

بازخوانی مبنای نظری برابری در اندیشه اصحاب قرارداد و علمای مشروطه‌خواه

سیدامیرمهدی مشرف*

حسین رحمت‌اللهی**

DOI: 10.22096/rc.2024.2028560.1193

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲]

چکیده

برابری از مفاهیمی است که ضمن اهمیت بسیار بالا، همچنان متنازع فیه است و باید تلاش کرد تبیینی روشن از آن ارائه داد. در این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی و با بهره بردن از منابع کتابخانه‌ای تلاش کردیم مبنای برابری را در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی مشخص کرده و ضمن تطبیق با مبنای برابری در اندیشه علمای مشروطه‌خواه نقاط قوت و ضعف هر یک را جهت درک دقیقی از مفهوم برابری نشان دهیم. بر این اساس، مبنای برابری که در اندیشه اصحاب قرارداد عبارت است از: ۱. برابری بر اساس ترس متقابل (هابز)؛ ۲. برابری بر مبنای خودآگاهی، خودمختاری و عقلانیت (لاک)؛ ۳. برابری بر مبنای آزادی و کمال‌پذیری (روسو). ویژگی مشترک این مبنای، عدم ابتدای آنها بر مفاهیم الهیاتی است. در طرف مقابل به رغم تلاش‌های ارزشمند علمای مشروطه‌خواه برای تثبیت مفهوم برابری در جامعه درگیر با تبعیض ایران، اما اثبات برابری ذاتی انسان‌ها بدون توجه به ویژگی‌های عرضی، دغدغه علمای مشروطه‌خواه نبوده و بیشتر برابری سیاسی و حقوقی آن هم در چهارچوب شریعت مدنظر آنان بوده نه برابری ذاتی. همین موضوع مانع از شکل‌گیری تئوری برابری بر اساس حیثیت مساوی انسان‌ها و برابری ذاتی آدمیان شد.

واژگان کلیدی: برابری؛ قرارداد اجتماعی؛ مشروطه؛ برابری ذاتی؛ لاک؛ هابز؛ روسو.

* دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: amirmoshref@gmail.com

** دانشیار، دانشکده حقوق، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

Email: hrahmat@ut.ac.ir



۱. مقدمه

برابری یکی از مفاهیم کلیدی دنیای معاصر است که نمی‌توان از آن غافل شد. پذیرش برابری از الزامات تشکیل یک دولت دموکراتیک، کارآمد و حقوق بشری است؛ چراکه برابری، ارتباط تنگاتنگی با مفاهیمی چون انتخابات، حاکمیت قانون و عدالت دارد و چه بسا بتوان آن را پیش‌شرط تحقق مفاهیم دیگر دانست. به تعبیر هیوم، اگر دست‌کم حدی از برابری نباشد حتی تشکیل جامعه نیز محل تردید خواهد بود.^۱ برابری را با تمام اهمیتی که دارد را می‌توان مفهومی متنازع فیه دانست؛^۲ بنابراین تبیین نظری این مفهوم در هر جامعه‌ای از اهمیت بسیاری برخوردار است. اهمیت تبیین برابری در جامعه ایران دو چندان خواهد بود؛ چراکه از یک سو در سنت فکری خود با تئوری‌هایی طرف هستیم که بر نابرابری ذاتی انسان‌ها تکیه کرده‌اند،^۳ و از سوی دیگر از ابتدای مواجهه ما با مدرنیته درک ناقصی از مفهوم برابری در میان ایرانیان دیده می‌شود که تا همین امروز هم ادامه داشته است.

در این مقاله تلاش می‌کنیم با بررسی تطبیقی مبانی نظری برابری در اندیشه صاحبان تئوری قرارداد اجتماعی، یعنی توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو که با اندیشه‌های خود پایه‌های فکری دولت مدرن را در غرب فراهم آوردند و علمای مشروطه‌خواه که در زمان اولین مواجهه ایرانیان با دنیا مدرن، رهبران و پدران فکری جامعه ایرانی بودند، توضیح دهیم که چگونه مفهوم برابری سیر متفاوتی را در ایران و غرب طی کرد.

گفتنی است در خصوص مبانی برابری در اندیشه صاحبان تئوری قرارداد اجتماعی، پژوهشی به زبان فارسی انجام نشده، ما تلاش کردیم در این مقاله به صورت کامل مبانی آنها را مشخص کنیم. در خصوص آرای علما عصر مشروطه کارهای بسیار ارزشمندی موجود است که از جمله می‌توان به کتاب *دوجلدی رسائل مشروطیت دکتر زرگری نژاد* و کتاب ۹ جلدی *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه اثر دکتر رجبی دوانی* اشاره کرد که برای نگارش این متن نیز از آنها بهره گرفته‌ایم؛ اما در این مجموعه‌ها عبارات علمای عصر مشروطه به صورت مستقیم نقل شده است و در حقیقت ماده خامی است که در مسیر پژوهش باید به مورد تحلیل قرار گیرد. همچنین گرچه پژوهش‌هایی در خصوص مفهوم برابری در عصر

۱. دیوید هیوم، *جستاری در باب اصول اخلاق*، ترجمه مجید داودی، چاپ پنجم (تهران: نشر مرکز، ۱۴۰۲)، ۴۱-۴۲.

۲. سید محمد قاری سید فاطمی، *حقوق بشر معاصر، دفتر اول، درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع*، چاپ چهارم (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸)، ۶۰.

۳. داود فیرحی، *مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیش از مشروطه)*، چاپ سوم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۰)، ۶۱-۶۲.

مشروطه نظیر مقاله «مفهوم برابری در اندیشه فقهای مشروطه‌خواه» نوشته آقای شمسایی با همکاری دکتر رحمت‌اللهی و دکتر بیات و مقاله «مفهوم حقوق مشترک نوعیه» و مقاله «مفهوم برابری در مقابل قانون در متمم قانون اساسی مشروطیت» نوشته دکتر مرادخانی و خانم صادقیان و مقاله «آخوند خراسانی و کشف مابه‌الاشتراک میان عموم مردم در مشروطیت» نوشته دکتر سلطانی انجام گرفته، در این پژوهش‌ها یا بیشتر به تفاوت میان مفهوم برابری در مقابل قانون و برابری در قانون پرداخته شده است و تلاش شده تا رویکرد علمای مشروطه‌خواه را نسبت به این دو مفهوم مشخص کنند یا مفهوم برابری سیاسی و حقوقی مطرح نظر بوده است. حال آنکه در این پژوهش ما به دنبال یافتن دلیل و مبنای برابری آن هم برابری ذاتی انسان‌ها نه صرفاً برابری در حوزه عمومی هستیم؛ بنابراین از این نظر پژوهش حاضر منحصر به فرد است.

فرضیه ما در این مقاله آن است که فهم علمای مشروطه‌خواه از برابری، فهم عمیقی نبود، از این رو علمای مشروطه‌خواه نه توانستند مبنایی برای برابری ذاتی انسان‌ها که تمام انسان‌ها را فارغ از دین، نژاد، جنسیت و دیگر اوصاف به صرف انسانیت خود برابر بدانند، ارائه کنند و نه اصلاً چنین قصدی را داشتند. مبانی ارائه‌شده توسط آنها با پیش‌فرض‌های الهیاتی تنها برابری را در چهارچوب شریعت اثبات می‌کرد و با برابری جهان‌شمولی که انسان‌ها را از حیث انسانیت، برابر و مساوی می‌داند و با روش عقلی یا تجربی اثبات می‌شود و از پیش‌فرض‌های الهیاتی گسسته شده است، دارای تفاوت می‌باشد. برای اثبات فرضیه از روش توصیفی-تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای بهره برده‌ایم.

۲. مبنای نظری برابری ذاتی انسان‌ها

برابری در نظام‌های سیاسی دموکراتیک و نظام‌های حقوقی مبتنی بر حقوق بشر جایگاه بسیار رفیع و مهمی دارد؛ به شکلی که برابری را می‌توان هم سنگ مفهوم آزادی و حق، از مهم‌ترین مفاهیم مطرح‌شده در تبیین حقوق بشر معاصر به حساب آورد.^۴ اندیشه برابری تا پیش از آنکه انسان‌ها صاحب حق شوند و مفاهیم دنیای جدید، جای خود را مستحکم سازند، نمی‌توانست جایی پیدا کند. برای مثال، حتی تا همین دهه‌های اخیر نیز بسیاری از سفیدپوستان در آمریکا نمی‌توانستند خود را در جایگاه برابری با سیاه‌پوستان فرض کنند و با آنها رفتار برابر داشته

۴. قاری سید فاطمی، حقوق بشر معاصر، دفتر اول، درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، ۶۰-۶۱.

باشند.^۵ تعریف کلاسیک از برابری مطابق آنچه ارسطو در تئوری عدالت خود گفته است، به معنای رفتار برابر با برابرها در شرایط برابر است. این تعریف از برابری دارای ابهام‌های زیادی است و کاربرد آن در جهان امروز محل بحث می‌باشد؛ چراکه نه معلوم است برابرها چه کسانی هستند و به چه اعتبار باهم برابر هستند و نه می‌توان مشخص کرد شرایط برابر چه شرایطی است.^۶ وجود همین ابهامات در این تعریف باعث شده که بسیاری از رفتارهای تبعیض‌آمیز موجه جلوه کنند. برای نمونه، سفید و سیاه از نظر نژاد با یکدیگر متفاوت هستند؛ آیا می‌توان این تفاوت را مبنایی برای رفتار نابرابر قرار داد؟ یا زن و مرد از نظر جنسیت با یکدیگر یکسان نیستن و ... اما زمانی که از برابری در نظام‌های حقوق بشری سخن می‌گوییم، مقصودمان برابری تمام انسان‌ها از حیث انسان بودنشان است و تنها چنین نگاهی به برابری می‌تواند راه را بر تبعیض ببندد.

برابری طلبی به معنای نفی و انکار تفاوت‌ها نیست. در اینجا نمی‌خواهیم بگوییم انسان‌ها با یکدیگر متفاوت متولد نشده‌اند و هر کدام دارای ویژگی منحصر به فرد نیستند؛ بلکه مسئله این است که انسان‌ها به واسطه تفاوت‌های مادرزاد یا اکتسابی نباید مورد تحقیر و تبعیض قرار گیرند؛^۷ پس برابری طلبی نه به دنبال انکار تفاوت‌هاست و نه به دنبال حذف آنها، اما این تفاوت‌ها نباید دلیل بر آن شود که حقوق و احترام در دست گروهی منحصر شود و دیگران از آن بی‌بهره بمانند یا آنکه میان گروه‌های مختلف برخورد تبعیض‌آمیز روا داشته شود. آنجا نقطه خطرناکی است که باید در مقابل نابرابری ایستاد.

زمانی که از برابری سخن می‌گوییم بلافاصله با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که مراد ما از برابری چیست؟ و برابری از چه نظر مدنظرمان است؟ در اینجا می‌خواهیم از برابری انسان‌ها به ما هو انسان دفاع کنیم. به این معنا که انسان‌ها از نظر انسان‌بودن فارغ از ویژگی‌های عرضی که می‌تواند میان هر انسان با انسان دیگر متفاوت باشد، از نظر درون‌مایه انسانی با یکدیگر برابر هستند و از همین رو شایسته برخورد برابر می‌باشند. به دیگر سخن، زمانی که از برابری ذاتی انسان‌ها سخن می‌گوییم، تمام ویژگی‌هایی که انسان‌ها در اثر اعتبارات اجتماعی یا تلاش‌های فردی واجد آن شده‌اند را کنار می‌گذاریم و به دنبال مبنایی برای برابری می‌گردیم که بتواند همه انسان‌ها را شامل شود و چتر شمولش بر سر تمام آدمیان سایه افکند.

۵. محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، چاپ ششم (تهران: نشر کارنامه، ۱۴۰۰)، ۲۰۷-۲۱۰.

۶. هربرت هارت، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، چاپ نهم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۰)، ۲۵۱.

۷. موحد، در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، ۲۱۰.

به‌طور کلی می‌توان گفت، مقصود از برابری ذاتی انسان‌ها آن است که همه انسان‌ها از آن‌رو که انسان هستند و فارغ از آنکه چه جنسیت، نژاد، دین یا طبقه اجتماعی دارند یا چه میزان از قدرت و ثروت بهره‌مند می‌باشند، ارزشمند هستند و باید به آنها به‌صورت غیر مشروط احترام گذاشت و با آنها رفتار برابر داشت؛^۸ پس از آنکه مقصود از برابری ذاتی را روشن کردیم، حال باید به این پرسش بپردازیم که چرا تمام انسان‌ها باید با یکدیگر برابر فرض شوند و علل موجه برابری، آن هم با چنین وسعتی چیست؟ مبانی مختلفی در این خصوص مطرح گشته که می‌شود به‌طور خلاصه آنها را به سه دسته تقسیم‌بندی کرد: اول) مبانی استوار بر پیش‌فرض‌های الهیاتی که تلاش کرده‌اند با استناد به خلقت یکسان انسان‌ها و آفریدگار یکسان، مبنایی برای برابری انسان‌ها ارائه کنند. نکته‌ای که در خصوص این دسته از استدلال‌ها می‌شود مطرح کرد آن است که شاید به معنای واقعی کلمه نتوان آن را مبنایی برای برابری ذاتی و طبیعی انسان‌ها دانست؛ چراکه اگر کسی ادعا کند همان خدایی که انسان‌ها را برابر آفریده در برخی موارد برای گروهی امتیازاتی قرارداده است آیا این مسئله می‌تواند استثنایی بر قاعده برابری ما باشد؟ به نظر می‌رسد که اگر این مبنا را بپذیریم چنین امتیازاتی هم روا می‌شود، چراکه برابری انسان‌ها نه ناشی از ذات و طبیعت برابر آنها، بلکه گره خورده در اراده خداوند است و این موضوع می‌تواند مبنای برابری را سست کند و راه را برای تبعیض‌های دینی بگشاید یا حتی ادعا کرد که برابری به‌دست‌آمده از این مبنا تنها می‌تواند در چهارچوب شریعت تعریف شود و در جایی که شریعت نابرابری را وضع کرده باشد این مبنا توان نقادی آن را ندارد. حال آنکه برابری را می‌توان از جمله مفاهیم اخلاقی و فرادینی دانست که نه تنها محکوم به حدود شریعت نیست، بلکه می‌تواند به‌منزله چهارچوبی برای بازخوانی و اصلاح فهم ما از متون دینی، نقش ایفا کند.^۹ شایان ذکر است که تمام ادله‌ای که در متون مقدس آمده‌اند از این قسم نیستند و مقصود ما صرفاً گزاره‌هایی هستند که تنها به اعتبار متن مقدس معتبر شده‌اند و عقل یا تجربه آنها را تصدیق نمی‌کنند و به تعبیری از گزاره‌های ارشادی نیستند. دوم) برخی دیگر مبنای برابری خود را بر اساس یافته‌های تجربی قرار داده‌اند و بر اساس ویژگی‌های مشترکی که از انسان‌ها در مشاهدات خود به دست آورده‌اند تلاش می‌کنند تا مبنایی برای برابری انسان‌ها ارائه دهند. هرچند که این مبنا می‌تواند دلایل ملموس

8. Waldron, Jeremy, "Rights", in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, eds. Goodin, R. Pettit, P.H. & Pogge, T (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 745-754.

۹. ابوالقاسم فنایی، *اخلاق دین‌شناسی، پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*، چاپ چهارم (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۹)، ۲۱-۲۲.

و همه‌گیری ارائه دهد که برای عموم افراد، اقتناع ایجاد کند، مشکلی که برای ارائه مبنای تجربی از برابری با آن مواجه هستیم آن است که پل زدن بین گزاره‌های توصیفی و هنجاری همواره خطر افتادن به مغالطه «استنتاج باید از است» را به همراه دارد؛ چراکه همانطور که اشاره شد، برابری مدنظر ما قرار است به مثابه مبنایی برای یک نظام هنجاری قرارداد شده؛ از این رو ضروری است ضمن پاسخ به این موضوع که چرا انسان‌ها برابر هستند؟ به این پرسش که چرا باید با انسان‌ها برخورد برابر داشت، نیز پاسخ بدهیم. سوم) مبنای دیگر، کشف برابری انسان‌ها با استفاده از روش‌های عقلی است. شاید مشهورترین مبنایی که برای برابری با این شیوه مطرح شده است مبنای کانتی باشد. در فلسفه کانت با استفاده از اصل کرامت یا غایت‌بودن انسان‌ها و منع استفاده ابزاری از آنها می‌تواند مبنای مستحکمی برای برابری انسان‌ها ارائه کرد. بدین توضیح که از آنجایی که انسان‌ها موجوداتی عاقل و خودآیین (Autonomy) هستند باید همواره با آنها به مثابه غایت برخورد کرد و نباید هیچ انسانی را وسیله و ابزار در دسترس دیگران دانست که می‌شود از آنها برای رسیدن به خواسته و آرزوهای افراد دیگر استفاده کرد. بدین معنا انسان‌ها همگی در جایگاه برابری هستند و هیچ شخص و گروهی از امتیازی ویژه‌ای برخوردار نیست که بخواهد خود را برتر ببند و اراده خود را بر دیگران تحمیل نماید.^{۱۰}

۳. مبنای نظری برابری در اندیشه اصحاب قرارداد

طرح نظریه قرارداد اجتماعی یکی از دستاوردهای دوران جدید و نقطه عطفی است که توانست دولت مدرن را پدید آورد و راه را برای تشکیل نظام‌های دموکراتیک بگشاید.^{۱۱} مفهوم برابری در میان اندیشه صاحبان ایده قرارداد اجتماعی نقش پررنگی داشته و می‌توان ادعا کرد برابر فرض کردن انسان‌ها یکی از ستون‌های اصلی نظریه قرارداد اجتماعی است. از این رو در اینجا می‌خواهیم به این موضوع بپردازیم که صاحبان نظریه قرارداد اجتماعی چه درکی از برابری داشته‌اند و به چه نحو تلاش کرده‌اند برابری انسان‌ها را اثبات کنند.

۳-۱. مبنای برابری در اندیشه هابز

می‌توان گفت، سکولارکردن اندیشه سیاسی و رها کردن مفهوم دولت از دامان کلیسا مهم‌ترین

۱۰. امانوئل کانت، بنیانگذاری برای ما بعد الطبیعه اخلاق، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ دوم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۲)، ۱۰۹.

۱۱. سید ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، چاپ شانزدهم (تهران: نشر میزان، ۱۴۰۰)، ۱۴۴-۱۴۶.

بازخوانی مبنای نظری برابری در اندیشه اصحاب... / مشرف و رحمت‌اللهی ۷۵

تأثیر اندیشه هابز بوده است.^{۱۲} وی در *لویاتان*، تلاش خود را به کار بست تا با قداست‌زدایی از امر سیاسی و نهاد دولت با ارائه تحلیلی تجربی و محسوس، از الهیات سیاسی حاکم در قرون وسطی و سنت مسیحی فاصله بگیرد.^{۱۳} ایده برابری هابز نیز از پروژه کلی او مستثنی نبوده و او تلاش کرده است مبنای برابری را با روشی سکولار و تجربه‌گرایانه بنا نهد.^{۱۴}

از نظر هابز انسان‌ها به حکم طبیعت برابر هستند. او این برابری را دو سطح قدرت فیزیکی و قدرت فکر دسته‌بندی می‌کند. هرچند که هابز ضمن پذیرش تفاوت‌های فیزیکی افراد، همه را از این حیث که حتی ضعیف‌ترین انسان‌ها نیز قدرت هلاک کردن دیگری را دارد با دیگر انسان‌ها برابر می‌داند. حال این کار یا می‌تواند از طریق تبانی با دیگران یا از طریق غافلگیری انجام گیرد. مثلاً، انسان ضعیف، فرد قوی را در خواب به قتل رساند یا به وسیله ابزاری به او آسیب رساند. بنابراین، انسان‌ها به رغم تمام تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند از آن نظر که قدرت لازم برای نابودی دیگری را دارند، باهم برابر هستند.^{۱۵} وصف مشهوری که هابز از وضع طبیعی ارائه می‌کند که در این وضع «جنگ همه بر علیه همه» در جریان است نشئت‌گرفته از برابری انسان‌هاست، زیرا اگر انسان‌ها برابر نبودند وضع طبیعی نیز مستمر نبود، چراکه با فرض نابرابری انسان‌ها و برتری گروهی بر گروه دیگر، نزاع با غلبه یکی بر دیگری به پایان می‌رسید.^{۱۶}

هابز مضافاً بر برابری فیزیکی به برابری فکری انسان‌ها نیز باور دارد. از نظر هابز «غایت اعمال ارادی همه آدمیان کسب نفعی برای خودشان است».^{۱۷} همچنین دوران‌اندیشی و تفکر در نظر هابز چیزی جز تجربه نیست و با گذر زمان برابر انسان‌ها تجربه یکسانی به دست می‌آورند. پس هرچند که آدمیان ممکن است از نظر قدرت فراگیری علوم خاص باهم متفاوت باشند، در اثر گذر زمان و کسب تجربه، از دوران‌اندیشی کافی برای فهم آنکه چه چیزی برایشان منفعت‌زا است، برخوردار می‌شوند. این برابری در قدرت فکری به باور هابز حتی از برابری

۱۲. حسین بشیریه، *عقل در سیاست*، چاپ اول (تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۳)، ۲۵۶.

۱۳. حسین رحمت‌اللهی و احسان آقامحمد آقایی، *نگاهی نو به مبانی حقوق عمومی*، چاپ دوم (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۴۰۰)، ۷۸.

۱۴. مجتبی جاویدی، «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۹): ۶۸۵-۷۰۹.

۱۵. توماس هابز، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه: مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفدهم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۱)، ۱۵۶.

۱۶. هابز، *لویاتان*، ۱۵۸.

۱۷. هابز، *لویاتان*، ۱۶۳.

فیزیکی ملموس‌تر است و تنها عاملی که مانع پذیرش این برابر می‌شود خودخواهی و خودپسندی انسان‌ها است. البته هابز از این موضوع استفاده می‌کند و می‌گوید از آنجایی بهترین دلیل برای توزیع عادلانه یک چیز خوشحالی همه صاحبان سهم است، پس می‌توان از رضایت همه نسبت به عقلشان و اینکه خود را عاقل‌تر از دیگران می‌دانند، چنین نتیجه گرفت که انسان‌ها سهم برابر و عادلانه‌ای از قدرت فکر دارند.^{۱۸}

تا اینجا از این گفتیم که به باور هابز، انسان‌ها از چه نظر برابر هستند؛ اما نکته مهم‌تر آن است که چرا باید با انسان‌ها به شکل برابر برخورد کرد و آنها را برابر فرض کرد؟ هابز در زمانی که قوانین طبیعی را توضیح می‌دهد در دو قانون به مسئله برابری می‌پردازد. وی می‌گوید: از آنجایی که انسان‌ها به واسطه ترس از مرگ، راحت‌طلبی و منفعت‌گرایی مایل به برقراری صلح هستند باید الزامات دستیابی به صلح را به‌مثابه هنجار الزامی برای خود بپذیرند که این الزامات همان قوانین طبیعی هستند.^{۱۹} هابز در قانون نهم از سلسله قوانین طبیعی با نقد دیدگاه ارسطو که بیان می‌کند عده‌ای به حکم طبیعت بر دیگران برترند و مناسب فرمانروایی و عده‌ای دیگر به حکم طبیعت از هوش و ذکاوت کمتری برخوردارند و مناسب فرمانبرداری هستند، بیان می‌کند که چنین تعبیری مخالف عقل و تجربه ماست؛ چراکه کمتر کسی را می‌توان پیدا کرد که اتقدر نادان باشد که زیردست بودن را به حاکم بودن ترجیح دهد. بنابراین، میل به حاکم بودن در همه انسان‌ها وجود دارد و از سویی دیگر همانطور که پیشتر هم اشاره شد، در نبرد میان انسان‌هایی که تصور می‌کنند از دیگران باهوش‌تر و زیرک‌تر هستند کمتر دیده شده، موفق به چیره شدن شوند. از این رو، در چنین وضعی نبرد دائمی بر سر حکمرانی برقرار خواهد بود و صلح از دست خواهد رفت مگر آنکه همه انسان‌ها خود را برابر فرض کنند و در یک شرایط برابر و بنا به اراده خود تن به قراردادی دهند که منجر به برقراری صلح می‌شود؛ بنابراین قانونی که از اینجا استخراج می‌شود آن است که «هر کس باید دیگری را بنا به حکم طبیعت با خودش برابر بداند. نقض این قاعده نخوت و غرور است»،^{۲۰} همچنین با بسط دادن این قانون در قانون بعدی می‌گوید برای ورود به قرارداد اجتماعی که در آن هرکس از آزادی و امتیازات خود صرف نظر می‌کند تا یک دولت ضامن امنیت و صلح تشکیل شود، توضیح می‌دهد که قانون دهم، قانون ضد تکبر است که بر طبق آن، «هیچ کس نباید به هنگام پذیرش شرایط صلح خواهان محفوظ ماندن حقی برای خود گردد، ولی در عین حال به اینکه همان حق برای

۱۸. هابز، لویاتان، ۱۵۶.

۱۹. هابز، لویاتان، ۱۸۹.

۲۰. هابز، لویاتان، ۱۷۸.

دیگران محفوظ بماند رضایت ندهد»^{۲۱} و تمام افراد به صورت برابر باید از امتیازات و آزادی‌های خود جهت دستیابی به صلح دست بردارند نه آنکه برای خود امتیاز فوق‌العاده‌ای نسبت به دیگران قائل باشند. بنابراین، با توضیح این دو قانون طبیعی که لازمه صلح میان آدمیان است هابز علاوه بر آنکه معتقد است انسان‌ها برابر هستند با یک عبارت تجویزی می‌گوید: «انسان‌ها باید برابر باشند».

راه حل هابز برای خروج از وضع طبیعی تشکیل قدرت عمومی است که ضمانت اجرای لازم برای قوانین طبیعی و قراردادهای میان انسان‌ها را تأمین کند، اما تشکیل قدرت عمومی استثنائکننده اصل برابری هابزی است؛ چراکه به باور هابز پس از تشکیل قدرت عمومی دیگر حاکم یا حاکمان در جایگاه برابری با اتباع خود قرار ندارند و آنها در جایگاه بالاتر قرار می‌گیرند. مثالی که هابز به وسیله آن نسبت اتباع با حاکم را نشان می‌دهد، رابطه مخلوقات با خالق خود است که همه مخلوقات در مقابل خداوند یکسره هیچ قلمداد می‌شوند.^{۲۲} در این خصوص برخی شارحان هابز معتقد هستند که این مدل از نسبت شهروندان با حاکمان، برخلاف دیگر قسمت‌های نظر او یک نظریه ناب سیاسی نبوده و آمیخته با پیش‌فرض‌های الهیات سیاسی عصر او بوده و هابز این مدل را با الهام از نظریه امت مسیحی مطرح می‌کند. البته این به معنای نادیده گرفتن تلاش هابز برای ارائه نظریه‌ای این دنیایی و بریده از پیوندهای متافیزیکی و قدسی نیست.^{۲۳}

۲-۳. مبنای برابری در اندیشه لاک

جان لاک با پررنگ کردن مفهوم حق طبیعی در نظریه خود^{۲۴} و به رسمیت شناختن حق مقاومت و اعتراض شهروندان در مقابل حاکمان^{۲۵} توانست گام‌های مؤثری برای رسیدن به حکومتی به‌راستی دموکراتیک بردارد. در این بین سیر استدلالی لاک و روش به‌کارگرفته‌شده توسط او دارای شباهت‌های بسیاری با توماس هابز است و او نیز به مانند هابز با نگاهی سکولار و اومانستی و روشی تجربه‌گرایانه^{۲۶} تلاش می‌کند با ترسیم وضع طبیعی و پس از آن

۲۱. هابز، *لویاتان*، ۱۷۸.

۲۲. هابز، *لویاتان*، ۲۰۰.

23. Joshua Mitchell, "Hobbes and the Equality of All under the One," *Political Theory* 21, no. 1 (1993): 78-100.

۲۴. مارتین لاگلین، *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، چاپ هشتم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۰)، ۲۵۷.

۲۵. بیژن عباسی لاهیجی، *مبانی حقوق اساسی*، چاپ نهم (تهران: انتشارات جنگل، ۱۴۰۱)، ۱۱۱-۱۱۲.

۲۶. مجتبی جاویدی، «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک»، *فصلنامه اندیشه دینی*، ۲۰، شماره ۷۵ (تابستان ۱۳۹۹): ۲۱-۴۴.

وضع جنگ، ضرورت ورود به وضعیت مدنی را ترسیم کند و اوصاف و شرایط حاکم بر انسان‌ها را در هر یک از این شرایط نشان دهد.^{۲۷} البته به رغم شباهت‌های موجود میان نظریه هابز و لاک، تفاوت‌های مهمی نیز میان این دو وجود دارد که در مورد برابری نیز به‌خوبی می‌شود این تفاوت‌ها را دید.

لاک در کتاب *رساله‌ای درباره حکومت* به‌وضوح از بدیهی بودن برابری طبیعی انسان‌ها سخن می‌گوید و هیچ چیز را بدیهی‌تر از آن نمی‌داند که «همه آفریده‌ها ... برای بهره‌مندی یکسان از همه مزایای طبیعت و کاربرد استعداد یکسان زاده شده‌اند. این مخلوقات بدون آنکه از دیگری فرمانبرداری کنند باهم برابر هستند».^{۲۸} پس همه انسان‌ها در وضع طبیعی بر اساس اراده آزاد خود عمل می‌کنند و از این نظر با یکدیگر برابر هستند. لاک در توضیح خودمختاری طبیعی هم می‌گوید: «خودمختاری طبیعی انسان، یعنی فقط تحت سلطه قانون طبیعت بودن»؛^{۲۹} پس به دیگر سخن می‌توان بیان داشت که از آنجایی که همه انسان‌ها در وضعیت طبیعی تنها محدود به قانون طبیعت می‌باشند و در باقی موارد می‌توانند بر اساس اراده آزاد خود عمل کنند، از این‌رو انسان‌ها از حیث خودمختاری و اراده آزاد، با دیگر انسان‌ها، برابر هستند.^{۳۰}

همچنین به باور لاک همه انسان‌ها دارای خودآگاهی هستند. از نظر زوکرت، خودآگاهی و عقلانیت انسان‌ها دلیلی برای مالکیت انسان‌ها بر خودشان (Self-ownership) است. مالکیت بر خود به معنای قدرت اختیار فرد برای انجام امور، مطابق اراده خود می‌باشد و به تعبیر زوکرت می‌توان این امر را مبنایی برای برابری میان انسان‌ها قرار دهیم، البته ممکن است این سؤال پیش آید که مطابق تجربیات ما همه انسان‌ها از قدرت عقلانیت و خودآگاهی یکسانی برخوردار نیستند. پس آیا می‌توان افراد و گروه‌هایی را به صرف داشتن این مزیت نسبت به دیگران برتر دانست؟ مثلاً، حکومتی که بر این مبنا شکل می‌گیرد حکومت طبقه فیلسوفان نخواهد شد؟ پاسخی که در اینجا داده می‌شود آن است که صرف برخورداری از خودآگاهی مبنای برابری قرار داده‌ایم و درجه خودآگاهی عاملی برای برتری یا ضعف نسبت

۲۷. جان لاک، *رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون*، ترجمه حمید عضدانلو، چاپ سیزدهم (تهران: نشر نی، ۱۴۰۲)، ۵۰-۵۲.

۲۸. لاک، *رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون*، ۷۳.

۲۹. لاک، *رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون*، ۸۹.

30. Bruce Hunter Jr, "Locke on Equality," *Political Research Quarterly* 69, no. 3 (2016): 546-556.

به دیگران نیست و اتفاقاً اگر این مبنا پذیرفته شود نه تنها برای تشکیل یک حکومت دموکراتیک کافی است، بلکه حتی می‌تواند بدل به مبنایی برای برابری جهان‌شمول انسان‌ها شود؛^{۳۱} بنابراین از آن نظر که همه انسان‌های معمولی از حداقل عقلانیت بهره برده‌اند، می‌شود اینطور ادعا کرد که همه انسان‌ها از حیث ذی‌عقل بودن با یکدیگر برابر هستند.^{۳۲}

همچنین لاک با نقل قولی از هوکر از مسئله برابری، به مسئولیت انسان‌ها در برخورد عطفانه نسبت به یکدیگر می‌رسد. وی با بهره بردن از قانون طلایی اخلاق بیان می‌کند، از آنجایی که انسان‌ها علاقه‌مند هستند، دیگران نسبت به آنها با مهر برخورد کنند باید خودشان هم نسبت به دیگران با مهر و محبت برخورد کنند؛ چراکه اگر چنین کاری نکنند دیگران نیز چنین برخوردی با آنها نخواهند داشت. در نتیجه باید گفت هرکس به همان میزان که به خود مهر می‌ورزد باید با دیگران هم همینطور باشد؛ چراکه اگر این چنین نباشد خودش آزرده می‌شود و همچنین برخورد مهربانانه و همراه با عطف جز با برابر فرض کردن دیگران با خودمان مقدور نیست، از این رو به حکم عقل اگر می‌خواهیم، به آنچه مطلوبمان است برسیم باید با انسان‌هایی که از نظر خودآگاهی، آزادی و خودمختاری با ما برابر هستند به شکل برابر برخورد کنیم. در حقیقت لاک با این استدلال از برابری توصیفی به برابری هنجاری می‌رسد که بر اساس آن، **باید دیگران را برابر با خود ببینیم** و با آنها به شکلی برابر برخورد کنیم.^{۳۳}

تفاوت عمده لاک با هابز در آن است که جان لاک یکی از الزامات خروج از وضع طبیعی و ورود به وضعیت مدنی را برابری همه می‌داند و حاکمان را هم از این حیث مستثنی نمی‌کند و آنها نیز مانند دیگران در جایگاه برابری قرار دارند و اساساً تا زمانی که این اتفاق رخ ندهد و در هنگام کشمکش‌ها و نزاع میان شهروندان و حاکمان، توسط داوری بی‌طرف که هر دو طرف را مساوی و به یک چشم می‌بیند، حل و فصل نشود نمی‌توان به معنای حقیقی از شکل‌گیری جامعه مدنی سخن گفت ولو آنکه قدرت عمومی تشکیل شده باشد.^{۳۴}

۳-۳. مبنای برابری در اندیشه روسو

فهم نظریه برابری روسو احتمالاً دشوارتر از فهم نظریه لاک و هابز خواهد بود، چراکه روسو

31. Michael Zuckert, "Perhaps He Was," *The Review of Politics* 66, no. 4 (2004): 565-569.

32. Michael Zuckert, "Locke - Religion - Equality," *The Review of Politics* 67, no. 3 (2005): 419-431.

۳۳. لاک، رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون، ۷۴.

۳۴. لاک، رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون، ۵۲-۵۹-۳۶.

با ترسیم تاریخ تکامل بشر از وضع طبیعی به وضع مدنی، آن هم در جریان یک آزمایش ذهنی تلاش می‌کند به ما سیر پیدایش نابرابری‌ها را نشان دهد. جهان‌بینی روسو نیز مانند دیگر بزرگان عصر روشنگری، اومانستی و سکولار است، البته یکی از دشواری‌های بررسی اندیشه روسو آن است که به صورت دقیق نمی‌توان او را در یکی از دو دسته عقل‌گرا یا تجربه‌گرا دسته‌بندی کرد؛ چراکه گاهی او از استدلال‌های عقلی محض بهره می‌برد و گاهی نیز به روش تجربی مدعی خود را اثبات می‌کند.^{۳۵} با این وجود باید گفت، هرچند روسو از مثال‌های عینی برای اثبات مدعی خود بهره برده است،^{۳۶} اما می‌توان ادعا کرد وی از روش عقلی و انتزاعی برای اثبات مبنای برابری انسان‌ها استفاده می‌کند و تلاش می‌کند با کنار گذاشتن تمام پیش‌فرض‌ها مخصوصاً پیش‌فرض‌های الهیاتی، نظریه‌ای جهان‌شمول ارائه دهد که چرا انسان‌ها باید برابر باشند و با رویکردی تاریخی توضیح دهد که چه شد نابرابری‌ها به وجود آمدند.^{۳۷}

روسو دو گونه نابرابری را از هم تمیز می‌دهد. دسته اول را نابرابری‌های طبیعی یا جسمانی می‌داند که به‌طور طبیعی ایجاد می‌شوند مانند، سن، قد، قدرت و... این نابرابری‌های طبیعی بسیار ناچیز هستند به نحوی که کسی تنها به وسیله آنها نمی‌تواند بر دیگران مسلط شود و بدین وسیله بر آنها تفوق یابد و امتیازات انحصاری برای خود تصاحب کند.^{۳۸} دسته دوم از نابرابری‌ها را نابرابری‌های سیاسی و اخلاقی می‌داند. این دسته از نابرابری‌ها نه بر اساس حکم طبیعت، بلکه به وسیله ساختارهای اجتماعی و در اثر توافق میان آدمیان به وجود می‌آیند؛ این قسم از نابرابری‌ها کاملاً مصنوعی و ساخته‌شده توسط مناسبت‌های اجتماعی هستند.^{۳۹}

از نظر روسو انسان‌ها چهار ویژگی مهم دارند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. حب‌النفس یا منفعت‌طلبی؛ ۲. احساس ترحم؛ ۳. آزادی؛ ۴. کمال‌پذیری. این ویژگی‌ها در زندگی انسان را راهنمایی می‌کنند و تصمیم‌های آدمیان در پرتو وجود این ویژگی‌ها گرفته می‌شود،^{۴۰} از این

۳۵. مجتبی جاویدی، «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو»، فصلنامه اندیشه دینی ۱۹، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۸): ۳۹-۶۴.

۳۶. ژان ژاک روسو، گفتاری درباره نابرابری، ترجمه احسان انصاری، چاپ اول (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۴۰۰)، ۳۹-۴۸.

۳۷. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۳۳.

۳۸. جیمز دلینی، روسو، ترجمه مسعود آذرفام، چاپ اول (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۹)، ۷۳.

۳۹. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۳۱-۳۲.

۴۰. دلینی، روسو، ۷۲.

چهار ویژگی، دو ویژگی اول میان انسان‌ها با دیگر جانوران مشترک است؛^{۴۱} اما آزادی و کمال‌پذیری، انسان‌ها را با دیگر جانداران تمیز داده و آدمی را در جایگاهی متفاوت از دیگر موجودات قرار می‌دهد.^{۴۲}

دیدگاه روسو در خصوص آزادی با خوانشی که کانت از خودآیینی (Autonomy) دارد شباهت‌های زیادی دارد.^{۴۳} از نظر روسو هرچند که انسان نیز مانند دیگر موجودات در معرض امیال غریزی خود قرار دارد، انسان‌ها این قدرت را دارند که خود را بالاتر از طبیعت قرار داده و بر اساس عقل خود تصمیم‌گیری کنند. در حقیقت عقلانیت انسان به او این اجازه را می‌دهد که در پاسخ به ندای طبیعت انتخاب کند می‌خواهد به آن تن دهد یا ندهد. به بیان دیگر انسان از آن آزادی برخوردار است که میان چند گزینه و چند میل دست به انتخاب‌گری زند.^{۴۴} در خصوص کمال‌پذیری نیز روسو معتقد است، دیگر موجودات اندکی پس از تولد خود، به وضعیتی می‌رسند که کمابیش تا انتهای زندگی به همان شکل می‌مانند. در نقطه مقابل، انسان‌ها قابلیت کمال یافتن دارند و بدین وسیله می‌توانند در طول زندگی خود از نیازهایی که با آنها مواجه هستند، مسیری برای پیشرفت سازند و اوضاعشان در هر دوره زندگی با دوره دیگر متفاوت باشد به نحوی که با گذشت چند سال، چهره یک نسل با نسل دیگر کاملاً متفاوت باشد.^{۴۵}

این دو ویژگی انحصاری در خصوص انسان‌ها جنبه هویتی دارد. به این معنا که تمام انسان‌ها از آن برخوردار هستند و غیر انسان‌ها از آن بی‌بهره. بنابراین، هویت انسانی ما در گروی این دو ویژگی است و فرض انسان بدون این دو ویژگی ممکن نیست، چراکه این دو با حیثیت انسانی گره خورده است و نمی‌توان انسانیت را از این ویژگی‌ها جدا کرد. به بیان روسو آزادی انسان‌ها چنان جایگاهی دارد که هیچ کس ولو با اراده و توافق نمی‌تواند آن را از خود سلب کند.^{۴۶} این مسئله چنان برای روسو حائز اهمیت است که در نظریه قرارداد اجتماعی، تمام تلاش خویش را به کار می‌برد تا بتواند به طریقی از آزادی انسان‌ها حتی پس از تشکیل دولت و انعقاد قرارداد اجتماعی هم صیانت کند و تنها چنین قرارداد اجتماعی را قرارداد

۴۱. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۴۴.

۴۲. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۴۵.

۴۳. زهرا خزاعی و طیبه حیدری موصول، «خودآیینی کانت و نسبت آن با خود آیینی شخصی اخلاقی سیاسی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی ۱۹، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۶): ۵۱-۷۵.

۴۴. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۴۵.

۴۵. روسو، گفتاری درباره نابرابری، ۴۶-۴۷.

۴۶. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه سعید حبیبی، چاپ چهارم (تهران: ابر سفید، ۱۴۰۲)، ۳۰.

مشروع می‌داند.^{۴۷} بنابراین، انسان‌ها از حیث دارا بودن این ویژگی‌ها که ریشه در ذات و حیثیت انسانی آنها دارد با یکدیگر برابر هستند. وجود این شکل از آزادی در ذات انسان‌ها منجر به آن می‌شود که انسان‌های برابر هیچ کدام بر دیگری حق حاکم کردن اراده خود را نداشته باشد؛ چراکه این کار به معنای سلب آزادی او و لطمه بر حیثیت انسانی او می‌باشد. بنابراین، هیچ انسانی نباید خود را در جایگاهی برتر از دیگران فرض کند و همه انسان‌ها باید به‌مثابه موجوداتی برابر فرض شوند. از این‌رو، نه تنها هیچ کس نباید از امتیازی نظیر حق حاکمیت نسبت به دیگران برخوردار باشد، بلکه همه حقوق باید به‌طور مساوی میان افراد یک جامعه تقسیم شود به نحوی که اراده خصوصی هیچ کس بر دیگران تحمیل نشود.^{۴۸} از نظر روسو منشأ نابرابری‌های اخلاقی و سیاسی همانطور که گفته شد مناسبت‌های اجتماعی است و ایراد کار متفکرانی مانند ارسطو که تفکر خود را بر نابرابری ذاتی انسان‌ها بنا می‌نهند، آن است که جای علت و معلول را اشتباه فرض می‌کنند و دلیل اینکه بر اساس مشاهدات ما ممکن است گروهی از آمادگی بیشتری برای حکمرانی نسبت به دیگران برخوردار باشند، آن است که این گروه به واسطه جایگاه خود، برای حکمرانی تربیت شده‌اند و امکانات تبعیض‌آمیز به نفع خود داشته‌اند نه آنکه از ویژگی خاصی برخوردار باشند که آنها را مساعد حکمرانی کرده باشد و دیگران مجبور به فرمانبرداری از آنان باشند.^{۴۹}

۴. مبنای نظری برابری در اندیشه علمای مشروطه‌خواه

شکست در نبرد با روسیه مانند شیپوری بود که ایرانیان را از خواب غفلت بیدار کرد و آنها را نسبت به ضعف خود آگاه نمود. در چنین وضعی عقلا و بزرگان کشور ضرورت تغییر رویه را احساس کردند و به دنبال راه‌های علاجی برای درد مملکت گشتند. جنبش مشروطه را می‌توان تلاشی در همین راستا دانست. آخوند خراسانی در مقام یکی از رهبران مشروطه‌خواه و از فقهای بزرگ آن عصر در این خصوص می‌گوید: «امروز عقلای عالم متفق‌اند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است... و بقای بر مسلک قدیمی، جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داشت»؛^{۵۰} اما چه تغییراتی لازم بود تا به وسیله آن بتوان شکوه سابق ایرانی را بازیابی کرد؟ و دنیای جدید چه اقتضائاتی با خود به همراه داشت؟ فروغی اقتضای

۴۷. دلینی، روسو، ۱۵۳-۱۵۴.

۴۸. روسو، قرارداد اجتماعی، ۲۸.

۴۹. روسو، قرارداد اجتماعی، ۲۵.

۵۰. محمدکاظم خراسانی، سیاست‌نامه خراسانی، به کوشش: محسن کدیور، چاپ اول (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴)، ۱۹۷.

عصر جدید را به رسمیت شناختن آزادی و مساوات می‌دانست.^{۵۱} دیگرانی چون مستشارالدوله نیز، نجات ایران را جز به وسیله قانون مساوات نمی‌دیدند.^{۵۲} حتی در نظر برخی مشروطه‌خواهان برابری آنچنان مهم و گره خورده با مشروطه است که گفته‌اند: «اگر این (برابری) باشد و همه مواد تغییر بدهند دول خارجه ما را به مشروطه می‌شناسند و اگر این ماده نباشد، اما تمام مواد باقیه باشد ما را به مشروطگی نخواهند شناخت»؛^{۵۳} پس می‌توان گفت مفهوم برابری از مفاهیم پررنگ و مهم در زمان انقلاب مشروطه بود که اتفاقاً نظرات موافق و مخالف زیادی را برانگیخت و محل بحث‌های بسیاری گشت و گروه‌های مختلفی بر له و علیه آن سخن گفتند؛ اما در این بین دیدگاه علمای مشروطه‌خواه از اهمیت دو چندانی برخوردار است، چراکه آنان را می‌توان به مثابه رهبران جنبش مشروطه در نظر گرفت. جنبشی که در دل یک جامعه دینی که همچنان دل‌باخته سنت است، رشد و نمو پیدا کرد. از این رو، تئوری‌های علمای مشروطه‌خواه با اقتناع متشرعان از بیشترین پتانسیل برای هموار نمودن گذار به مدرنیته و تثبیت مفهوم برابری، در جامعه ایران برخوردار بود.

شاید بتوان ادعا کرد، با مراجعه به کتاب دکتر رجبی دوانی و دکتر زرگری نژاد که رسائل علمای آن عصر را برای ما گردآوری کرده‌اند، می‌بینیم کمتر رساله‌ای در دفاع از مشروطه را می‌توان پیدا کرد که در آن مؤلف به توضیح و دفاع از برابری نپرداخته باشد. بنابراین، با حجم وسیعی از مکتوبات در خصوص مساوات و برابری مواجه هستیم. از این رو، استدلال‌های متعدد در این خصوص مطرح شده است که پرداختن به همه آنها در این مقال نمی‌گنجند. بنابراین، تلاش کرده‌ایم با مطالعه منابع متعددی از جمله نامه‌ها و مکتوبات علمای ثلاث، *اللئالی* و تکمله آن از مرحوم محلاتی، *تنبیه الائمة* از مرحوم نائینی و برخی دیگر از رسائل آن عصر به رؤس ادله اقامه‌شده توسط علمای مشروطه‌خواه از مقوله برابری پردازیم.

درک علمای مشروطه‌خواه از مفهوم برابری در وهله اول درکی الهیاتی بود. آنها انسان‌ها را برابر می‌دانستند، چراکه همه آدمیان آفریده خداوند هستند و خداوند تمام ابنای بشر را به شکلی مساوی با طبیعت و فطرت یکسان آفریده است و چه شما سلطان باشید، چه رعیت در هر حال

۵۱. محمدعلی فروغی، *حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول*، به کوشش: علی اصغر حقدار، ویرایش دوم (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۸)، ۱۱۹ و ۱۳۵.

۵۲. صادق مستشارالدوله، *یادداشت‌های تاریخی خاطرات و اسناد مستشارالدوله*، به کوشش: ایرج افشار، چاپ اول (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱)، ۲۶۸.

۵۳. محمدحسین رجبی دوانی، *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*، چاپ اول، جلد ۵ (تهران: نشر نی، ۱۳۹۶)، ۳۲-۳۳.

به یک اندازه مخلوق خدا هستید و از این نظر برتری‌ای نسبت به دیگران ندارید. اگر هم نابرابری‌ای در جهان می‌بینیم نه ناشی از طبیعت و خلقت انسان‌ها که ناشی از مناسبت‌های اجتماعی و اعتباراتی است که آدمیان در میان خود قرار داده‌اند و هیچ کدام از این نابرابری‌ها، مستند به خواست و اراده خالق یکتا نیست. پس اگر کسی رعیت شده و دیگری سلطان به دلیل خلقت متفاوت آنها نبوده، بلکه ناشی از مصنوعات اجتماعی و رخدادها تاریخی است.^{۵۴} البته مستبدین برای برخورد تبعیض‌آمیز خود تلاش کرده‌اند که برتری خود را ناشی از طبیعت و ذات برترشان جلوه دهند و عادت کردن مردم به و سال‌ها تبعیض باعث شده که مردم نیز آرام‌آرام به این باور برسند که ادعای مستبدین صحیح است و آنها واقعاً چیزی در سرشتشان دارند که ایشان را در جایگاه برتر قرار می‌دهد؛ از همین رو علمای مشروطه‌خواه بر خود لازم می‌دیدند که این ادعای سلاطین را مردود دانسته و با آن مقابله کنند.^{۵۵}

همانطور که گفته شد بنا نهادن برابری بر مبنای پیش‌فرض‌های الهیاتی با این مشکل مواجه است که مخالفین برابری می‌توانند به استناد اراده خداوند بر اصل برابری استناد آورند و ادعا کنند همان خدایی که برابری را قرار داده می‌تواند بنا به مصالحی کس یا کسانی را بر دیگران برتری دهد. همین استدلال نیز در مشروطه توسط شیخ فضل‌الله نوری مطرح می‌شود و او می‌گوید: «ای بی‌شرف و ای بی‌غیرت! ببین صاحب شرع برای اینکه تو منتحل به اسلامی، برای تو شرف مقرر فرموده و امتیاز داده تو را و تو خودت از خودت سلب امتیاز می‌کنی و می‌گویی: من باید با مجوس و ارمنی و یهودی برادر و برابر باشم»؛^{۵۶} از این رو می‌بینیم شیخ فضل‌الله نوری ادعا می‌کند که خداوند مسلمان‌بودن را عامل برتری قرار داده است، پس زمانی که خالق، نابرابری‌ای را فرض کرده است نمی‌توان به خلقت برابر انسان‌ها استناد کرد و آن را مبنای برابری دانست. نکته جالب آن است که علمای مشروطه‌خواه نیز در مثال‌هایی که ضمن توضیح مساوات طبیعی انسان‌ها بر اساس خلقت برابر دارند هیچ‌گاه از برابری کافر و مسلمان در تمام امور صحبت نمی‌کنند و مثال‌ها صرفاً حول محور برابری سلطان و رعیت یا برابری فقیر و غنی و مثال‌هایی از این دست، می‌چرخد. از این رو، می‌توان گفت نه تنها چنین استدلال‌هایی توانایی اثبات برابری ذاتی و طبیعی تمام انسان‌ها را ندارد، بلکه علمای مشروطه‌خواه نیز در صدد اثبات چنین برابری‌ای نبوده‌اند و مفهوم برابری را صرفاً در چهارچوب شرعی فهم می‌کردند.

۵۴. رجبی دوانی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ۳: ۹۸-۹۹.

۵۵. رجبی دوانی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ۳: ۳۳۰-۳۳۱.

۵۶. رجبی دوانی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ۵: ۳۵.

مرحوم نائینی در تلاش برای کشف مبنایی برای برابری آدمیان دو دسته امور را از یکدیگر تفکیک می‌کند، برخی امور مربوط و مرتبط به همه اهالی مملکت است این دسته را نائینی «عناوین اولیه مشترکه» می‌داند و همه مردم را چه در قانون و چه در مقابل قانون برابر فرض می‌کند، اما در دیگر امور که مربوط «به جهات شخصیه و اضافات خاصه» است، نائینی معتقد است تنها می‌شود از برابری در مقابل قانون صحبت کرد و صرفاً باید با افرادی که ویژگی مشترک دارند به شکل برابر برخورد کرد.^{۵۷}

نائینی مسائلی چون امنیت را مصداقی برای «عناوین اولیه مشترکه بین عموم اهالی» می‌داند. علت این امر، آن است که مسائلی چون امنیت در سرنوشت همه افراد مملکت تأثیرگذار است و از آنجایی که تمام ایرانیان در این امور با یکدیگر هم سرنوشت هستند پس باید تمام افراد در جایگاهی برابر حق دخالت در این امور را داشته باشند؛^{۵۸} پس اگر بخواهیم مبنایی برای برابری در این امور از نظر نائینی ارائه دهیم باید هم سرنوشتی اهالی مملکت را مطلق میان تمام ایرانیان در نظر می‌گیریم و مضیق و محدود است، می‌توانست شروعی برای مسیر شناسایی برابری مطلق میان همه انسان‌ها باشد. البته ذکر این نکته واجب است که این مبنا برای برابری همچنان از کاستی‌های فراوانی برخوردار است، چراکه اولاً همانطور که گفته شد این برابری حوزه بسیار محدودی را در بر می‌گیرد و ثانیاً با برابری انسان‌ها از حیث انسان بودنشان طرف نیستیم و هم سرنوشتی حداکثر می‌تواند برابری ایرانیان را با یکدیگر اثبات کند، نه برابری تمام انسان‌ها که لازمه برخورد حقوق بشری است.

یکی از ادله‌ای که مخالفین مشروطه برای دفاع از نابرابری طرح می‌کردند استناد به جهل مردم ایران بود. آنها می‌گفتند اگر در ممالک فرنگی مردم برابر فرض می‌شوند، به دلیل آن است که همگی در اثر آموزش عالم شده‌اند و برابر فرض کردن آنها خسارتی به مملکت به بار نمی‌آورد؛ اما در ایران که مردم جاهل هستند اگر یک فرد عادی با سلطان و وزیر و بزرگان برابر فرض شود و در امور مملکت مشارکت کند نتیجه‌ای جز نابود ملک به همراه نخواهد داشت، اما در مقابل علمای مشروطه‌خواه از این موضوع استفاده کرده‌اند و جهل مردم را به منزله مبنایی برای برابری مردم قرار داده‌اند. به باور آنها اگر ایرانیان در قیاس با غربی‌ها درگیر جهل

۵۷. محمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌الامه*، تصحیح: سید جواد ورعی، چاپ سوم (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳)، ۶۹-۷۱.

۵۸. رجعی دوانی، *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*، ۶: ۳۲۸.

هستند، تمام ایرانیان چنین وضعی دارند و فرقی میان وزیر و سلطان و عوام از این حیث وجود ندارد، علمای ثلاث در یکی از نامه‌های خود با اشاره به خرابی‌ها و عقب‌ماندگی‌های کشور می‌گویند آنهایی که مردم را به جاهل بودن متهم می‌کنند خودشان وضع بهتری ندارند، از این رو استناد به جهل نمی‌تواند عامل امتیاز برای کس یا کسانی شود، بلکه این جهل «ما به الاشتراک» میان تمام مردم ایران است.^{۵۹}

استناد به جهل به منزله مبنای برابری را می‌توان به دو شکل تحلیل کرد: ۱. جهل تاریخی در اثر نبود آموزش و حکومت لایق؛ ۲. جهل ذاتی انسان‌ها برای شناخت آنچه به صلاحشان است. اگر منظور از جهل، مورد اول باشد این جهل ریشه در ذات انسان ندارد و اگر به فرض کسانی این جهل را مرتفع کردند، می‌توانند خود را صاحب امتیاز قلمداد کنند و مبنای برابری ما بسیار شکننده خواهد بود؛ اما اگر مورد دوم را در نظر بگیریم، می‌توانیم به نوعی برابری ذاتی دست پیدا کنیم که نوع انسان را همواره جاهل فرض می‌کند و هیچ انسانی نمی‌تواند خود را در جایگاه برتر ببیند و بر دیگران سلطه پیدا کند. از این رو، در وضعی که همگان جاهل هستند در اداره امور کشور رجوع به عقول ناقصه نسبت به رجوع به یک عقل ناقص دارای رجحان است. البته با توجه به پیش فرضی که خداوند را عالم و آگاه به همه چیز در نظر می‌گیرد و احکام شریعت نیز صادر شده از عالم کل هستند طبعاً از احکام عقول ناقصه نیز بهتر می‌باشند؛ پس باز هم این مبنا توان رویارویی با نابرابری‌های درون شریعت را ندارد وجود اصل طراز در قانون اساسی مشروطه که مورد تأکید علمای مشروطه‌خواه نیز بوده را می‌شود در همین چهارچوب فهمید. پس با این مبنا صرفاً می‌توان به برابری در امر سیاسی رسید که هر چند گام مهمی در آن عصر می‌باشد، ولی همچنان با برابری ذاتی مدنظر ما متفاوت است.^{۶۰}

به طور کلی می‌توان گفت علمای عصر مشروطه چه آنهایی که طرفدار مشروطه بودند و چه آنهایی که مخالف مشروطه بودند هیچ‌کدام دغدغه جدی برای اثبات برابری ذاتی انسان‌ها نداشته‌اند. از این رو، می‌بینم مشروطه‌خواهان برابری را به کلی رد می‌کنند و مشروطه‌خواهان نیز تنها به دنبال برابری در مقابل قانون هستند و به جز استثنائاتی محدود قصد اثبات مساوات در قانون و برابری ذاتی را ندارند.^{۶۱} در مواردی هم که به دنبال برابری در قانون هستند، این برابری در محدوده خاصی از امور عمومی که با شریعت به تعارض نمی‌خورد فهم

۵۹. رجبی دوانی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ۵: ۴۰۸-۴۰۹.

۶۰. رجبی دوانی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ۷: ۱۰۲.

۶۱. مهدی شمسایی لشکریانی، حسین رحمت الهی، و مهناز بیات کمیتکی، «مفهوم برابری در اندیشه فقهای مشروطه‌خواه»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۵۳، شماره ۱ (بهار ۱۴۰۲): ۱۸۳-۲۰۳.

می‌کنند.^{۶۲}

همچنین باید یادآور شد، توجه صرف به برابری در مقابل قانون و غافل‌شدن از برابری در قانون، همواره این خطر را به همراه دارد که ما به جای رفع تبعیض با تبعیض‌های قانونی مواجه شویم و به تئوریزه کردن تبعیض مشغول شویم، مثل آنکه با قانونی ورود یک نژاد خاص را به پارک‌ها ممنوع کنیم!^{۶۳} مقابله با چنین تبعیضی که ردای قانون بر تن کرده بسیار دشوارتر از دیگر تبعیض‌ها خواهد بود. در نتیجه باید بیش از هر چیزی نسبت به شکل‌گیری چنین تبعیض‌هایی حساسیت نشان داد.

۵. نتیجه‌گیری

حکایت نابرابری در ایران بسیار دور و دراز است. بسیاری از نابرابری‌ها چنان در تاریخ ما استمرار داشته است که به مرور در اذهان مشروعیت یافته‌اند و دیگر تبعیض قلمداد نمی‌شوند. از این رو، ارائه مفهوم برابری در چنین وضعیتی نیازمند دیدگاهی همه‌جانبه، دقیق همراه با مبانی نظری مستحکم است. به رغم تلاش‌هایی که در عصر مشروطه برای دفاع از مفهوم برابری انجام گرفت، اما با مقایسه با سیر تکامل مبانی نظری مفهوم برابری در سنت غربی، می‌توان گفت نطفه این مفهوم از همان ابتدا در بستر نگاهی ناکامل شکل گرفت؛ پس ادله‌ای که در دفاع از برابری توسط علمای مشروطه خواه اقامه می‌شود، بیشتر جنبه الهیاتی دارد و می‌خواهند با حفظ خوانش سنتی خود از فقه، برابری را صرفاً در چهارچوب شریعت اثبات کنند. از همین رو در رسائل و مکتوبات نوشته‌شده در آن عصر کمتر مشاهده می‌کنیم که خواستار حقوق برابر برای مسلم و غیر مسلم، مؤمن و غیر مؤمن، زن و مرد و دیگر نابرابری‌هایی که در فقه وجود دارد، باشند.

در طرف مقابل، اما مفهوم برابری در غرب سیر تکاملی متفاوتی را پیموده است. هابز با ارائه مبانی تجربه‌گرایانی با لسانی که برای مخاطب خود اقتناع ایجاد می‌کند بدون آنکه از پیش فرض‌های دینی بهره گیرد، توانست آغازکننده راهی باشد که پس از او اندیشمندان دیگر بتوانند پروژه او را تکمیل کرده و مبنای بهتر و جامع‌تری از برابری ارائه کنند. ایرادهای اصلی مبنای هابزی دو چیز بود، اول آنکه هرچند تئوری هابز در سطح توصیف جهان‌شمول بود و از

۶۲. غلام‌حسین زرگری نژاد، *رسائل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان*، چاپ اول، جلد ۲ (تهران:

مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷)، ۲۷۲.

۶۳. هارت، *مفهوم قانون*، ۲۵۲-۲۵۳.

نظر قدرت آسیب رساندن فرقی میان یک اروپایی با آفریقایی‌ها و آسیایی‌ها ... وجود ندارد، اما در سطح هنجاری، لزوم برابر فرض کردن انسان‌ها در نظر هابز گره خورده به میل انسان‌ها به صلح بود و از آنجایی که برتری جویی، خطری جدی برای صلح است، هابز آن را ناروا می‌دانست؛ اما وقتی نابرابر فرض کردن انسان‌ها خطری برای صلح ایجاد نکند و اتفاقاً باعث کسب منفعت بیشتر شود، احتمالاً از نظر هابز چنین نابرابری‌ای ناروا نیست. از این رو، می‌شود با این مبنا میل به استعمارگری و سلطه‌جویی اروپاییان را در قرون گذشته را توضیح داد و نگاه هابز به برابری را در خدمت آن دید. حال آنکه بسیاری از اعمال اروپاییان در آن دوران مخالف درک امروزی ما از حقوق بشر و نافی اصل برابری است. ایراد دوم تئوری هابز قراردادان حاکمان در جایگاه نابرابر با اتباع است که زمینه شکل‌گیری حکومت‌های مطلقه را فراهم می‌آورد. این ایراد در تئوری لاک از برابری تصحیح شد و لاک توانست با اصلاح نظر هابز، راه را برای شکل‌گیری دولت‌های دموکراتیک بگشاید. هرچند شارحان لاک کوشیدند از نظرات لاک مبنایی برای برابری همه انسان‌ها از حیث انسان بودنشان ارائه کنند، اما نمی‌توان به وضوح در نوشته‌های خود لاک چنین مبنایی را استنباط کرد. در نهایت روسو ایراد جهان‌شمولی را نیز توانست حل کند. از این رو، می‌توان ادعا کرد بهترین مبنا برای برابری انسان‌ها را روسو ارائه داد که تأثیر آن را می‌توان بر اندیشمندان بعدی چون کانت دید.

در پایان باید گفت، تلاش برای ارائه مبنایی مناسب برای برابری که هم قابلیت اقناع اجتماعی داشته باشد هم از دقت علمی برخوردار باشد از ضرورت‌های فعلی جامعه ما است و این مهم، ممکن نیست مگر با بازخوانی تلاش‌های گذشته در ایران و غرب و شناخت نقاط قوت و ضعف هر کدام از آنها. تلاش ما در این مقاله این بود که گامی در جهت پیشبرد این هدف برداریم.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- بشیریه، حسین. *عقل در سیاست*. چاپ اول. تهران: انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۳.
- خراسانی، محمدکاظم. *سیاست‌نامه خراسانی*. به کوشش: محسن کدیور. چاپ اول. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴.
- دلبینی، جیمز. روسو. ترجمه مسعود آذرفام. چاپ اول. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۹.
- رحمت‌اللهی، حسین، و احسان آقامحمد آقایی. *نگاهی نو به مبانی حقوق عمومی*. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۴۰۰.
- رجبی دوانی، محمدحسن. *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*. چاپ اول. جلد ۳. تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
- رجبی دوانی، محمدحسن. *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*. چاپ اول. جلد ۵. تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
- رجبی دوانی، محمدحسن. *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*. چاپ اول. جلد ۶. تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
- رجبی دوانی، محمدحسن. *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه*. چاپ اول. جلد ۷. تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
- روسو، ژان ژاک. *گفتاری درباره نابرابری*. ترجمه احسان انصاری. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۴۰۰.
- روسو، ژان ژاک. *قرارداد اجتماعی*. ترجمه سعید حبیبی. چاپ چهارم. تهران: ابر سفید، ۱۴۰۲.
- زرگری نژاد، غلامحسین. *رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷.
- عباسی لاهیجی، بیژن. *مبانی حقوق اساسی*. چاپ نهم. تهران: انتشارات جنگل، ۱۴۰۱.
- فروغی، محمدعلی. *حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول*. به کوشش: علی اصغر حقدار. ویرایش دوم. تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۸.
- فناپی، ابوالقاسم. *اخلاق دین‌شناسی، پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*. چاپ چهارم. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۹.
- فیرحی، داود. *مفهوم قانون در ایران معاصر (تحولات پیش از مشروطه)*. چاپ سوم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۰.
- قاری سید فاطمی، سید محمد. *حقوق بشر معاصر، دفتر اول، درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع*. چاپ چهارم. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۸.

- قاضی شریعت‌پناهی، سید ابوالفضل. *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. چاپ شانزدهم. تهران: نشر میزان، ۱۴۰۰.
- کانت، امانوئل. *بنیانگذاری برای ما بعدالطبیعه اخلاق*. ترجمه سید مسعود حسینی. چاپ دوم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۲.
- لاک، جان. *رساله‌ای درباره حکومت با مقدمه‌هایی از کارینتر و مکفرسون*. ترجمه حمید عضدانلو. چاپ سیزدهم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۲.
- لاکلین، مارتین. *مبانی حقوق عمومی*. ترجمه محمد راسخ. چاپ هشتم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۰.
- مستشارالدوله، صادق. *یادداشت‌های تاریخی خاطرات و اسناد مستشارالدوله*. به کوشش: ایرج افشار. چاپ اول. تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱.
- موحد، محمدعلی. *در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*. چاپ ششم. تهران: نشر کارنامه، ۱۴۰۰.
- نائینی، محمدحسین. *تنبیه الامه و تنزیه الممه*. تصحیح: سید جواد ورعی. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
- هابز، توماس. *لویاتان*. ویرایش و مقدمه از مکفرسون. ترجمه حسین بشیریه. چاپ هفدهم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۱.
- هارت، هربرت. *مفهوم قانون*. ترجمه محمد راسخ. چاپ نهم. تهران: نشر نی، ۱۴۰۰.
- هیوم، دیوید. *جستاری در باب اصول اخلاق*. ترجمه مجید داودی. چاپ پنجم. تهران: نشر مرکز، ۱۴۰۲.
- جاویدی، مجتبی. «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو»، *فصلنامه اندیشه دینی* ۱۹، شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۸): ۳۹-۶۴.
- جاویدی، مجتبی. «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی توماس هابز»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی* ۵۰، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۹): ۶۸۵-۷۰۹.
- جاویدی، مجتبی. «نگاهی روش‌شناسانه به نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک». *فصلنامه اندیشه دینی* ۲۰، شماره ۷۵ (تابستان ۱۳۹۹): ۲۱-۴۴.
- خزاعی، زهرا، و طیبه حیدری موصولو. «خود آیینی کانت و نسبت آن با خود آیینی شخصی اخلاقی سیاسی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی* ۱۹، شماره ۲ (تابستان ۱۳۹۶): ۵۱-۷۵.
- شمسایی لشکریانی، مهدی، حسین رحمت الهی، و مهناز بیات کیمتکی. «مفهوم برابری در اندیشه فقهای مشروطه‌خواه». *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی* ۵۳، شماره ۱ (بهار ۱۴۰۲): ۱۸۳-۲۰۳.

ب- منابع لاتین:

Hunter Jr, Bruce. "Locke on Equality." *Political Research Quarterly* 69, no. 3 (2016): 546-556.

Mitchell, Joshua. "Hobbes and the Equality of All under the One." *Political Theory* 21, no. 1 (1993): 78-100.

Waldron, Jeremy. "Rights." In *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Edited by Goodin, R. Pettit, PH. & Pogge, T, 745-754. Malden, Blackwell Publishing, 2007.

Zuckert, Michael. "Locke - Religion - Equality." *The Review of Politics* 67, no. 3 (2005): 419-431.

Zuckert, Michael. "Perhaps He Was." *The Review of Politics* 66, no. 4 (2004): 565-569.