختن به جواب این پرسش‌ها اگر نگوییم مقالات دیگری دست کم مقاله دیگری را می‌طلبد. اجمالاً می‌توان به زبان کانت مسئله را به این ترتیب فیصله داد که برابری از مقولات پیشینی عقل عملی است که در عصر جدید صورت تاریخی یافته است.

نتیجه‌گیری

اندیشه برابری که امروز از ارکان حقوق بشر است در یک فرایند تاریخی حدوداً دو هزار و پانصد ساله (از زمان افلاطون و سوفسطاییان تا امروز) در ذهن انسان امروز تثبیت شده است. مفهوم برابری نسبت مستقیم با فرهنگ جدید دارد و در ادوار گذشته چندان شناخته نبود. این مفهوم با تمام محبوبیت آن در فرهنگ جدید قابل تعریف دقیق نیست و محققان عصر جدید بیشتر آن را پذیرفته‌اند و کمتر در ماهیت آن کندوکاو کرده‌اند. اجمالاً برابری به معنی «تساوی حقوق اجتماعی» افراد به کار می‌رود اما همین تساوی حقوق در عمل به

نابرابری منتهی می شود. چنان که شرکت در هر مسابقه‌ای (مثل کنکور دانشگاه) بر اصل برابری بنا شده اما نتیجه آن تحقق نابرابری است؛ یعنی پذیرش بعضی از شرکت‌کنندگان و مردودی بعضی دیگر. اما برابری با تمام ابهامی که در معنی غیر قابل تعریف آن نهفته است (و به این جهت آن را به اصل تناقض تشبیه کردیم) از عزیزترین و شریف‌ترین اصول فرهنگ جدید در مباحث اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و سیاسی است و کمتر کسی به خود جرأت می‌دهد که در مورد اصالت و حقانیت آن تردید کند، همان‌طور که کمتر کسی جرأت می‌کند در مورد ماهیت و معنی دقیق آن بیندیشد.

منابع

- ارسطو. ۱۳۴۹. *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی.
- افلاطون. ۱۳۸۱. *جمهور*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- برن، ژان. ۱۳۶۲. *فلسفه رواقی*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: انتشارات سیمرغ.
- جانسون، گلن. ۱۳۷۸. *اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن*. ترجمه محمد جعفر پوینده. تهران: نشر نی.
- دکارت، رنه. ۱۳۷۱. *اصول فلسفه*. ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه. ۱۳۸۱. *رساله گفتار در روش راه بردن عقل*. در *سیر حکمت در اروپا*. محمدعلی فروغی. تهران: زوار.
- دورانت، ویل و آریل دورانت. ۱۳۶۵. *درآمدی بر تاریخ تمدن*. ترجمه احمد بطحایی و خشایار دیهیمی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. *فلسفه تاریخ: یونان و روم*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، امانوئل. ۱۳۸۱. *دین در محدوده عقل تنها*. ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.

گاتری، ویلیام کیت چیمرز. ۱۳۷۵. *سوفسطاییان: ویژگی‌های کلی دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی*. ترجمه حسن فتحی و مهدی قوام صفری. تهران: انتشارات فکر روز.

گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. *متفکران یونانی*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.

نوذری، حسینعلی. ۱۳۷۹. *صورت‌بندی‌های پست مدرنیته و پست مدرنیسم*. تهران: انتشارات نقش جهان.

Aristotle. 1975. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press. 1131a, 30.

Aristotle. 1996. *Metaphysics, Volume 4, 7*. Translated by Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press.

Copleston, Frederick. 1950. *A History of Philosophy, Volume 2: Augustine to Scotus*. Westminster: Newman Press.

Edwards, Paul (ed.). 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. Entry on Stoicism by Philip P. Hallie. New York: MacMillan.

Locke, John. 1975. *Essay Concerning Human Understanding and Two Treatises of Government*. Oxford: Clarendon Press.

Ryan, Alan (ed.). 1993. *Justice*. Oxford: Oxford University Press.