



سیر تاریخی ابداع حقوق بشر

لین هانت

مترجم داریوش محمدپور



سیرتاریخی ابداع حقوق بشر

لین هانت

مترجم داریوش محمدپور



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران
توانا
TAVANA
e-collaborative
for civic education



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

سیر تاریخی ابداع حقوق بشر
(Inventing Human Rights: A History)

نویسنده: لین هانت (Lynn Hunt)

مترجم: داریوش محمدپور

نقاشی روی جلد: Liberty Leading the People اثر اوژن دولاکروا

© E-Collaborative for Civic Education 2016

e-collaborative for civic education

E-Collaborative for Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند. ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان، اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از یک جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آنها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که میسر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکرگرای و جوامعی شایسته سالار که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می گذارند، است. ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وبلاگ نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموزی، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است. تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای محذوف است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان توسط جمهوری اسلامی ممنوع شده است. یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کشمگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و پراساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد. سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمارصادقی

اکبر عطری

M. Mamasadeghi

Akbar Attari

ستایش‌های دیگر برای سیر تاریخی ابداع حقوق بشر

«بی‌نظیر... او در این صفحات کم‌شمار زمینه‌هایی چنان فراوان را با چنان وضوحی پوشش می‌دهد که خواندن کتاب ابداع حقوق بشر را کاری واجب می‌کند»

– گوردون س. وود، نقد کتاب نیویورک تایمز

«مرتبط ساختن حقوق بشر به تاریخ اجتماعی به این شیوه، رهیافتی اصیل و جالب به این موضوع است... [هانت] تاریخی جان‌دار و آگاهی‌بخش را ارائه می‌کند.»

– جاشوا موراوچیک، وال استریت جورنال

«لین هانت، در این کتاب و در طی حرفه‌اش، نشان داده است که بسا چیزها می‌توان از ارتباط برقرار کردن میان حوادث سیاسی‌ای که سیاست مدرن را شکل داده است و تحولات ادبی منجر به شکل‌گیری سنجیدگی‌های مدرن شده است آموخت.»

– نقد کتاب لندن

«کتاب فخیم ابداع حقوق بشر لین هانت پاسخ‌هایی سلیس و اصیل ارائه می‌کند... هانت با مهارت گفتمان حقوق‌اش را در متن سلسله‌ای وسیع‌تر از تغییرهای فرهنگی قرار می‌دهد که چگونگی ارتباط انسان‌های (غربی) با یکدیگر را تغییر داده است... تسلط هانت بر منظرهای اروپایی قرن هجدهم اجازه می‌دهد که تفسیر تازه مضاعفی از فرهنگ روشن‌گری باشد.»

– مایا یاسانوف، واشینگتن پست

«حال که آمریکایی‌ها آرام‌آرام رهبران‌شان را پاسخگوی اشتباهاتی می‌دانند که در جنگ علیه ترور انجام داده‌اند، این کتاب باید به مثابه راهنمایی برای اندیشیدن درباره یکی از جدی‌ترین اشتباهات باشد: باور به این که آمریکا می‌تواند در این جنگ با توسل به اعلامیه [حقوق بشری] پیروز شود که این ملت را به وجود آورده است.»

– آلن ولف، کورمونویل

برای لی و جین

خواهران، دوستان، و الهام‌دهندگان من

فهرست

۱۳	سپاس نامه
۱۵	مقدمه: «ما این حقایق را بدیهی می دانیم»
۳۱	رمان خوانی و تخیل برابری
۵۹	فصل دوم: «استخوان استخوان های شان»
۵۹	الغای شکنجه
۹۵	فصل سوم: «آنها اسوه های بزرگی را بنا نهادند»
۹۵	اعلام حقوق
۱۲۱	فصل چهارم: «این کار پایانی ندارد»
۱۲۱	عواقب اعلام
۱۴۵	فصل پنجم: «قدرت نرم بشریت»
۱۴۵	چرا حقوق بشر ناکام شد، تا عاقبت در درازمدت پیروز شود

۱۷۵	ضمیمه‌ها: سه اعلامیه: ۱۷۷۶، ۱۷۸۹، ۱۹۴۸
۱۸۹	یادداشت‌ها
۲۴۹	اجازه‌نامه‌ها
۲۵۳	فهرست اعلام

سپاس نامه

هنگام تألیف این کتاب از پیشنهاد‌های بی‌شمار دوستان، همکاران، و شرکت‌کنندگان در سمینارها و سخنرانی‌های مختلف بهره بردم. هیچ بیانی برای ابراز سپاس از سوی من نمی‌تواند اندک مایه‌ای از دینی را ادا کند که بر ذمه من است و تنها امیدوارم که بعضی سهمی را که در لا به لای بعضی بندهای کتاب یا یادداشت‌های آن است به جا بیاورند. ایراد سخنرانی‌های پتن در دانشگاه ایندیانا، سخنرانی‌های مرل کورتی در دانشگاه ویسکانسین مدیسن، و سخنرانی‌های جیمز و. ریچارد در دانشگاه ویرجینیا فرصت‌های گران‌قدری را فراهم کرد تا مفاهیم مقدماتی‌ام را به آزمون بگذارم. بصیرت‌های بی‌ظیری نیز از مخاطبان کالج کامینو؛ کالج کارلتون، مرکز^۱ مکزیکو سیتی؛ دانشگاه فورد‌هام؛ مؤسسه تحقیقات تاریخی دانشگاه لندن؛ کالج لوییس و کلارم؛ کالج پومونا؛ دانشگاه استنفورد؛ دانشگاه ای.اند.ام تگزاس؛ دانشگاه پاریس؛ دانشگاه آلستر، کولرین؛ دانشگاه واشینگتن؛ دانشگاه واشینگتن، سیاتل؛ و دانشگاه خودم، یو.سی.ال.ای به دست آوردم. بودجه بیش‌تر این تحقیق از کرسی یوجین وبر در تاریخ مدرن اروپا در یو.سی.ال.ای آمده است و این پژوهش به مدد غنای حقیقتاً استثنایی کتابخانه‌های یو.سی.ال.ای تسهیل شده است.

1. Centro de Investigación y Docencia Económicas

بیشتر مردم فکر می‌کنند که تدریس از تحقیق در فهرست اولویت‌های استادان دانشگاه عقب‌تر است، ولی فکر این کتاب ابتدا برآمده از گردآوری اسنادی بود که برای تدریس به دانشجویان لیسانس و ویرایش و ترجمه کردم: *انقلاب فرانسه و حقوق بشر: یک تاریخ مختصر مستند* (بوستون و نیویورک: انتشارات بدفورد/سنت مارتین، ۱۹۹۶) بورسیه‌ای پژوهشی از سوی بنیاد ملی علوم انسانی به من کمک کرد تا این پروژه را به اتمام برسانم. پیش از نوشتن این کتاب، سیاه‌مشقی مختصر از آن را با عنوان «خاستگاه‌های پارادوکسیکال حقوق بشر» در کتاب *حقوق بشر و انقلاب‌ها*^۱ منتشر کرده بودم. بعضی از استدلال‌های فصل دوم اولین بار به شیوه‌ای مختلف در مقاله زیر آمده است:

"Le Corps au XVIIIe siecle: les origines des droits de l'homme," *Diogene*, 203 (July-September 2003):49-67.

از فکر اولیه تا اجرای نهایی، مسیر دست‌کم در مورد کار من دراز و گاهی بسیار نفس‌گیر بوده است ولی به یاری نزدیکان و عزیزان‌ام عبور از این مسیر برای‌ام میسر شد. جویس اپل‌بی و سوزان دزان پیش‌نویس‌های اولیه سه فصل نخست مرا خواندند و پیشنهادهایی عالی برای بهبود آن دادند. ویراستار من در و. و. نورتون، ایمی چری، چنان توجه دقیقی به نوشتن و استدلال کرد که بیش‌تر نویسندگان فقط می‌توانند خواب‌اش را ببینند. بدون کمک مارگارت جیکوب، این کتاب را هرگز نمی‌نوشتیم. او با هیجان خودش درباره تحقیق و نوشتن، شجاعت‌اش برای وارد شدن به حوزه‌های جنجالی و از طرف دیگر توانایی‌اش برای کنار گذاشتن همه چیز برای آماده کردن شامی بی‌نظیر، مرا به پیش‌راند. او خود می‌داند که چه اندازه مدیون او هستم. هنگام نوشتن این کتاب، پدرم از دنیا رفت ولی هنوز سخنان تشویق‌آمیز و حمایت او در گوش‌ام طنین‌انداز است. این کتاب را هدیه می‌کنم به خواهران‌ام لی و جین، هر اندازه که ناکافی باشد، به پاس همه سال‌هایی که در کنار هم بوده‌ایم. آن‌ها نخستین درس‌ها را درباره حقوق، حل اختلاف و عشق به من آموختند.

1. "The Paradoxical Origins of Human Rights," in Jeffrey N. Wasserstrom, Lynn Hunt, and Marilyn B. Young, eds., *Human Rights and Revolutions* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000); pp. 3-17

مقدمه

«ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم»

امور مهم گاهی حاصل بازنویسی تحت فشار و مضيقه هستند. تامس جفرسون، در نخستین پیش‌نویسی که برای اعلامیه استقلال نوشت و در نیمه ژوئن سال ۱۷۷۶ آماده شد، نوشته است: «ما این حقایق را مقدس و انکارناپذیر می‌دانیم؛ این که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و مستقل، و به اقتضای آفرینش برابر، واجد حقوقی ذاتی و جدایی‌ناپذیرند که شامل حق حفظ حیات و آزادی و به دنبال سعادت و شادمانی رفتن است.» جمله جفرسون تا حد زیادی به سبب ویرایش خود او، اندکی بعد سکنه‌هایش رفع و بیان‌اش واضح‌تر شد و لحن‌اش طنین بیش‌تری یافت: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و آفریدگار به آن‌ها حقوقی جدایی‌ناپذیر بخشیده است که از جمله آن حقوق، حق زندگی، آزادی و به دنبال شادمانی رفتن است.» با همین یک جمله، جفرسون یک سند متعارف قرن هجدهمی شکوه‌آمیز سیاسی را تبدیل به اعلامیه‌ای پایدار درباره حقوق بشر کرد.[۱]

سیزده سال بعد، جفرسون در پاریس بود و حضور او در آن‌جا مقارن بود با زمانی که فرانسوی‌ها به فکر تنظیم بیانیه‌ای برای حقوق‌شان افتاده بودند. در ژانویه سال ۱۷۸۹ –چندین ماه پیش از سقوط باستیل– مارکی دولافایت، دوست جفرسون، که از رزمندگان

جنگ استقلال آمریکا بود، پیش نویس اعلامیه فرانسه را به احتمال زیاد به یاری جفرسون تنظیم کرد. وقتی که در چهاردهم جولای، باستیل سقوط کرد و انقلاب فرانسه به جدیت آغاز شد، مطالبه اعلامیه‌ای رسمی قوت گرفت. به رغم تمام کوشش‌های لافایت، هیچ کس به اندازه‌ای که جفرسون در کنگره آمریکا برای شکل دادن به این سند نقش ایفا کرد، دستی در این کار نداشت. روز بیستم آگوست، انجمن ملی جدید بحثی را درباره مواد بیست و چهارگانه‌ای باز کرد که کمیته معظمی مرکب از چهل معاون پیش نویس آن را تهیه کرده بودند. پس از شش روز بحث و گفت‌وگوی پر فراز و نشیب و اصلاحات بی‌پایان، معاونان فرانسوی تنها هفده ماده را تصویب کرده بودند. این معاونان که از نزاع‌های مستمر خسته شده بودند و می‌خواستند به مسائل مهم‌تر دیگر بپردازند، روز هفدهم آگوست ۱۷۸۹ رأی به تعلیق بحث درباره پیش نویس دادند و موقتاً مواد تا آن زمان تصویب شده را به عنوان اعلامیه حقوق بشر و شهروند برگرفتند.

متنی چنان از سر آشفته‌گی سرهم‌بندی شده که از حیث سادگی و عمومیت‌اش حیرت‌آور بود. این سند که حتی یک‌بار از شاه، نجبا، یا کلیسا نام نبرده بود، اعلامه می‌کرد که «حقوق طبیعی، جدایی‌ناپذیر و مقدس انسان» بنیان هر نوع دولتی خواهد بود. این سند فرمان‌فرمایی و حاکمیت را به ملت می‌داد، نه به شاه، و همه را در برابر قانون مساوی اعلام می‌کرد. به این ترتیب مناصب و جایگاه‌ها را برای استعداد و لیاقت می‌گشود و تلویحاً همه امتیازهای مبتنی بر ولادت را حذف می‌کرد. اما آنچه از هر تضمین خاص دیگری حیرت‌آورتر بود، جهان‌شمولی ادعاهای طرح شده در آن بود. ارجاع‌هایی به «انسان‌ها»، «انسان»، «هر انسانی»، «همه انسان‌ها»، «همه شهروندان»، «هر شهروندی»، «جامعه» و «هر جامعه‌ای» ارجاع واحد به مردم فرانسوی را کم‌فروغ می‌کرد.

در نتیجه انتشار اعلامیه بلافاصله عقاید جهانی را درباره مسأله حقوق، هم در اردوی موافقان و هم در میان مخالفان، آب‌دیده کرد. ریچارد پرایس، دوست بنجامین فرانکلین و از منتقدان پر و پا قرص دولت انگلستان، در خطابه‌ای که در روز چهارم نوامبر ۱۷۸۹ در لندن ایراد کرد، درباره حقوق تازه انسان، سخنان شورمندانه و عاشقانه‌ای گفت: «من زنده ماندم و شاهد فهم حقوق انسان بهتر از هر زمانی بودم و ملت‌هایی را دیدم که برای آزادی لاله می‌زنند و گویا فکر آزادی را هم از کف داده‌اند.» ادموند برک، مقاله‌نویس مشهور و عضو پارلمان، که از شورمندی ساده‌لوحانه پرایس در برابر «انتزاعیات متافیزیکی» فرانسویان برآشفته شده بود، پاسخی خشمگینانه نوشت. جزوه برک با عنوان تأملاتی درباره انقلاب فرانسه (۱۷۹۰)، بلافاصله پس از انتشار به عنوان متنی پایه در محافظه‌کاری شهرت پیدا کرد. برک با لحنی توفنده گفت: «ما گروندگان روسو نیستیم. ما می‌دانیم که

هیچ کشفی در اخلاقیات نکرده‌ایم و فکر می‌کنیم کشفی هم قرار نیست رخ بدهد... ما جمع نشده‌ایم و به خط نشده‌ایم که مثل مرغ‌های انباشته در موزه‌ها با کاه و پارچه‌پاره و کاغذپاره‌هایی درباره حقوق بشر پر شویم.» پرایس و برک هر دو بر سر انقلاب آمریکا توافق داشتند؛ هر دو حامی آن بودند. ولی انقلاب فرانسه مظنه را بالا برد و خطوط نبرد به سرعت شکل گرفتند: آیا این طلعه عصر تازه‌ای از آزادی بر مبنای خرد بود یا آغاز سقوط بی‌محابا در ورطه هرج و مرج و خشونت؟ [۲]

حدود دو قرن به رغم تمام جنجال‌هایی که انقلاب فرانسه ایجاد کرد، اعلامیه حقوق بشر و شهروند تجسم وعده حقوق بشر جهان‌شمول بود. در سال ۱۹۴۸ که سازمان ملل متحد اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کرد، در ماده یک اعلامیه مقرر شد که «همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و در کرامت و حقوق برابر هستند». در سال ۱۷۸۹، ماده یک اعلامیه حقوق بشر و شهروند پیش‌تر اعلام کرده بود که: «انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و در حقوق آزاد و برابر باقی می‌مانند.» هر چند تغییرات زبانی معنادار بودند، ظنین مشابه این دو سند را نمی‌توان نادیده گرفت.

سرچشمه و خاستگاه‌های اسناد، لزوماً به ما چیز زیادی درباره عواقب و پیامدهای‌شان نمی‌گویند. آیا واقعاً مهم است که پیش‌نویس خام جفرسون ۸۶ بار توسط خود او، کمیته پنج نفره یا کنگره تغییر کرد؟ خود جفرسون و آدامز به روشنی فکر می‌کردند مهم است، چون هنوز در دهه ۱۸۲۰، در آخرین دهه زندگی دراز و پرماجرایی‌شان، بر سر این که چه کسی کدام بخش را گفته است، درگیر بودند. با تمام این اوصاف، اعلامیه استقلال هیچ جایگاهی در قانون اساسی نداشت. این بیانیه صرفاً بیانی بود از مقاصد و نیت‌ها و پانزده سال طول کشید تا دولت‌ها نهایتاً در سال ۱۷۹۱ یک لایحه حقوق بسیار متفاوت را تصویب کردند. اعلامیه فرانسوی حقوق بشر و شهروند مدعی تضمین آزادی‌های فردی بود ولی مانع از پدید آمدن دولتی فرانسوی که سرکوب‌کننده حقوق بود (و مشهور به دولت «وحشت» شد) نشد، و قانون‌های اساسی فرانسه –چندین قانون اساسی داشتیم– اعلامیه‌های مختلفی را صورت‌بندی کردند یا کلاً قید این اعلامیه را از اساس زدند.

اما ناراحت‌کننده‌تر این بود که همه آن‌ها که با اطمینان از جهان‌شمولی حقوق در اواخر قرن هجدهم حرف زده بودند، پس از مدتی معلوم شد که آن‌چه در ذهن‌شان بوده چیزی است که بسیار بسیار کم‌تر از آن‌چه گفته می‌شد شمول‌گراست. حیرت نمی‌کنیم که آن‌ها کودکان، مجانین، زندانیان یا خارجی‌ها را ناتوان از مشارکت کامل در امر سیاسی یا نالایق برای آن می‌دانستند چون ما هم همین برداشت را داریم. ولی آن‌ها افراد

فاقد اموال و مستغلات، برده‌ها، سیاهان آزادشده، در بعضی موارد اقلیت‌های دینی و همیشه و همه‌جا زنان را کنار می‌گذاشتند. در سال‌های اخیر، این محدودیت‌ها برای «همه انسان‌ها» مایه تفسیرهای فراوان شده است و بعضی از دانشوران در این که این اعلامیه‌ها از اساس هیچ معنای رهایی‌بخشی واقعی داشته‌اند تشکیک کرده‌اند. بنیان‌گذاران، چارچوب‌دهندگان و صادرکنندگان بیانیه‌ها، به خاطر این که همه انسان‌ها را واقعاً در حقوق برابر به شمار نیاورده‌اند، نخبه‌گرا، نژادپرست و ضد زن داوری شده‌اند.

ما نباید محدودیت‌هایی را که مردان قرن هجدهمی برای حقوق قائل شده‌اند از یاد ببریم ولی توقف در اینجا و تعریف کردن از خودمان به خاطر پیشرفت‌های نسبی‌مان از یاد بردن اصل ماجراست. چطور شد این مردانی که در جوامعی زندگی می‌کردند که بناشده بر بردگی، انقیاد و فرودستی ظاهراً طبیعی بودند، اصلاً به این تخیل رسیدند که انسان‌هایی که مطلقاً شبیه خودشان نبودند و در بعضی موارد حتی زن‌ها، با هم برابر هستند؟ چطور شد که برابری در حقوق در جاهایی چنین نامحتمل حقیقتی «بدیهی» تلقی شد؟ حیرت‌آور است که افرادی مثل جفرسون که خودش برده‌دار بود، و لافایت که آریستوکرات بود، این گونه درباره حقوق بدیهی و جدایی‌ناپذیر انسان‌ها حرف بزنند. اگر می‌توانستیم بفهمیم که چطور این اتفاق افتاده است، بهتر می‌فهمیدیم که امروز حقوق بشر برای ما چه معنایی دارد.

پارادوکس بدیهی بودن

دو اعلامیه قرن هجدهم به رغم تفاوت‌های زبانی‌شان، هر دو مبتنی بر ادعای بدیهی بودن هستند. جفرسون زمانی که نوشت: «ما این حقایق را بدیهی می‌انگاریم»، این را به صراحت گفت. اعلامیه فرانسه از اساس می‌گوید که: «بی‌خبری، غفلت یا نفرت از حقوق انسان تنها مسبب‌های مصائب عمومی و فساد دولتی هستند». تا سال ۱۹۴۸ در این مورد چیز زیادی عوض نشده بود. درست است، اعلامیه سازمان ملل لحنی قانونی‌تر به خود گرفت: «از آن جایی که به رسمیت شناختن کرامت ذاتی و حقوق مساوی و جدایی‌ناپذیر همه اعضای خانواده انسانی بنیان آزادی، عدالت و صلح در جهان است؛» اما همین هم مستلزم ادعای بدیهی بودن است چون تعبیر «از آن جایی که» معنای تحت‌اللفظی‌اش این است: «این واقعیتی است که»؛ به عبارت دیگر، «از آن جایی که» صرفاً راهی قانون‌مدارانه است برای ادعای امری مفروض و چیزی را بدیهی تلقی کردن.

این ادعای بدیهی بودن، که برای حقوق بشر حتی امروزه امری مهم است، راه را

برای پارادوکسی باز می‌کند: اگر برابری حقوق این اندازه بدیهی است، پس چرا اصلاً لازم بود که چنین ادعایی صورت بگیرد و چرا فقط در زمان‌ها و مکان‌های خاصی این ادعا شده بود؟ اگر حقوق بشر در سراسر جهان به رسمیت شناخته نشود، چگونه می‌توان جهان‌شمول باشد؟ آیا باید از تعبیر چارچوب‌دهندگان سال ۱۹۴۸ راضی باشیم که گفته‌اند: «ما بر سر حقوق توافق داریم به شرط این که کسی از ما نپرسد چرا؟». وقتی دانشوران بیش از دویست سال است که در حال بحث هستند که مراد و مقصود جفرسون از این عبارت چه بوده است، می‌توان آن‌ها را «بدیهی» تلقی کرد؟ این بحث همواره ادامه خواهد داشت چون جفرسون هرگز خودش لازم ندید این‌ها را توضیح بدهد. هیچ کسی از میان کمیته پنج‌نفره یا کنگره نمی‌خواست ادعای او را ویرایش کند، هر چند بخش‌های دیگری از نسخه مقدماتی او را دست‌کاری بسیار کردند. ظاهراً آن‌ها با او موافق بودند. علاوه بر این اگر جفرسون مرادش را خود توضیح داده بود، بدیهی بودن این ادعا از میان می‌رفت. ادعایی که نیازمند استدلال باشد، دیگر بدیهی نیست.

فکر می‌کنم ادعای بدیهی بودن برای تاریخ حقوق بشر بسیار مهم است و این کتاب مصروف توضیح این نکته است که چه شد این ادعا در قرن هجدهم تا این اندازه قانع‌کننده به نظر می‌رسید. خوشبختانه، این نکته محور تمرکزی است برای تاریخی که بسیار پراکنده است. حقوق بشر در دوره حاضر چنان شایع و گسترده شده است که گویا نیازمند تاریخی وسیع است. افکار یونانی درباره فرد، مفاهیم رومی قانون و حق، عقاید مسیحی درباره روح... در میان این همه، خطری که وجود دارد این است که تاریخ حقوق بشر تبدیل می‌شود به تاریخ تمدن غربی یا اکنون، گاهی، حتی تاریخ کل جهان می‌شود. آیا بابل باستان، هندویسم، بودیسم و اسلام نیز در این قصه سهمی ندارند؟ پس چگونه می‌توانیم تبلور ناگهانی ادعاهای حقوق بشر را در پایان قرن هجدهم توضیح بدهیم؟

حقوق بشر مستلزم سه ویژگی در هم تنیده است: حقوق باید طبیعی باشد (ذاتی انسان‌ها)؛ مساوی باشد (برای همه کس یکسان باشد)؛ و جهان‌شمول باشد (در هر جایی بتوان آن‌ها را جاری کرد). برای این که حقوق، حقوق بشر باشد، همه انسان‌ها در هر جایی از جهان باید به یک اندازه واجد این حقوق باشند و تنها به خاطر منزلت و جایگاه انسانی‌شان.

به نظر می‌رسد که پذیرفتن ویژگی طبیعی بودن حقوق آسان‌تر است از پذیرفتن برابری یا جهان‌شمولی‌شان. از بسیاری جهات، ما هنوز با تبعات و لوازم مطالبه برابری و جهان‌شمولی دست و پنجه نرم می‌کنیم. آدمی در چه سنی حق کامل مشارکت سیاسی را

پیدا می‌کند؟ آیا مهاجران - غیر شهروندان - در حقوق سهمی دارند و در کدام حقوق؟ با تمام این اوصاف، حتی طبیعی بودن، برابری و جهان‌شمولی نیز چندان کافی نیستند. حقوق بشر تنها وقتی معنی‌دار می‌شوند که محتوای سیاسی پیدا کنند. این‌ها در وضعیت طبیعت حقوق انسان‌ها نیستند، این‌ها در جامعه، حقوق بشر می‌شوند. این‌ها صرفاً حقوق بشر در مقابل حقوق الهی نیستند، یا حقوق بشر در قیاس با حقوق انسان‌ها نیستند، این‌ها حقوق بشر در برابر سایر انسان‌ها نیز هستند. در نتیجه این‌ها حقوقی‌اند که در جهان سیاسی سکولار تضمین شده‌اند (حتی اگر نام‌شان حقوقی «مقدس» باشد)، و این‌ها حقوقی هستند که مستلزم مشارکت فعالانه کسانی است که قائل و واجد آن‌ها هستند.

برابری، جهان‌شمولی و طبیعی بودن حقوق، نخستین‌بار در اعلامیه استقلال آمریکا در سال ۱۷۷۶ و اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه در سال ۱۷۸۹ بیان سیاسی مستقیمی پیدا کردند. هر چند لایحه حقوق انگلستان در سال ۱۶۸۹ به «حقوق و آزادی‌های کهن» اشاره می‌کرد که توسط قانون انگلستان مقرر شده و منبعث از تاریخ انگلستان بودند، این لایحه برابری، جهان‌شمولی یا طبیعی بودن حقوق را اعلام نمی‌کرد. در مقابل، اعلامیه استقلال اصرار داشت که «همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند» و همه آن‌ها واجد «حقوقی جدایی‌ناپذیر» هستند. به همین طریق، اعلامیه حقوق بشر و شهروند اعلام می‌کرد که «انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند و در حقوق آزاد و برابر هستند». این‌ها، مردم فرانسوی، مردم سفیدپوست و مردم کاتولیک نبودند بلکه تنها «انسان» بودند که آن موقع درست مانند اکنون فقط به معنای مردان نبود بلکه مرادش اشخاص بود، یعنی اعضای تبار انسانی. به عبارت دیگر، زمانی بین سال ۱۶۸۹ و ۱۷۷۶ حقوقی که پیش‌تر حقوق افراد خاص - مثلاً مردان آزاد انگلیسی - بودند، تبدیل به حقوق انسان‌ها، حقوقی جهان‌شمول و طبیعی شدند، که فرانسویان نام آن را «حقوق بشر»^۱ نهادند. [۴]

حقوق انسانی و «حقوق بشر»

سیری مختصر در تاریخ اصطلاحات کمک می‌کند که لحظه پدیدار شدن حقوق بشر را پیدا کنیم. مردم قرن هجدهم از تعبیر «حقوق بشر» استفاده چندان نمی‌کردند و زمانی هم که از آن استفاده کردند، معمولاً مرادی متفاوت از چیزی که منظور ماست داشتند. پیش از ۱۷۸۹، مثلاً جفرسون، اغلب از «حقوق طبیعی» سخن می‌گفت. او تنها پس از

سال ۱۷۸۹ اصطلاح «حقوق انسان» را به کار برد. وقتی که اصطلاح «حقوق بشر» را به کار برد، مقصودش چیزی منفعلانه بود که به نسبت حقوق طبیعی یا حقوق انسان، کم‌تر سیاسی بود. مثلاً در سال ۱۸۰۶، او این اصطلاح را برای اشاره به پلیدی‌های تجارت برده استفاده کرد: همشهریان من، به شما تبریک می‌گویم بابت فرا رسیدن دوره‌ای که در آن می‌توانید اتوریته خود را از طریق قانون اساسی اعمال کنید تا شهروندان ایالات متحده آمریکا را از مشارکت‌های بیش‌تر در نقض حقوق بشری نهی کنید که دیر زمانی است در حق ساکنان بی‌آزار آفریقا اعمال شده است که اخلاق، شهرت و بهترین منافع کشور ما همواره مشتاق نهی از این‌ها بوده است.

جفرسون با قائل شدن به این که آفریقایی‌ها از حقوق بشر برخوردارند، هیچ مضمون اقتضایی برای برده‌های آفریقایی تبار آمریکایی در کشور خودش قائل نشد. بنا به تعریف جفرسون، حقوق بشر آفریقایی‌ها - چه برسد به آفریقایی تبارهای آمریکایی - را قادر نمی‌کرد که به نیابت از سوی خودشان عمل کنند.[۵]

طی قرن هجدهم، در زبان انگلیسی و فرانسوی، «حقوق بشر»، «حقوق نوع بشر» و «حقوق بشریت» آن‌قدر کلی بودند که هیچ استفاده مستقیم سیاسی نداشتند. این تعبیر تنها به چیزی اشاره می‌کردند که از یک‌سو انسان‌ها را از الوهیت و از سوی دیگر از حیوانیت متمایز می‌کرد نه از حیث حقوق مرتبط سیاسی مثل آزادی بیان یا حق مشارکت در سیاست. به این ترتیب، در اولین استفاده‌های مستقیم (۱۷۳۴) از «حقوق بشریت» در فرانسوی، نیکولا لونژله-دوفروسنوی، که منتقد ادبی تندگو و کشیشی کاتولیک بود، به زبان طنز از «آن راهبان تقلیدناپذیری» انتقاد کرد که «در قرن ششم چنان بی‌محابا همه «حقوق بشریت» را رها کردند که مانند حیوانات می‌چریدند و سر تا برهنه به این سو و آن سو می‌دویدند.» به طریق مشابه، در سال ۱۷۵۶، ولتر طنزآنه می‌توانست ادعا کند که ایران پادشاهی‌ای است که در آن آدمی بیش از هر جایی از «حقوق بشریت» برخوردار است چون ایرانی‌ها عظیم‌ترین «منابع را برای مقابله با ملال» در اختیار دارند. اصطلاح «حقوق بشر» نخستین بار در سال ۱۷۶۳ در زبان فرانسوی ظاهر شد و می‌توانست معنایی شبیه «حقوق طبیعی» داشته باشند، ولی به رغم استفاده‌ای که ولتر در اثر تأثیرگذار «رساله درباره مدارا»ی خود کرده بود، چندان شیوع نیافت.[۶]

انگلیسی زبان‌ها همچنان تعبیر «حقوق طبیعی» یا صرفاً «حقوق» را در سراسر قرن هجدهم ترجیح می‌دادند ولی فرانسویان اصطلاح تازه‌ای را در دهه ۱۷۶۰ وضع کردند

- «حقوق بشر»^۱. «حقوق طبیعی» یا «قانون طبیعی» (قانون طبیعی^۲ در زبان فرانسوی هر دو معنا را دارد)، تاریخ و پیشینه طولانی تری داشتند که به صدها سال قبل بر می گشت ولی شاید نتیجه این شد که «حقوق طبیعی» معانی ممکن زیادی داشت. این تعبیر گاهی صرفاً معنایش این بود که چیزی در نظم سنتی معنادار باشد. به این ترتیب، مثلاً اسقف بوسوئه از سخنگویان پادشاهی مطلقه لویی چهاردهم، تنها هنگام توصیف ورود عیسی مسیح به آسمان از «حق طبیعی» استفاده می کرد («او به اقتضای حق طبیعی خود وارد آسمان شد».) [۷]

«حقوق انسان» در زبان فرانسوی پس از پدیدار شدنش در «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو در سال ۱۷۶۲ رایج شد، هر چند روسو هیچ تعریفی برای این تعبیر ارائه نکرده بود و به رغم -یا شاید به خاطر- استفاده‌ای که روسو از آن در کنار «حقوق بشریت»، «حقوق شهروند» و «حقوق حاکمیت» کرده بود، این اتفاق افتاد. دلیلش هر چه بود، تا ژوئن سال ۱۷۶۳، «حقوق انسان» به گفته شب‌نامه‌ای زیرزمینی اصطلاحی رایج شده بود:

بازیگران کمدی فرانسوی امروز برای اولین بار نمایش نامه مانکو [نمایشنامه‌ای درباره «اینکا»ها در پرو] را اجرا کردند که پیش‌تر درباره‌اش حرف زده بودیم. این یکی از تراژدی‌هایی است که بدترین ساخت را دارد.

در این نمایش‌نامه نقشی برای یک وحشی وجود دارد که می‌توانست خیلی زیبا باشد؛ او به زبانی منظوم تمام چیزهای پراکنده‌ای را که ما درباره شاهان، آزادی، حقوق انسان، در نابرابری شرایط، در امید، در قرارداد اجتماعی خوانده بودیم، قرائت می‌کند.

هر چند این نمایش‌نامه واقعاً از عین تعبیر «حقوق انسان» استفاده نمی‌کند ولی از تعبیر مرتبط یعنی «حقوق نوع ما» استفاده می‌کند، روشن است که این اصطلاح وارد استعمال روشنفکرانه شده بود و در واقع مستقیماً هم‌عنان آثار روسو تلقی می‌شد. سایر نویسندگان عصر روشنگری، مثل بارون دولباخ، رینال و مرسیه، در دهه‌های ۱۷۷۰ و ۱۷۸۰ آن را به کار بردند. [۸]

پیش از سال ۱۷۸۹، «حقوق انسان» چندان وارد زبان انگلیسی نشده بود. اما انقلاب

1. Rights of man (*droit de l'homme*)

2. *droit naturel*

آمریکا قهرمان روشن‌گری فرانسه، مارکی دو کوندورسه را بر آن داشت که نخستین قدم را در تعریف «حقوق انسان» بردارد که برای او شامل امنیت فرد، امنیت مال، عدالت بی‌طرفانه و منصفانه و حق مشارکت در صورت‌بندی قوانین می‌شد. در مقاله‌ای در سال ۱۷۸۶ با عنوان «درباره تأثیر انقلاب آمریکا بر اروپا»، کوندورسه به صراحت حقوق انسان را با انقلاب آمریکا ربط داد: «دیدن مردمی بزرگ که در میان آن‌ها حقوق انسان محترم است، برای همگان مفید است، به رغم تفاوت در اقلیم، رسوم و قوانین اساسی.» اعلامیه استقلال آمریکا، به ادعای او، چیزی بود در ردیف «تبیین ساده و متعالی این حقوقی که در عین حال بسیار مقدس هستند و همزمان این اندازه از یادها رفته‌اند.» در ژانویه سال ۱۷۸۹، امانوئل ژوزف سی‌یس از این اصطلاح در جزوه آتشی‌نی که علیه نجبا با عنوان ملک سوم چیست؟ نوشت استفاده کرد. پیش‌نویس ژانویه سال ۱۷۸۹ لافایت برای اعلامیه حقوق، اشارات صریحی به «حقوق انسان» داشت مانند پیش‌نویس خود کوندورسه در اوایل سال ۱۷۸۹. از بهار سال ۱۷۸۹ - یعنی حتی قبل از سقوط باستیل در چهاردهم جولای - سخن گفتن از نیاز برای اعلامیه «حقوق انسان» در حلقه‌های سیاسی فرانسوی بحث رایجی بود.[۹]

وقتی زبان حقوق بشر در نیمه دوم قرن هجدهم پدیدار شد، در ابتدا تعریف صریحی از این حقوق وجود نداشت. روسو هیچ توضیحی هنگام استفاده از تعبیر «حقوق انسان» ارائه نکرده بود. ویلیام بلک‌استون، قانوندان انگلیسی، این‌ها را به عنوان «آزادی طبیعی نوع بشر» تعریف کرد یعنی «حق مطلق انسان، به عنوان عاملی آزاد، که واجد قوه تشخیص خیر از شر است.» بیش‌تر کسانی که این عبارت را در دهه ۱۷۷۰ و ۱۷۸۰ در فرانسه به کار می‌بردند، مانند چهره‌های جنجالی روشن‌گری همچون دولباخ و میرابو، چنان به حقوق انسان اشاره می‌کردند که گویی این‌ها بدیهی هستند و نیازمند هیچ توجیه و تعریفی نیستند؛ به عبارت دیگر، این‌ها خود مفاهیمی بدیهی بودند. مثلاً دولباخ استدلال می‌کرد که اگر آدمیان کم‌تر از مرگ می‌هراسیدند، «بسیار وسیع‌تر می‌شد از حقوق انسان دفاع کرد.» میرابو تعقیب‌کنندگان خود را محکوم می‌کرد که کسانی هستند که «نه شخصیت دارند نه روح، چون هیچ تصویری از حقوق انسان‌ها ندارند.» هیچ‌کسی تا قبل از سال ۱۷۷۶ فهرست دقیقی از این حقوق ارائه نکرد (این تاریخ اعلامیه حقوق ویرجینیای جرج میسون است).[۱۰]

ابهام حقوق بشر را کشیش فرانسوی کالونی، ژان پل رابو سن-اتی‌ن کشف کرد که در سال ۱۷۸۷ نامه‌ای شکایت‌آمیز به شاه درباره محدودیت‌های «قانون مدارا برای پروتستان‌ها» بی‌شبه خود نوشت. رابو، که به خاطر بالا گرفتن عواطف در دفاع از حقوق

انسان قوت قلب گرفته بود، اصرار داشت که «ما امروز می‌دانیم که حقوق طبیعی چه هستند، و این حقوق یقیناً چیزهایی را به انسان‌ها می‌دهند که بیش‌تر از چیزی است که قانون مزبور برای پروتستان‌ها قائل است... زمان آن رسیده است که دیگر قابل قبول نباشد که قانونی صراحتاً حقوق بشریت را که در سراسر جهان به خوبی شناخته شده هستند، نادیده بگیرد». شاید این حقوق «به خوبی شناخته شده» بودند ولی خود را بومی‌پذیرفت که شاهی کاتولیک نمی‌توانست رسماً حقوق عبادت آشکار کالونیست‌ها را اعطا کند. به اختصار، همه چیز مانند اکنون منوط به تفسیری بود از چیزی که «دیگر قابل قبول نیست».[۱۱]

چطور حقوق بدیهی شدند

به چنگ آوردن حقوق بشر دشوار است به خاطر این که تعریف‌شان، و در واقع نفس وجودشان، به همان اندازه که متکی به خرد است وابسته به عواطف نیز است. ادعای بدیهی بودن در نهایت متکی است بر جاذبه عاطفی و احساسی آن؛ این ادعا اگر هر فردی را از درون تکان بدهد، متقاعدکننده خواهد بود. علاوه بر این، ما وقتی یقین پیدا می‌کنیم که حقی انسانی محل بحث است که از نقض آن احساس هول و وحشت کنیم. رابو سن-اتی‌ن می‌داند که می‌تواند به آگاهی ضمنی از چیزی که دیگر «قابل قبول نیست» متوسل شود. در سال ۱۷۵۵، نویسنده ذی‌نفوذ روشن‌گری فرانسوی، دنی دیدرو، درباره حقوق طبیعی نوشته بود که «استفاده از این اصطلاح چندان آشنا است که تقریباً هیچ کسی نیست که در درون متقاعد نشده باشد که چنین چیزی برای او شناخته شده است. این حس درونی چیزی است که میان فیلسوف و آدمی که هرگز تفکر نکرده است، مشترک است». دیدرو مانند دیگر هم‌عصرانش، تنها اشاره‌ای مبهم به معنای حقوق طبیعی کرده است؛ او نتیجه می‌گیرد که «به عنوان یک انسان، من حقوق دیگری جز حقوق بشریت ندارم که حقیقتاً جدایی‌ناپذیر باشند». اما او بر مهم‌ترین ویژگی حقوق بشر انگشت نهاده بود؛ این حقوق واجد یک «احساس درونی» مشترک بسیار گسترده شده بودند.[۱۲]

حتی ژان ژاک بورلاماکی، فیلسوف عبوس قانون طبیعی سوئیسی، اصرار داشت که آزادی تنها با احساسات درونی هر انسان قابل اثبات است: «چنین برهان‌هایی برای احساس ورای هر مخالفتی هستند و ریشه‌دارترین اعتقاد را تولید می‌کنند». حقوق بشر فقط عقیده‌ای نیستند که در اسناد و متون صورت‌بندی شده باشند؛ آن‌ها متکی بر موضعی نسبت به سایر مردم هستند، مجموعه‌ای از عقاید درباره این که مردم چگونه هستند و چطور در

دنیایی سکولار خیر را از شر تشخیص می‌دهند. عقاید فلسفی، سنت‌های قانونی و سیاست انقلابی ناگزیر باید این نوع از مرجع احساسی و عاطفی را برای حقوق بشر می‌داشتند و آن را «بدیهی» تلقی می‌کردند. و چنان‌که دیدرو اصرار داشت، این احساسات را باید عده زیادی از مردم درک کنند نه فقط فیلسوفانی که درباره‌شان چیزی نوشته‌اند. [۱۳]

شالوده این مفاهیم از آزادی و حقوق مجموعه‌ای از فرضیات درباره خودمختاری فرد بود. مردم برای داشتن حقوق بشر باید به مثابه افرادی مجزا تلقی می‌شدند که قادر به اعمال داوری اخلاقی مستقل خود هستند؛ چنان‌که بلک‌استون تقریر کرده است، حقوق انسان هم‌عنان است با تلقی کردن فرد به مثابه «عاملی آزاد که واجد تشخیص خیر از شر است». اما برای این که افراد خودمختار اعضای باهمستانی سیاسی بر اساس این داوری‌های اخلاقی مستقل شوند، باید می‌توانستند با دیگران همدلی داشته باشند. هر کسی واجد حقوق است تنها اگر بتواند به نحوی بنیادین شبیه فردی دیگر تلقی شود. برابری تنها مفهومی مجرد و انتزاعی یا شعاری سیاسی نبود بلکه باید به نوعی درونی و ملکه ذهن فرد می‌شد.

ما افکاری مثل خودمختاری و برابری را در کنار حقوق بشر مفروض تلقی می‌کنیم ولی این‌ها تنها در قرن هجدهم نفوذ پیدا کردند. فیلسوف اخلاق معاصر، ج. ب. اشنی‌ویند، آن‌چه را که «اختراع خودمختاری» می‌نامند، پی‌جویی کرده است. او ادعا می‌کند که «دیدگاه تازه‌ای که تا اواخر قرن هجدهم پدیدار شد، متمرکز است بر این باور که همه افراد عادی به یک اندازه قادرند با اخلاقیاتی از خویش‌فرمایی در کنار هم زندگی کنند». پشت این «افراد عادی» تاریخ درازی از مبارزه نشسته است. در قرن هجدهم (و در واقع تا زمان حاضر)، همه «مردم» به یک اندازه قادر به خودمختاری اخلاقی فهمیده نمی‌شدند. دو ویژگی مرتبط ولی متمایز از هم در میان بودند: توانایی استدلال کردن و استقلال تصمیم گرفتن برای خود. برای این که فرد اخلاقاً مستقل و خودمختار باشد، هر دو عنصر باید وجود می‌داشتند.

کودکان و مجانین فاقد توانایی لازم برای استدلال کردن بودند، ولی ممکن بود روزی به این توانایی برسند یا آن را دوباره به دست بیاورند. مانند کودکان، بردگان، خدمت‌کاران، بی‌مال و منال‌ها، و زنان فاقد منزلت استقلال لازم برای خودمختاری کامل بودند. کودکان، خدمت‌کاران، بی‌مال و منال‌ها و شاید حتی بردگان ممکن بود روزی، با رشد کردن و بلوغ، با ترک خدمت، با خرید مال یا با خرید آزادی‌شان، خودمختار شوند. تنها به نظر می‌رسید که زنان این انتخاب‌ها را ندارند؛ آن‌ها ذاتاً متکی به یا پدران‌شان یا

شوهرهای‌شان تعریف شده بودند. اگر مروجان حقوق بشر جهان‌شمول، برابر و طبیعی به طور خودکار بعضی از اصناف مردم را از استفاده از این حقوق محروم می‌کردند، عمدتاً از این رو بود که آن‌ها را کم‌تر قادر به خودمختاری اخلاقی می‌دانستند.[۱۴]

اما قدرت تازه‌یافته همدلی می‌توانست علیه دیرپاترین تعصب‌ها نیز به پا خیزد. در سال ۱۷۹۱، دولت انقلابی فرانسه حقوق برابری به یهودیان اعطا کرد؛ در سال ۱۷۹۲، حتی افراد بدون مال و منال نیز واجد حقوق شدند؛ و در سال ۱۷۹۴، دولت فرانسه رسماً برده‌داری را ملغی کرد. نه خودمختاری و نه همدلی ثابت نبودند؛ این‌ها مهارت‌هایی بودند که می‌شد آن‌ها را فرا گرفت و محدودیت‌های «قابل قبول» برای حقوق را می‌شد به چالش گرفت و به چالش هم گرفته شدند. حقوق را نمی‌توان یک‌باره و برای همه تعریف کرد چون مبنای عاطفی‌شان همچنان، تا حدودی به خاطر واکنش به اعلامیه‌های حقوق، تغییر می‌کند. حقوق همواره محل سوال باقی می‌مانند چون حس ما از این که چه کسی حقوقی دارد و این حقوق چه هستند مدام تغییر می‌کند. انقلاب حقوق بشر بنا به تعریف مستمر و دائمی است.

خودمختاری و همدلی روش‌هایی فرهنگی هستند، و صرفاً فکر نیستند، و لذا عینیتی بسیار تحت‌اللفظی دارند، یعنی ابعادی مادی و همچنین عاطفی دارند. محور خودمختاری فردی حس فزاینده‌ای است از جدایی و حرمت تن‌های انسانی: تن شما از آن شماست و تن من از آن من است و هر دو باید به حریم میان تن‌های یکدیگر احترام بگذاریم. همدلی موقوف درک و به رسمیت شناختن این نکته است که دیگران مانند ما احساس دارند و مانند ما فکر می‌کنند، که احساسات درونی ما به شکلی بنیادین شبیه هم هستند. فرد برای خودمختار بودن باید در جدایی خویش به نحو مشروعی جدا و حمایت شده باشد؛ ولی برای این که حقوق هم‌عنان این جدایی تنانه شوند، خود فرد به شیوه‌ای فراتر از شیوه احساسی و عاطفی باید درک شود. حقوق بشر هم وابسته به مالکیت بر خویش است و هم وابسته به این درک که همه افراد دیگر نیز به همان اندازه مالکیت بر خویش دارند. تکامل ناتمام اولی است که منجر به همه نابرابری‌های حقوقی می‌شود که در سراسر تاریخ، ما را مشغول خود کرده‌اند.

خودمختاری و همدلی در قرن هجدهم ناگهان سر از پرده غیب بر نیاوردند؛ این‌ها ریشه‌هایی عمیق داشتند. طی دوره‌ای در چند قرن، افراد آرام آرام خود را از شبکه باهمستان کنار کشیده‌اند و روز به روز عامل‌هایی مستقل هم از حیث حقوقی و هم از حیث روان‌شناختی شده‌اند. حرمت بیش‌تر برای تمامیت جسمانی و مرزهای روشن‌تر

میان تن‌های افراد، محصول آستانه دائماً رو به بالا رفتن شرم درباره کارکردهای جسمانی بوده است و حس فزاینده‌ای از نزاکت بدنی. به مرور زمان، مردم آرام آرام دیگر شروع به تنها خوابیدن یا خوابیدن فقط با همسر خود کردند. برای خوردن از وسایل غذاخوری استفاده کردند و دیگر رفتارهای سابقاً پذیرفته‌شده‌ای مثل پرتاب کردن غذا روی زمین یا پاک کردن مدفوع بدنی با لباس را مهوع تلقی کردند. تحول دائم مفاهیم درونی‌گری و عمق روان از روح مسیحی تا وجدان پروتستانی تا مفاهیم قرن هجدهمی معقولیت، خود آدمی را با محتوای تازه‌ای پر کرد. همه این روندها طی دوره زمانی درازی رخ داده است.

اما در شکل‌گیری این روش‌ها در نیمه قرن هجدهم جهشی رخ داد. اتوریته و ولایت مطلق پدران بر فرزندان‌شان زیر سوال رفت. تماشاچیان شروع کردن به تماشای نمایش‌های تئاتری یا گوش دادن به موسیقی در خلوت. نقاشی پرتره و ژانر غلبه و سیطره بوم‌های بزرگ اسطوره‌ای و تاریخی از نقاشی‌های آکادمیک را به چالش گرفتند. رمان‌ها و روزنامه‌ها تکثیر شدند و داستان‌های زندگی‌های معمولی برای مخاطبانی وسیع مهیا شدند. شکنجه به مثابه بخشی از روند قضایی و شدیدترین اشکال تنبیه بدنی، هر دو دیگر غیر قابل قبول به نظر می‌رسیدند. همه این تغییرات سهمی در حس جدایی و مالکیت بر خویش تن‌های افراد داشت در کنار ممکن شدن همدلی با دیگران.

مفاهیم تمامیت تنانه و خودی همدلانه، که در فصل‌های بعدی پی گرفته می‌شوند، تاریخ‌هایی دارند که چندان متفاوت با حقوق بشر نیستند، و ارتباط تنگاتنگی با آن دارند. یعنی، تغییر در دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد که همگی در نیمه قرن هجدهم رخ می‌دهند. مثلاً شکنجه را در نظر بگیرید. بین سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۷۵۰، بیش‌تر استفاده‌ها از کلمه «شکنجه» در زبان فرانسوی اشاره داشت به دشواری‌هایی که نویسنده‌ای برای یافتن عبارتی برای تبریک و تهنیت از سر می‌گذرانند. به این ترتیب، ماریوو در سال ۱۷۲۴ از «شکنجه دادن ذهن خود برای بیرون کشیدن تأملات» سخن می‌گوید. شکنجه، یعنی شکنجه‌ای که جواز قانونی دارد برای گرفتن اعتراف به جرم یا نام همدستان، پس از حمله منتسکیو به این روش در روح‌القوانین (۱۷۴۸) تبدیل به مسأله‌ای مهم شد. منتسکیو در یکی از تأثیرگذارترین بندهای اثرش اصرار دارد که «افراد باهوش بسیار و نابه‌ه‌ای فراوانی علیه این رفتار [شکنجه قانونی] نوشته‌اند که جرأت سخن گفتن پس از آن‌ها را ندارم.» و سپس در ادامه به شکلی معماگونه می‌افزاید: «می‌خواستم بگویم شکنجه شاید برای دولتی مستبد مناسب باشد که هر چیز رعب‌افکنی بیش‌تر وارد قلمرو دولت می‌شود؛ می‌خواستم که بردگان در میان یونانیان و رومی‌ها... ولی صدای طبیعت را می‌شنوم که

علیه من فریاد می‌زند.» این جا هم بدیهی بودن - «صدای طبیعت فریاد می‌زند» - شالوده استدلال را فراهم کرده است. پس از مونتسکیو، ولتر و بسیاری دیگر، به ویژه بکاریای ایتالیایی به این حرکت پیوستند. تا دهه ۱۸۷۰، الغای برده‌داری و شکل‌های وحشیانه تنبیه بدنی تبدیل به موادی اساسی در عقاید تازه حقوق بشر شده بودند. [۱۵]

تغییرات در واکنش‌ها به تن‌ها و خودهای افراد دیگر، پشتیبانی مهمی را برای شالوده سکولار تازه‌ی اتوریته سیاسی فراهم کرد. هر چند جفرسون نوشت که «خالق آن‌ها» این حقوق را به آن‌ها بخشیده است، نقش خالق در همان‌جا به پایان رسید. دولت دیگر متکی به خدا نبود چه برسد به فهم کلیسا از اراده خدا. جفرسون گفت: «دولت‌ها میان انسان‌ها برنهاد می‌شوند تا این حقوق را تأمین کنند و قدرت‌شان را از رضایت حکومت‌شوندگان می‌گیرند.» به طریق مشابه، اعلامیه فرانسه سال ۱۷۸۹ قائل بود به این که: «هدف همه انجمن‌های سیاسی حفظ حقوق طبیعی انسان است که مشمول مرور زمان نمی‌شود» و «اصل همه حاکمیت‌ها اساساً مبتنی بر ملت است.» در این دیدگاه، اتوریته سیاسی مشتق از درونی‌ترین طبیعت افراد است و توانایی‌شان برای ایجاد باهمستانی از طریق رضایت دانشمندان علوم سیاسی و مورخان این مفهوم اتوریته سیاسی را از زاویه‌های مختلف بررسی کرده‌اند ولی توجهی اندکی به تن‌ها و خودهایی کرده‌اند که این را میسر کرده است. [۱۶]

ادعای من اتکای بسیاری دارد بر تأثیر انواع تازه‌ای از تجربه‌ها، از مشاهده تصاویر در نمایشگاه‌های عمومی تا خواندن رمان‌های رساله‌ای بسیار محبوب درباره عشق و ازدواج. این تجربه‌ها یاری‌گر شیوع ورزیدن روش‌های خودمختاری و همدلی شدند. بندیکت اندرسون، دانشمند علوم سیاسی، استدلال کرده است که روزنامه‌ها و رمان‌ها «باهمستانی خیالی» را ایجاد کردند که ملی‌گرایی برای تغذیه خود به آن نیاز داشت. آن‌چه که می‌توان نام «باهمستان خیالی» را بر آن نهاد، به مثابه بنیان حقوق بشر عمل می‌کند تا بنیان ملی‌گرایی. این باهمستان، تخیل می‌شود، نه به معنای وهم و سرهم‌بندی کردن، بلکه به این معنا که همدلی مستلزم جهشی ایمانی است و تخیل این که فردی دیگر مانند شماست. روایت‌های شکنجه این همدلی تخیل‌شده را از طریق دیدگاه‌های تازه درباره درد تولید کردند. رمان‌ها آن را با معرفی حس‌هایی تازه درباره خود درونی تولید کردند. هر کدام از این‌ها به نوبه خود تقویت‌کننده مفهوم باهمستانی بودند مبتنی بر افراد خودمختار و همدلی که می‌توانستند وری خانواده‌های بلافضل خود، وابستگی‌های دینی‌شان یا حتی ملت‌های خود با ارزش‌های بزرگ‌تر جهان‌شمول ارتباط برقرار کنند. [۱۷]

هیچ راه ساده یا واضحی برای ثابت کردن یا حتی سنجیدن اثر تجربه‌های فرهنگی تازه بر مردم قرن هجدهم وجود ندارد چه برسد به تصویرهایشان از حقوق. مطالعات علمی از پاسخ‌های امروزی به خواندن یا تماشای تلویزیون به قدر کافی دشوار بوده‌اند و تازه این‌ها این مزیت را دارند که موضوع‌هایی زنده دارند که می‌توانند در معرض راهبردهای تحقیقی پیوسته متغیر واقع شوند. با تمام این اوصاف، دانشمندان علوم عصبی و روان‌شناسان شناختی در پیوند برقرار کردن میان بیولوژی مغز با نتایج روان‌شناختی و در نهایت حتی با نتایج اجتماعی و فرهنگی پیشرفت‌هایی داشته‌اند. مثلاً نشان داده‌اند که توانایی ساخت روایت‌ها مبتنی است بر بیولوژی مغز و این برای تحول هر تصویری از خود بسیار مهم است. بعضی از انواع زخم‌ها و ضایعات مغزی بر فهم روایت‌ها اثر می‌گذارند و بیماری‌هایی مثل اوتیسم نشان می‌دهند که توانایی همدلی - برای درک این که دیگران نیز ذهن‌هایی مانند خود شما دارند - مبنایی بیولوژیک دارد. هر چند بیش‌تر روان‌کاوان و حتی دانشمندان علوم عصبی قبول دارند که خود مغز متأثر از نیروهای اجتماعی و فرهنگی است، مطالعه این تعامل دشوارتر بوده است. در واقع بررسی و سنجش خود نفس (یا خود) بسیار دشوار بوده است. ما می‌دانیم که تجربه‌ای از داشتن خود داریم، ولی دانشمندان علوم عصبی نتوانسته‌اند محل و مکان این تجربه را پیدا کنند چه برسد به این که نشان بدهند چطور کار می‌کند. [۱۸]

اگر علوم عصبی، روان‌کاوی و روان‌شناسی هنوز درباره ماهیت خود مردد هستند، پس شاید عجیب نباشد که مورخان یکسره از این موضع فاصله گرفته‌اند. بیش‌تر مورخان اغلب باور دارند که خود تا حدی شکل گرفته از عوامل اجتماعی و فرهنگی است، یعنی خود در قرن دهم معنای متفاوت با آنچه که امروز برای ما دارد، داشته است. اما چیزی زیادی درباره تاریخ خودی به عنوان مجموعه‌ای از تجربه‌ها نمی‌دانیم. دانشوران به تفصیل درباره پدید آمدن فردگرایی و خودمختاری به مثابه عقاید نوشته‌اند ولی چیزی زیادی درباره این که خود چطور می‌تواند به مرور زمان تغییر کند نوشته‌اند. من با سایر مورخان موافقم که معنای خود به مرور زمان تغییر می‌کند و باور دارم که این تجربه - و نه تنها فکر آن - برای عده‌ای از مردم به شیوه‌ای تعیین‌کننده در قرن هجدهم تغییر کرده است.

استدلال من مبتنی است بر این مفهوم که خواندن روایت‌های شکنجه یا رمان‌های رساله‌ای تأثیراتی فیزیکی داشته است که منجر به تغییراتی در مغز شده و به صورت مفاهیم تازه‌ای درباره سامان‌دهی زندگی اجتماعی و سیاسی بازگشته است. انواع تازه خواندن (و تماشا کردن و شنیدن) تجربه‌های فردی تازه‌ای (همدلی) را ایجاد کرده است که به نوبه خود باعث به وجود آمدن مفاهیم اجتماعی و سیاسی تازه‌ای شده است (حقوق

بشر). در این صفحات، می‌کوشم گره‌گشایی کنم از این که چطور این روند کار کرده است. از آن‌جا که رشته خودم، تاریخ، مدت‌ها از هر نوع استدلال روان‌شناختی گریزان و متنفّر بوده است، ما مورخان اغلب از تقلیل‌گری روان‌شناختی سخن می‌گوییم ولی هرگز درباره تقلیل‌گری جامعه‌شناختی یا فرهنگی حرف نمی‌زنیم - این خود عمدتاً امکان استدلالی را نادیده گرفته است که مبتنی بر روایتی است از آن‌چه که در درون خود رخ می‌دهد.

می‌کوشم که توجه را متمرکز کنم بر آن‌چه که در درون ذهن افراد رخ می‌دهد. ممکن است خیلی واضح و بدیهی باشد که در این‌جا به دنبال توضیحی برای تغییرات تبدیل‌گر اجتماعی و سیاسی بگردیم، ولی ذهن‌های فردی - به غیر از ذهن متفکران و نویسندگان بزرگ - در کارهای اخیر در علوم انسانی و علوم اجتماعی به طرز حیرت‌آوری نادیده گرفته شده‌اند. توجه به بسترهای اجتماعی و فرهنگی معطوف شده است، نه به شیوه‌ای که ذهن افراد آن بسترها را فهم کرده و از نو شکل می‌دهد. فکر می‌کنم که تغییر اجتماعی و سیاسی - در این مورد، حقوق بشر - از این جهت روی می‌دهد که افراد بسیاری تجربه‌های مشابهی داشته‌اند نه از این‌رو که همگی در همان بستر اجتماعی زیسته‌اند بلکه به خاطر این که از طریق تعامل و ارتباط‌شان با یکدیگر و با خواندن و تماشاهای‌شان، در واقع بستر اجتماعی تازه‌ای را خلق کرده‌اند. به اختصار من اصرار دارم که هر روایتی از تغییر تاریخی باید در نهایت تغییر ذهن‌های افراد را توضیح دهد. برای این که حقوق بشر بدیهی شود، افراد عادی باید فهم‌های تازه‌ای پیدا می‌کردند که حاصل انواع تازه‌ای از احساسات بود.

فصل اول

آبشار عواطف

رمان خوانی و تخیل برابری

یک سال پیش از این که روسو قرارداد اجتماعی را منتشر کند، با رمان پرفروش ژولی یا الوئیز جدید (۱۷۶۱) به شهرت بین‌المللی رسیده بود. هر چند خوانندگان مدرن رمان نامه‌نگارانه یا نامه‌وار را گاهی بسیار کند و ملال آور می‌دانند، خوانندگان قرن هجدهمی سخت به آن واکنش نشان دادند. عنوان فرعی کتاب باعث برانگیختن انتظارات آن‌ها شده بود، چون حکایت از قصه عشقی ناکام الوئیز و آبلار داشت که در سده‌های میانه بسیار معروف بود. پیتر آبلار، فیلسوف و کشیش کاتولیک قرن دوازدهم، شاگردش الوئیز را اغوا کرد و عموی دختر سخت او را بابت این کار عقوبت کرد: آبلار اخته شد. این دو دل‌داده که برای همیشه از هم جدا شدند از آن پس نامه‌هایی عاشقانه برای هم می‌نوشتند که تا قرن‌ها بعد خوانندگان را مفتون خود کرد. آغاز روایت روسو در آن زمان به نظر می‌رسید که مسیری کاملاً متفاوت را می‌رود. الوئیز جدید، «ژولی»، نیز عاشق معلم خود می‌شود اما دختر سن پروی آس و پاس را رها می‌کند تا دل پدر خود کامه‌اش را به دست بیاورد که می‌خواست او با «ولمار»، سرباز روس پیرتری ازدواج کند که یک‌بار جان پدرش را نجات داده بود. او نه تنها بر عواطف‌اش نسبت به سن پرو غلبه می‌کند بلکه گویا یاد گرفته است که به او تنها به عنوان یک دوست مهر بورزند و پس از نجات پسر

جوان‌اش از غرق شدن، از دنیا می‌رود. آیا روسو قصد تعظیم و تکریم تسلیم او در برابر ولایت پدری و شوهری را داشت یا مرادش تصویر کردن از خود گذشته‌گی این زن و پانهادن بر سر امیال‌اش به شیوه‌ای تراژیک بود؟

طرح داستان، حتی با ابهام‌های‌اش، به دشواری روایتی از انفجار عواطفی به دست می‌دهد که خوانندگان روسو تجربه می‌کردند. آن‌چه که آن‌ها را تکان می‌داد همدلی شدیدشان با شخصیت‌ها بود، به ویژه با ژولی. روسو پیش از آن چهره بین‌المللی محبوبی شده بود، در نتیجه خبر انتشار قریب‌الوقوع رمان او مانند آتشی بی‌مهار پخش شد و این تا حدودی از این رو بود که بخش‌هایی از این داستان را قبلاً برای دوستان مختلف‌اش خوانده بود. ولتر با طعنه و نفرت این رمان را «این آشغال مزخرف» خوانده بود، ولی ژان لو رون دالامبر، همکار ویراستار دیدرو در *دایرة المعارف* نامه‌ای به روسو نوشت و گفت که او کتاب را «ناپود» کرده است. او به روسو هشدار داد که «در کشوری که کسی این اندازه درباره عواطف و شیدایی سخن بگوید و این اندازه کم از آن‌ها باخبر باشد» باید انتظار سرزنش و شماتت را بپذیرد. مجله *دو ساوانت*^۱ اذعان کرد که این رمان عیوبی دارد و حتی بعضی از بندهای‌اش بسیار پیچیده و دراز است، ولی نتیجه گرفت که تنها افراد سنگ‌دل می‌توانند در برابر آن «آبشار عواطفی که روح را ویران می‌کنند، و این اندازه آمرانه، و این قدر مستبدانه اشک آدمی را در می‌آورند» مقاومت کنند.[۱]

درباریان، روحانیون، افسران نظامی، و مردم عادی مختلف به روسو نامه نوشتند و احساسات خود را بیان کردند: «آتش ویران‌گر»، «عاطفه پشت عاطفه، آشوب پشت آشوب». یکی برای‌اش نوشته بود که از مرگ ژولی گریه نکرده بود، بلکه «مانند حیوانی ضجه زده بود و زوزه کشیده بود» (شکل ۱). چنان‌که یکی از مفسران قرن بیستمی این نامه‌ها به روسو گفته است، خوانندگان قرن هجدهمی این رمان آن را به لذت نمی‌خوانند بلکه با «شور، هذیان، تشنج و هق‌هق» می‌خواندند. ترجمه انگلیسی آن دو ماه بعد از اصل فرانسوی‌اش بیرون آمد؛ ده ویرایش از آن به زبان انگلیسی بین ۱۷۶۱ تا ۱۸۰۰ منتشر شد. در همان دوره ۱۱۵ ویرایش از نسخه فرانسوی در پاسخ به اشتهای حریصانه مردم فرانسوی‌خوان بین‌المللی منتشر شد.[۲]

خواندن ژولی صورت تازه‌ای از همدلی را برای خوانندگان‌اش آشکار کرد. هر چند روسو خود اصطلاح «حقوق انسان» را جا انداخته بود، حقوق بشر به زحمت موضوع رمان او که حول شیدایی، عشق و فضیلت بود، به حساب می‌آمد. اما، ژولی مشوق



شکل ۱. بستر مرگ ژولی

این صحنه بیش از هر صحنه دیگری در ژولی، یا الوئیز جدید باعث تأثر شد. تصویرگری نیکولا دولونی، بر اساس نقاشی هنرمند مشهور، ژان میشل مورو، در نسخه سال ۱۷۸۲ از مجموعه آثار روسو منتشر شد.

همدلی و همذات‌پنداری شدیدی با شخصیت‌ها شد و با این کار خوانندگان را قادر به همدلی و رای مرزبندی‌های طبقه، جنسیت و ملیت کرد. خوانندگان قرن هجدهمی، مانند مردم قبل از آن‌ها، با افرادی که به آن‌ها نزدیک بودند و آشکارترین کسانی که شبیه‌شان بودند همدلی می‌کردند: افراد نزدیک خانواده، بستگان‌شان، هم‌کیشان‌شان، و به طور کلی همگنان مرسوم اجتماعی‌شان. اما مردم قرن هجدهم باید می‌آموختند که و رای مرزهای تعریف‌شده گسترده‌تری همدلی بورزند. الکسی دو توکویل داستانی را نقل می‌کند که منشی ولتر درباره مادام دوشاتله گفته بود که ابایی از برهنه شدن در برابر خدمت‌کارانش نداشته و «این را واقعیت ثابت‌شده‌ای تلقی نمی‌کرده که خدمت‌کاران مرد بوده‌اند». حقوق بشر تنها وقتی معنا پیدا می‌کرد که این خدمت‌کاران را می‌شد مرد هم دانست. [۳]

رمان‌ها و همدلی

رمان‌هایی مثل ژولی خوانندگان‌شان را به سوی همدلی کردن با شخصیت‌های رمان سوق می‌دهند که بنا به تعریف خواننده با آن‌ها آشنایی شخصی ندارد. خوانندگان با شخصیت‌ها همدلی می‌کردند به ویژه با قهرمان زن یا مرد داستان و این مدیون صورت و شکل روایی خود رمان بود. به عبارت دیگر، رمان‌های نامه‌نگارانه از طریق رد و بدل کردن خیالی نامه‌ها به خوانندگان‌شان چیزی جز یک روان‌شناسی جدید به آن‌ها نمی‌آموختند و در این روند شالوده یک نظم اجتماعی و سیاسی جدید را پی می‌افکندند. رمان‌ها ژولی طبقه متوسط و حتی خدمت‌کارانی مثل «پاملا»، قهرمان زن رمان ساموئل ریچاردسون به همین نام، را برابر با و حتی بهتر از مردان ثروت‌مندی مثل «آقای ب»، کارفرمای پاملا و اغواگر آینده او، می‌کردند. رمان‌ها این نکته را بیان می‌کردند که همه مردم از بنیاد شبیه هم هستند به خاطر احساسات درونی‌شان، و بسیاری از رمان‌ها به طور خاص میل به خودمختاری را نمایش می‌دادند. به این شیوه، رمان‌خوانی حسی از برابری و همدلی را از طریق درگیر شدن شورمندانه با روایت ایجاد می‌کردند. تصادفی است که سه رمان بزرگ همذات‌پنداری روان‌شناختی قرن هجدهم – «پاملا» (۱۷۴۰)، «کلاریسا» (۱۷۴۷-۴۸) ساموئل ریچاردسون، و «ژولی» (۱۷۶۱) روسو – همه در دوره‌ای منتشر شدند که بلافاصله قبل از پدید آمدن مفهوم «حقوق انسان» است؟

لازم به گفتن نیست که همدلی در قرن هجدهم اختراع نشد. ظرفیت همدلی

جهان‌شمول است چون ریشه در بیولوژی مغز دارد؛ همدلی وابسته است به توانایی بیولوژیکی برای فهم سوژه‌بنیادی افراد دیگر و قادر بودن به تخیل این‌که تجربه‌های درونی افراد همانند تجربه‌های درونی خودشان است. مثلاً کودکانی که دچار اوتیسم هستند، برای‌شان بسیار دشوار است که حالت‌های چهره افراد را به عنوان نشان‌گر احساسات رمزگشایی کنند و به طور کلی برای‌شان سخت است که وضعیتی سوژه‌بنیاد به دیگران نسبت بدهند. به اختصار، اعلام حقوق در فرانسه مشخصه‌اش ناتوانی در همدلی کردن با دیگران است.[۴]

به طور طبیعی، هر کسی همدلی را از سنین پایین یاد می‌گیرد. هر چند بیولوژی یک تمایل از پیش موجود اساسی را برای آدمی فراهم می‌کند، هر فرهنگی بیان همدلی را به شیوه خاص خود شکل می‌دهد. همدلی تنها از طریق تعامل اجتماعی رخ می‌دهد؛ در نتیجه شکل‌ها و صورت‌های آن تعامل به طرق مهمی همدلی را طرح‌ریزی می‌کنند. در قرن هجدهم، خوانندگان رمان‌ها یاد می‌گرفتند که قلمرو همدلی‌شان را گسترش دهند. با خواندن، آن‌ها همدلی‌شان را ورای مرزهای سنتی اجتماعی میان اشراف و عوام، اربابان و خدمت‌کاران، مردان و زنان و شاید حتی میان افراد بالغ و کودکان نشان می‌دادند. در نتیجه به این‌جا رسیدند که دیگران -مردمی که شخصاً نمی‌شناختند- را مانند خود ببینند، و برخوردار از همان نوع احساسات درونی. بدون آموختن این روند، «برابری» نمی‌توانست هیچ معنای عمیقی داشته باشد و به ویژه هیچ پیامد سیاسی هم نمی‌داشت. برابری ارواح در آسمان مترادف با حقوق برابر در زمین نیست. قبل از قرن هجدهم، مسیحیان به راحتی اولی را قبول می‌کردند بدون این‌که تن به دومی بدهند.

توانایی همذات‌پنداری ورای مرزهای اجتماعی به شیوه‌های مختلفی ممکن بود حاصل شود و تظاهر نمی‌کنم که رمان خواندن تنها راه آن بوده است. اما به نظر می‌رسد که رمان‌خوانی به ویژه ربط دارد به ماجرا، تا حدودی از این بابت که روزگار رونق یک نوع خاص از رمان -رمان نامه‌نگارانه- از لحاظ زمانی مقارن است با تولد حقوق بشر. رمان نامه‌نگارانه در قالب یک ژانر بین دهه ۱۷۶۰ تا ۱۷۸۰ بسیار مطرح بود و پس از آن به شکلی کمابیش معماگونه در دهه ۱۷۹۰ از میان رفت. پیش از آن انواع رمان‌ها منتشر شده بودند ولی در قرن هجدهم جای خود را به عنوان ژانر باز کردند به ویژه پس از ۱۷۴۰، یعنی تاریخ انتشار پاملای ریچاردسون. در فرانسه، ۸ رمان جدید در سال‌های ۱۷۰۱، ۵۲ رمان در سال ۱۷۵۰ و ۱۱۲ رمان در سال ۱۷۸۹ منتشر شد. در بریتانیا، تعداد رمان‌های جدیدی که منتشر شدند بین دهه اول قرن هجدهم و دهه ۱۷۶۰ شش برابر شدند: حدود ۳۰ رمان جدید هر سال در دهه ۱۷۷۰ منتشر شد، ۴۰ رمان در سال در دهه ۱۷۸۰ و ۷۰

رمان در سال در دهه ۱۷۹۰. علاوه بر این، عده بیش تری می توانستند بخوانند و در این دوره مردم عادی در زمره شخصیت های اصلی داستان ها بودند با مشکلات روزمره ای مثل عاشقی، ازدواج و پیشرفت در امور دنیوی. سواد خواندن و نوشتن تا حدی پیشرفت کرده بود و حتی خدمت کاران، زن و مرد، می توانستند در شهرهای بزرگ رمان بخوانند. هر چند رمان خوانی در آن دوره، مثل اکنون در میان طبقات پایین تر چندان مرسوم نبود. دهقانان فرانسوی که حدود ۸۰ درصد از جمعیت را تشکیل می دادند، معمولاً وقتی هم که قادر به خواندن بودند، رمان نمی خواندند.[۵]

به رغم محدودیت های خوانده شدن کتاب، قهرمانان زن و مرد معمولی رمان های قرن هجدهم، از رابینسون کروزو و تام جونز گرفته تا کلاریسا بارلو و ژولی دانتز، ورد زبان ها شده بودند حتی گاهی میان کسانی که خواندن هم نمی دانستند. شخصیت های آریستوکراتی مثل دن کیشوت و پرنسس کلیوز که در رمان های قرن هفدهمی این قدر برجسته هستند، حالا جای خود را به خدمت کاران، دریانوردان و دختران طبقه متوسط دادند (مثل دختر یک نجیب زاده فرودست سوئیسی؛ حتی ژولی هم کمابیش از طبقه متوسط به نظر می رسد). به قدرت و رونق رسیدن شگفت آور رمان در قرن هجدهم از نظرها دور نماند و دانشوران در طی سال ها آن را به سرمایه داری، طبقه متوسط بلند همت، رشد حوزه عمومی، پدید آمدن خانواده هسته ای، جا به جا شدن روابط جنسیتی و حتی پدید آمدن ملی گرایی ربط دادند. دلیل این برآمدن و رشد رمان هر چه باشد، من به تأثیرهای روان شناختی آن توجه دارم و این که چطور با پدیدار شدن حقوق بشر ارتباط دارد.[۶]

برای رسیدن به نقش رمان در تشویق همذات پنداری روان شناختی، بر سه رمان نامه نگارانه ذی نفوذ به طور خاص تکیه می کنم: ژولی روسو و دو رمان نوشته سلف انگلیسی و الگوی اعلام شده او، ساموئل ریچاردسون، پاملا (۱۷۴۰) و کلاریسا (۱۷۴۷-۴۸). استدلال من می توانست کل رمان قرن هجدهمی را به طور کلی شامل شود و در آن صورت بسیاری از زنانی را نیز در نظر می گرفت که رمان نوشته اند و شخصیت های مذکری مثل «تام جونز» و «تریسترام شانندی» که یقیناً به سهم خود جالب توجه بودند. تصمیم گرفتم روی ژولی، پاملا و کلاریسا، سه رمانی که مردان نوشته اند و متمرکز بر قهرمانان زن هستند تکیه کنم به خاطر تأثیر فرهنگی بلامنازع شان. این رمان ها تغییر در همدلی ای که این جا پی گیری می شود را به خودی خود تولید نکردند اما بررسی دقیق تری از میزان استقبال از آن ها فراگیری جدید همدلی را در عمل نشان می دهد. برای فهم این که چه چیزی در «رمان» جدید است - و این برجسب تنها از سوی نویسندگان

در نیمه دوم قرن هجدهم استقبال شد- مفید خواهد بود ببینیم رمان‌های خاص چطور بر خوانندگان‌شان اثر گذاشته‌اند.

در رمان نامه‌نگارانه، این نویسنده نیست که از بیرون اتفاقات داستان و بر فراز آن‌ها نظر خودش را دیکته می‌کند (مانند رمان رئالیستی بعد در قرن نوزدهم)؛ دیدگاه نویسنده، همان منظر شخصیت‌هاست به شکلی که در نامه‌های‌شان بیان می‌شود. «ویراستاران» نامه‌ها، چنان‌که ریچاردسون و روسو نقش خود را می‌فهمیدند، حس بسیار روشنی از واقعیت را ایجاد می‌کردند دقیقاً به خاطر این‌که نقش نویسندگی آن‌ها در میان رد و بدل شدن «نامه‌ها» گم و کم‌رنگ می‌شد. این حس قوی‌تری از همذات‌پنداری را میسر می‌کرد چنان‌که گویی شخصیت داستان واقعی است نه خیالی. بسیاری از معاصران درباره این تجربه با ذوق و اعجاب نظر دادند و بعضی با نگرانی و حتی انزجار.

انتشار رمان‌های ریچاردسون و روسو باعث بروز واکنش‌هایی فوری شد - و نه تنها در کشوری که اول بار آثار منتشر شده بودند. یک مرد فرانسوی ناشناس، که اکنون معلوم شده است یک روحانی بوده، نامه‌ای ۴۲ صفحه‌ای در سال ۱۷۴۲ نوشت که در آن به تفصیل درباره استقبال «مشتاقانه» ای سخن می‌گوید که از ترجمه فرانسوی پاملا شده بود: «نمی‌شود پا به خانه‌ای بگذارید و پاملا در آن خانه نباشد». نویسنده ادعا می‌کند که رمان نقصان‌های زیادی دارد، ولی اعتراف می‌کند: «آن را نابود کردم» («نابود کردن» در اینجا رایج‌ترین استعاره است برای حریصانه خواندن این رمان‌ها). او طوری مقاومت پاملا را درباره ابراز تمایل‌های آقای ب، کارفرمای‌اش، توصیف می‌کند که انگار این‌ها آدم‌هایی واقعی‌اند تا شخصیت‌هایی خیالی. او خود را درگیر قصه می‌بیند. وقتی پاملا در خطر است بر خود می‌لرزد، وقتی که شخصیتی‌هایی آریستوکرات مثل آقای ب رفتاری ناشایست انجام می‌دهند احساس خشم می‌کند. کلماتی که انتخاب می‌کند و سبک سخن گفتن‌اش به کرات این حس انجذاب عاطفی و احساسی ایجاد شده توسط خواننده را تقویت می‌کند. [۷]

رمانی که برساخته از نامه است از این رو می‌تواند چنان تأثیرهای روان‌شناختی شگفت‌آوری ایجاد کند که صورت و شکل روایی آن پرورش یک «شخصیت» را تسهیل کند یعنی فردی با خودی درونی. مثلاً در یکی از نخستین نامه‌های پاملا، قهرمان زنان داستان ما برای مادرش توصیف می‌کند که چطور کارفرمای‌اش سعی کرده او را اغوا کند:

...او مرا دو سه بار بوسید، با اشتیاق هراس‌آلود. آخر کار، من خودم را از او

جدا کردم و داشتم از خانه تابستانی بیرون می‌زدم؛ ولی جلوی مرا گرفت و در را بست. من حاضر بودم جانم را به هر قیمتی بدهم. او گفت: هیچ بلایی سرت نمی‌آورد پاملا؛ از من ترس. من گفتم: من این‌جا نمی‌ایستم. او گفت: تو این کار را نمی‌کنی، دختر گستاخ! و گفت: می‌دانی با که حرف می‌زنی؟، من پا روی هر چه ترس و هر چه احترام بوده گذاشته‌ام. من گفتم: بله، قربان، من هم! می‌شود فراموش کنم که خدمت‌کار شما هستم وقتی شما یادتان می‌رود چه چیزی به یک ارباب تعلق دارد؟. هق‌هق زدم زیر گریه و سخت اندوهناک‌اشک ریختم. گفت: چه دختر گستاخ و احمقی هستی تو! من چه بلایی سرت آورده‌ام مگر؟ من گفتم: بله قربان، بزرگ‌ترین بلای دنیا را؛ شما یادم دادید که خودم را فراموش کنم و فراموش کنم چه چیزی مال من است؛ و فاصله‌ای را که بخت میان من و شما به وجود آورده بود را کوتاه کردید، آن هم با خوار و حقیر کردن خودتان تا آزادانه در اختیار خدمت‌کاری فقیر باشید.

ما به همراه مادر دختر، نامه را می‌خوانیم. هیچ روایت‌گری، هیچ علامت نقل‌قولی میان ما و خود پاملا نیست. ناگزیر با پاملا همذات‌پنداری پیدا می‌کنیم و زدوده شدن بالقوه فاصله اجتماعی را به همراه تهدید علیه مالکیت او بر خویشتن را در کنارش تجربه می‌کنیم. (شکل ۲)

هر چند این صحنه ویژگی‌های تئاتری زیادی دارد و برای مادر پاملا در نوشته صحنه‌پردازی شده است، با تئاتر تفاوت هم دارد چون پاملا می‌تواند به تفصیل بسیار بیش‌تری درباره احساسات درونی‌اش بنویسد. بسیار بعدتر، وقتی نقشه‌های فرارش نقش بر آب می‌شوند، او صفحه‌ها درباره فکر خودکشی‌اش می‌نویسد. اما یک نمایش‌نامه نمی‌تواند به این شکل روی بسط پیدا کردن خودِ درونی وقت صرف کند و روی صحنه معمولاً باید آن را از روی عمل یا گفتار استنتاج کرد. رمانی که چند صد صفحه دارد می‌تواند شخصیتی را به مرور زمان از آب در بیاورد و علاوه بر این، این کار را از دید درون خود انجام بدهد. خواننده تنها رفتارها و اعمال پاملا را دنبال نمی‌کند بلکه همزمان خودش پاملا می‌شود حتی وقتی که خودش را دوست او و ناظری بیرونی تصور می‌کند. به محض این‌که در سال ۱۷۴۱ معلوم شد که ریچاردسون پاملا را نوشته است (او کتاب را ناشناس منتشر کرده بود)، دریافت نامه‌ها آغاز شد که عمدتاً از سوی ستاینده‌گان‌اش بودند. دوست او، آرون هیل آن را چنین توصیف کرد: «جان‌دیانت،



شکل ۲. آقای ب یکی از نامه‌های پاملا را به والدین‌اش می‌خواند.

در یکی از صحنه‌های آغازین رمان، آقای ب سرزده بر پاملا وارد می‌شود و از او می‌خواهد نامه‌ای را که دارد می‌نویسد نشان‌اش بدهد. نوشتن برای پاملا اسباب خودمختاری است. هنرمندان و ناشران نتوانستند جلوی خودشان را بگیرند و صحنه‌های کلیدی را تصویرگری کردند و به کتاب افزودند. این تصویر توسط یان پونت، هنرمند هلندی، در یکی از ترجمه‌های اولیه فرانسوی رمان که در آمستردام منتشر شده، آمده است.

زاد و ولد خوب، حزم و تشخیص درست، طبع سالم، هوش مندی، خیال، نازک بینی و اخلاق». ریچاردسون نسخه‌ای از آن را برای دختران آرون هیل در اوایل دسامبر ۱۷۴۰ فرستاده بود و هیل بلافاصله پاسخی فرستاد: «از وقتی این به دستم رسیده است، من هیچ کاری نکردم جز این که این رمان را برای بقیه بخوانم و بشنوم که دیگران آن را برای ام بخوانند؛ به این نتیجه رسیده‌ام که تا خدا می‌داند کی، احتمالاً هیچ کار دیگری نخواهم کرد... این رمان، تمام شب، خیال آدمی را تصاحب می‌کند. در هر صفحه‌اش جادویی است؛ ولی جادوی شیدایی و معناست.» کتاب خوانندگان‌اش را به نوعی افسون کرده بود. روایت -رد و بدل شدن نامه‌ها- ناغافل آن‌ها را از خویش به در برده بود و وارد مجموعه تازه‌ای از تجربه‌ها کرده بود. [۹]

هیل و دختران‌اش تنها افرادی از این دست نبودند. جنون پاملا دیری نپایید که انگلستان را فراگرفت. گفته می‌شد که در روستایی ساکنان روستا بعد از شنیدن این شایعه که آقای ب بالاخره با پاملا ازدواج کرده، زنگ ناقوس کلیسا را به صدا در آورده بودند. چاپ دوم آن در ژانویه سال ۱۷۴۱ (نسخه اصلی در ششم نوامبر ۱۷۴۰ منتشر شده بود) بیرون آمد، نسخه سوم در ماه مارس و چهارمی در ماه می و پنجمی در سپتامبر. اما آن موقع عده دیگری هم هجویات، نقدهای مفصل، اشعار و ردیه‌هایی بر اصل کتاب نوشته بودند. طی سال‌ها، بعد از این‌ها اقتباس‌هایی تئاتری، نقاشی‌ها و چاپ‌هایی از صحنه‌ای اصلی هم بیرون آمدند. در سال ۱۷۴۴، ترجمه فرانسوی آن وارد فهرست «کتاب‌های ممنوعه» پاپ شد و اندکی بعد کتاب ژولی روسو نیز در میان آثار دیگر عصر روشن‌گری در کنارش قرار گرفت. همه آن‌گونه که هیل ادعا کرده بود در این کتاب «جان دیانت» یا «اخلاق» را نمی‌دیدند. [۱۰]

وقتی ریچاردسون در دسامبر سال ۱۷۴۷ شروع به چاپ کلاریسا کرد، انتظارات از آن بسیار بالا بود. تا موقعی که آخرین جلد در دسامبر ۱۷۴۸ منتشر شد (کتاب هفت جلد داشت که هر کدام بین ۳۰۰ تا ۴۰۰ صفحه بود!)، ریچاردسون نامه‌هایی دریافت کرده بود که به او التماس می‌کردند داستان پایان خوشی داشته باشد. کلاریسا با لاولس فاسق فرار کرد تا از خواستگار منفوری که خانواده خودش پیشنهاد کرده بودند خلاص شود. بعد مجبور شد که لاولس را هم پس بزند. لاولس نهایتاً پس از بیهوش کردن کلاریسا به او تجاوز می‌کند. هر چند لاولس با ندامت پیشنهاد ازدواج می‌دهد و خود کلاریسا هم به او تمایل دارد، کلاریسا دل‌شکسته از تعرض این فرد فاسق به پاکدامنی و حس خودی‌اش می‌میرد. بانو دوروتی برادشای واکنش‌اش را هنگام خواندن صحنه مرگ برای ریچاردسون نقل می‌کند: «روحیه‌ام به نحو غریبی گرفته است، خواب‌ام آشفته شده

و نیمه شب از خواب می پریم و می زنم زیر گریه، امروز صبح هم موقع صبحانه همین طور شدم و حالا هم همین حال را دارم.» تامس ادواردز شاعر در ژانویه سال ۱۷۴۹ نوشت: «هیچ وقت در زندگی‌ام این قدر احساس تألم نکردم که برای این دختر عزیز داشتم» و پیش از آن هم از او به عنوان «کلاریسای آسمانی» یاد کرده بود. [۱۱]

کلاریسا بیش تر برای خوانندگان روشنفکر و عالم جذاب بود تا عموم مردم، اما همچنان در سیزده سال بعدی پنج بار چاپ شد و مدتی بعد به فرانسوی (۱۷۵۱)، آلمانی (۱۷۵۲) و هلندی (۱۷۵۵) ترجمه شد. مطالعه‌ای از کتابخانه‌های شخصی فرانسه بین سال‌های ۱۷۴۰ و ۱۷۶۰ نشان داد که پاملا و کلاریسا در زمره سه رمان انگلیسی هستند (سومی تام جونز هنری فیلدینگ بود) که به احتمال زیاد در این کتابخانه‌ها یافت می شدند. بی شک طولانی بودن کلاریسا بعضی از خوانندگان را فراری می داد؛ حتی قبل از این که دست نویس سی جلدی کتاب زیر چاپ برود، ریچاردسون نگران بود و سعی کرد آن را کوتاه کند. یک خبرنامه ادبی پاریسی، داوری متناقضی هنگام خواندن ترجمه فرانسوی اش داشت: «هنگام خواندن این کتاب چیزی را تجربه کردم که اصلاً معمولی نبود، شدیدترین لذات و ملال آورترین خستگی ها را.» اما دو سال بعد، فرد دیگری در همین خبرنامه اعلام کرد که نبوغ ریچاردسون برای ارائه این همه شخصیت فردگرا کلاریسا را تبدیل به «شاید حیرت آورترین اثری کرده است که تاکنون به قلم یک مرد نوشته شده است.» [۱۲]

روسو باور داشت که رمان خود او برتر از رمان ریچاردسون است ولی کلاریسا را در میان باقی رمان ها بهترین می دانست: «هیچ کس تاکنون در هیچ زبانی، رمانی هم پایه کلاریسا ننوشته است و حتی به آن نزدیک هم نشده است.» مقایسه میان کلاریسا و ژولی تا آخر قرن ادامه پیدا کرد. ژان ماری رولان، همسر یک وزیر و هماهنگ کننده غیر رسمی جناح سیاسی ژیروندن طی انقلاب فرانسه، در سال ۱۷۸۹ نزد دوستی اعتراف کرده بود که هر سال رمان روسو را از نو می خواند ولی هنوز اثر ریچاردسون را اوج کمال می داند: «هیچ ملتی در دنیا نیست که بتواند رمانی بنویسد که توان مقایسه با کلاریسا را داشته باشد؛ این رمان گل سر سبد این ژانر است، الگو است و مایه نویدی هر مقلدی.»

[۱۳]

مردان و زنان به یک اندازه با قهرمانان زن این رمان ها احساس همذات پنداری می کردند. از نامه هایی که به روسو نوشته شده بود، در می یابیم که مردان حتی افسران نظامی به شدت به ژولی واکنش نشان داده اند. یک افسر نظامی بازنشسته به نام لویی

فرانسوا، به روسو نوشته بود: «تو مرا دیوانه او کرده‌ای. فکرش را بکن مرگ‌اش باعث اشک‌های پرسوز و گداز من شده... هرگز چنین اشک‌های گوارایی نریخته بودم. خواندن این رمان چنان اثر قدرت‌مندی بر من گذاشت که فکر می‌کنم حاضر بودم به طیب خاطر در آن لحظه باشکوه بمیرم.» بعضی از خوانندگان به صراحت اذعان کرده بودند که با قهرمان زن داستان همذات‌پنداری کرده‌اند. ش. ج. پنکووک که بعداً ناشری به نام شد، به روسو گفته بود: «من عبور صفا و خلوص احساسات ژولی را از میان دلام احساس کرده‌ام.» همذات‌پنداری روان‌شناختی‌ای که منجر به همدلی می‌شود به روشنی ورای مرزهای جنسیتی رخ داده است. خوانندگان مذکر روسو فقط با سن پرو، عاشقی که ژولی مجبور به دست کشیدن از او می‌شود، همذات‌پنداری نمی‌کردند و حتی با ولمار، شوهر نجیب و ملایم او، یا با بارون دتائز، پدر خودکامه او، کم‌تر احساس همدلی می‌کردند. مانند خوانندگان مونث، مردان با خود ژولی همذات‌پنداری می‌کردند. مبارزه او برای غلبه بر شیدایی‌اش و داشتن زندگی پاکدامنه مبارزه آن‌ها هم شده بود. [۱۴]

پس رمان نامه‌نگارانه به اقتضای شکل و صورت‌اش، توانسته بود نشان بدهد که خودی بر ویژگی‌های «درونی بودن» (داشتن هسته‌ای درونی)، متکی بود تا شخصیت‌ها احساسات درونی‌شان را در نامه‌ها بیان کنند. علاوه بر این، رمان نامه‌نگارانه نشان می‌داد که همه خودها این درونی بودن را دارند (بسیاری از شخصیت‌ها نامه می‌نویسند)، و در نتیجه همه خودها به یک معنا برابر هستند، چون همه در داشتن این حس درونی مشابه‌اند. رد و بدل کردن نامه‌ها، مثلاً پاملای پیش‌خدمت را تبدیل به الگویی از خودمختاری غرورآمیز و فردانیت می‌کند تا قالب‌واره‌ای از فردی مستضعف. مانند پاملا، کلاریسا و ژولی نمادی از خود فردیت نیز هستند. خوانندگان از ظرفیت فردی خودشان و هر کس دیگری برای درونی بودن آگاه‌تر می‌شوند.

گفتن ندارد که همه موقع خواندن این رمان‌ها تجربه یکسانی نداشتند. رمان‌نویس شوخ طبع انگلیسی، هوراس والپول، «حسرت خوردن‌های ملال‌آور» ریچاردسون را به تمسخر گرفت که «تصاویری هستند از زندگی از ما بهتران از نگاه یک کتاب‌فروش و عاشقیت به شکلی روحانی و معنوی از نگاه یک معلم متدیست». اما بسیاری به زودی حس کردند که ریچاردسون و روسو جایی دست گذاشته‌اند که از لحاظ فرهنگی بسیار حساس و مهم است. درست یک ماه پس از انتشار جلد‌های نخست کلاریسا، سارا فیلدینگ، خواهر رقیب بزرگ ریچاردسون که خودش هم رمان‌نویسی موفق بود، جزوه‌ای ۵۶ صفحه‌ای را به طور ناشناس منتشر کرد که در آن از این رمان دفاع کرده بود. هر چند برادرش هنری یکی از نخستین نقدها را بر پاملا منتشر کرده بود (دفاعیه‌ای

از زندگی خانم شمیلا اندروز، که در آن بسیاری از سخنان باطل و بدنام و ناروایی‌های کتابی به نام «پاملا» افشا و رد شده‌اند، (۱۷۴۱)، سارا از دوستان خوب ریچاردسون شده بود. ریچاردسون یکی از رمان‌های سارا را هم منتشر کرد. یکی از شخصیت‌های خیالی سارا، «آقای کلارک»، اصرار دارد که ریچاردسون در کشاندن او به شبکه‌ای از توهم موفق بوده است: «به نوبه خودم آشنایی صمیمانه‌ای با همه روسپی‌ها^۱ دارم، انگار که همه‌شان را از دوران نوباوگی می‌شناختم». «خانم گیسون»، یک شخصیت دیگر، بر فضایل فن ادبی ریچاردسون اصرار دارد: «آقا، شما حقیقتاً درست می‌گویید که قصه‌ای که به این شکل گفته شود تنها به آهستگی توان تأثیرگذاری دارد، که شخصیت‌ها را بشود طوری دید که سخت‌گیرانه با کلیت قصه درگیر باشند؛ اما این مزیت را نویسنده با نوشتن در زمان حال به دست می‌آورد، به قول خودش، و از نگاه اول شخص، که ضربه‌اش بلافاصله به دل می‌نشیند و ما تمام اندوه و تأثری را که تصویر می‌کند احساس می‌کنیم؛ ما نه تنها برای کلاریسا بلکه با کلاریسا گریه می‌کنیم و همراه او هستیم قدم به قدم، در تمام مصائب‌اش». [۱۶]

فیزیولوژیست و دانشور ادبی مشهور سوئیسی، آلبرشت فون هالر، تقدیرنامه‌ای ناشناس از کلاریسا در مجله آقایان^۲، در سال ۱۷۴۹ منتشر کرد. فون هالر سخت تلاش کرد تا جسارت بورزد و به مصاف اصالت ریچاردسون برود. هر چند فون هالر بسیاری از فضیلت‌های رمان‌های اولیه فرانسوی را قبول دارد، اصرار می‌ورزد که این‌ها «عموماً چیزی بیش از بازنمایی اعمال باشکوه افراد بزرگ نبوده‌اند» در حالی که در رمان ریچاردسون خواننده شخصیتی را می‌بیند که «در زندگی هم قطار خود ماست». نویسنده سوئیسی توجه دقیقی به قالب نامه‌نگاری کرده است. هر چند خوانندگان ممکن است به دشواری باور کنند که همه شخصیت‌ها دوست داشته‌اند که وقت‌شان را صرف نوشتن درونی‌ترین احساسات و افکارشان کنند، رمان نامه‌نگارانه می‌تواند تصویر بسیار دقیقی از شخصیت‌های افراد ارائه کند و چیزی را برانگیزاند که هالر نام‌اش را شفقت می‌نهد: «بیچارگان هرگز با این قدرت نمایش داده نشده‌اند؛ و در هزاران نمونه آشکار است که بی‌عاطفه‌ترین و بی‌احساس‌ترین افراد هم از مرگ، رنج بردن و اندوه‌های کلاریسا نرم شده و شفقت ورزیده‌اند و گریستن آغاز کرده‌اند.» او نتیجه می‌گیرد که «ما هیچ نمایشی نخوانده‌ایم، در هیچ زبانی که حتی بتواند به نزدیکی مرز رقابت به آن برسد». [۱۷]

۱. یادداشت مترجم: کلمه اصلی در متن "Harlows" بوده که تصحیف کلمه "Harlot" است به معنای روسپی.

2. *Gentlemen's Magazine*

انحطاط یا تعالی؟

معاصران بنا به تجربه خودشان می‌دانستند که خواندن این رمان‌ها بر تن‌های‌شان و نه فقط ذهن‌های‌شان اثر می‌گذارد ولی درباره پیامدهای آن اختلاف نظر داشتند. روحانیون کاتولیک و پروتستان قابلیت آن را برای مسائل مستهجن، اغواگری و انحطاط اخلاقی محکوم می‌کردند. حدود سال ۱۷۳۴، نیکلا لونژله-دوفروسنوی، که خود روحانی درس‌آموخته سوربن بود، دفاع از رمان‌ها را در برابر همکارانش لازم دید ولو با نام مستعار. او با متلک‌گویی همه مخالفت‌هایی را که باعث شده بود مقامات رمان‌ها را ممنوع کنند با این تعابیر رد کرد: «این هم عوضی که باعث می‌شوند عواطفی در ما دمیده شود که بسیار زنده و نشان‌دار هستند.» او اصرار داشت که رمان‌ها در هر دوره‌ای مناسب بوده‌اند و گفت که «در همه دوره‌ها ساده‌لوحی، عاشقی و زنان میدان‌دار بوده‌اند؛ از این روست که همیشه مردم در پی رمان بوده‌اند و آن را مغتنم می‌دانسته‌اند.» او پیشنهاد می‌کند که بهتر است بر خوب کردن آن‌ها تمرکز کنیم تا این که بخواهیم یک‌سره آن‌ها را سرکوب کنیم. [۱۸]

این حملات بالا گرفتند تولید رمان در نیمه قرن پایان نیافت. در سال ۱۷۵۵، کشیش کاتولیک دیگری به نام پدر آرمان-پی‌یر ژاکین، اثری ۴۰۰ صفحه‌ای نوشت تا نشان دهد که خواندن رمان باعث تضعیف اخلاق، دین و همه اصول نظم اجتماعی می‌شود. او اصرار داشت که «این آثار را باز کنید و خواهید دید که در تقریباً همه آن‌ها، حقوق عدالت الهی و انسانی نقض می‌شوند، ولایت والدین بر فرزندان‌شان تحقیر می‌شود، پیوند مقدس ازدواج و دوستی شکسته می‌شود.» خطر دقیقاً در نیروی جذاب و دلربای این‌ها بود؛ با دمیدن مدام در آتش اغواگری عشق، خوانندگان را تشویق می‌کردند که تن به بدترین انگیزش‌های خود بدهند، از پذیرفتن نصیحت والدین و کلیسا امتناع کنند، احکام اخلاقی جامعه را ندیده بگیرند. تنها اطمینانی که ژاکین می‌توانست بدهد این بود که رمان فاقد نیروی پایداری است. خواننده ممکن است حریصانه همان بار اول آن را بخواند ولی دیگر هرگز سراغ آن نرود: «اشتباه کرده بودم که رمان پاملا به زودی فراموش می‌شود؟... سه سال دیگر تام جونز و کلاریسا هم همین وضع را خواهند داشت.» [۱۹]

شکایت‌های مشابهی بر قلم پروتستان‌های انگلیسی جاری شد. پدر ویسسموس ناکس خلاصه دهه‌های نگرانی را در سال ۱۷۷۹ به زبان آورد و رمان‌ها را منحط خواند و لذت‌های گناه‌آلودی که ذهن جوانان را از مطالعه جدی‌تر و تعالی‌بخش منحرف می‌کنند. بالا گرفتن کار رمان‌های انگلیسی تنها باعث نشر عادت‌های اباحی مسلکانه فرانسوی شد

و توضیحی بودند برای تباهی عصر حاضر. به گفته ناکس، رمان‌های ریچاردسون، با «ناب‌ترین نیت‌ها» نوشته شده‌اند. ولی نویسنده ناگزیر صحنه‌هایی را نقل کرده است و احساسات شورمندانه‌ای را بیان کرده است که با فضیلت سازگاری ندارند. روحانیون در ابراز تنفرشان از رمان تنها نبودند. عبارات منظومی در مجله بانوان سال ۱۷۷۱ دیدگاهی را که بسیاری بر آن بودند خلاصه می‌کرد:

همان به که با نام پاملا هم آشنا نباشیم؛ چون با این رمان‌ها که از آن‌ها بیزارم، ذهن‌ام آلوده نمی‌شود. بسیاری از اخلاق‌گرایان هراس دارند که رمان‌ها بدر نارضایتی را به ویژه در ذهن خدمت‌کاران و دختران جوان می‌کارد. [۲۰]

ساموئل آگوست تیسو، پزشک سوئیسی، رمان‌خوانی را با استمناء مرتبط می‌دانست که از نظر او منجر به تباهی و انحطاط جسمی، ذهنی و اخلاقی می‌شوند. تیسو اعتقاد داشت که تن‌ها به طور طبیعی میل به تباهی دارند و استمناء این روند را در مردان و زنان تسریع می‌کند: «فقط می‌توانم بگویم که بیکارگی؛ بی‌فعالیتی؛ مدت طولانی در رختخواب ماندن؛ رختخوابی که خیلی نرم است؛ غذای پر مایه، ادویه‌دار، پرنمک با انباشته از شراب؛ رفقای ناباب؛ و کتاب‌های مروج بی‌بند و باری اسبابی هستند که زمینه‌ساز این زیاده‌روی‌ها هستند». مراد تیسو از «بی‌بند و باری» به صراحت الفیه و شلفیه نبود؛ در قرن هجدهم «بی‌بند و باری» معنای‌اش هر چیزی بود که میل به امور اروتیک داشته باشد ولی از امور «مستهجن» بسیار نامطلوب‌تر متمایز بود. رمان‌هایی با موضوع عاشقی - یعنی اکثریت رمان‌های قرن هجدهم که قصه‌هایی عاشقانه روایت می‌کردند - به سادگی در رده بی‌بند و باری قرار می‌گرفتند. در انگلستان، دختران مدارس شبانه‌روزی به ویژه در معرض خطر به نظر می‌رسیدند چون می‌توانستند به این کتاب‌های «فاقد اخلاق و منزجرکننده» دسترسی پیدا کنند و در بستر بخوانندشان. [۲۱]

به این ترتیب، روحانیون و پزشکان اتفاق نظر داشتند که رمان‌خوانی مایه حیث اتلاف وقت، مایعات حیاتی (منی)، و دین و اخلاق می‌شود. فرض آن‌ها این بود که خواننده رفتار توصیف شده در رمان را به نحو ندامت‌باری تقلید خواهد کرد. مثلاً خواننده مونث کلاریسا ممکن است که تمایل خانواده‌اش را نادیده بگیرد و مانند کلاریسا تصمیم بگیرد با فاسقی مثل لاولس فرار کند تا سرسری‌وار او را به نابودی بکشاند. در سال ۱۷۹۲، یک منتقد انگلیسی ناشناس می‌توانست هنوز اصرار کند که «افزایش رمان‌ها می‌تواند دلیل افزایش فحشا و زناکاری‌ها و فرار عاشقان باشد که در جاهای مختلف پادشاهی خبر آن را می‌شنویم». مطابق این دیدگاه، رمان‌ها باعث تحریک زیاد بدن می‌شوند، جذب

خویشتن شدن را که اخلاقاً مشکوک است تشویق می کنند و محرک رفتارهایی می شوند که مخرب اتورितه خانواده، اخلاق و دین هستند. [۲۲]

ریچاردسون و روسو مدعی نقش ویراستاری بودند تا نویسندگی، برای این که می توانستند از بدنامی مقارن با رمان ها کناره بگیرند. وقتی ریچاردسون پاملا را منتشر کرد، هرگز از آن به عنوان رمان یاد نکرد. عنوان کامل نسخه اول آن این بود: «مطالعه ای در اعتراض زیاده از حد: پاملا؛ یا پاداش فضیلت، در سلسله ای از نامه های آشنای دخترک زیبای جوانی به والدین اش: که نخستین بار برای پرورش اصولی فضیلت و دین در ذهن های جوانان هر دو جنس منتشر می شود. روایتی که پایه اش حقیقت و طبیعت است: و در عین حال که به نحو قابل قبولی سرگرم کننده است، از طریق انواع حوادث عجیب و تأثیرگذار، یک سره عاری از انواع آن تصاویری است که در خیلی از قطعات فقط برای تفریح تهیه می شوند و عمدتاً باعث تحریک ذهن هایی می شوند که باید آموزش بدهند.» مقدمه ریچاردسون با عنوان «به قلم ویراستار» توجیه اخلاقی انتشار «نامه های زیر» را فراهم می کند؛ آن ها ذهن های جوانان را آموزش می دهند و باعث بهبودشان می شوند، اللقاء دیانت و اخلاق می کنند و شر را «به رنگ مناسب اش تصویر می کنند» و سخنانی از این قبیل. [۲۳]

روسو نیز برای خود جایگاه ویراستار قائل می شد، ولی به روشنی کار خود را رمان می دانست. در نخستین جمله مقدمه ژولی، روسو رمان ها را با انتقاد مشهورش از تئاتر مرتبط می دانست: «شهرهای بزرگ باید تئاتر داشته باشد، و افراد فاسد، و رمان.» انگار این ها خودشان به قدر کافی هشدار دهنده نبودند که روسو مقدمه ای نوشت مشتمل بر «گفت وگویی درباره رمان میان ویراستار و یک ادیب». در این مقدمه، شخصیت «ر» [روسو] همه اتهامات معمول را علیه رمان به خاطر بازی کردن با خیال برای ایجاد تمایلاتی که نمی توانند به شکل پاکدامنه ای ارضاء شوند طرح می کند:

این شکایت را می شنویم که رمان ها باعث تشویش اذهان مردم می شوند: من واقعاً این را باور دارم. رمان ها پیوسته جاذبه های متظاهرهانه اقلیمی را در برابر چشم خواننده می نهند که از آن خودشان نیست، آن ها را اغوا می کنند و به جایی آن ها را می رسانند که از داشته خودشان بیزار شوند و آن را در خیال شان با چیزی طاق بزنند که عشق به او به آن ها تلقین شده است. با کوشش برای این که چیزی باشیم که نیستیم، به جایی می رسیم که خود را متفاوت از آن چه هستیم باور کنیم و این راه دیوانه شدن است.

و با تمام این اوصاف روسو باز هم قدم پیش می‌نهد و رمانی به خوانندگان‌اش عرضه می‌کند. او حتی دیگران را به مبارزه هم می‌طلبد. روسو می‌گوید هر کس می‌خواهد به خاطر نوشتن آن مرا نقد کند، این گوی و این میدان؛ به هر کسی جز من در زمین این حرف را بزند. من به نوبه خود برای چنین انسانی حرمتی قائل نیستم. روسو رضایت‌مندانه اذعان می‌کند که این کتاب می‌تواند تقریباً هر کسی را رسوا کند ولی دست کم لذتی ولرم و ملایم را به کسی نمی‌دهد. روسو کاملاً از خوانندگان‌اش انتظار داشت که واکنش‌های خشنی داشته باشند. [۲۴]

به رغم نگرانی‌های خود ریچاردسون و روسو از شهرت‌شان، بعضی از منتقدان پیش‌تر به دیدگاهی بسیار مثبت‌تر از کارکرد رمان رسیده بودند. سارا فیلدینگ و فون هالر پیش‌تر در دفاع از ریچاردسون توجه‌ها را به همدلی و شفقتی که خواندن کلاریسا بر می‌انگیخت، جلب کرده بودند. با این دیدگاه تازه، رمان‌ها بر خواننده اثر می‌گذاشتند و باعث می‌شدند نسبت به دیگران دلسوزتر شوند تا این که فقط غرق در خود شوند و در نتیجه بیش‌تر اخلاقی می‌شدند نه کم‌تر. یکی از فصیح‌ترین مدافعان رمان دیدرو بود، نویسنده مقاله‌ای درباره حق طبیعی برای دایرةالمعارف که خود نیز رمان‌نویس بود. وقتی ریچاردسون در سال ۱۷۶۱ از دنیا رفت، دیدرو مرثیه‌ای نوشت و در آن ریچاردسون را با بزرگ‌ترین نویسنده‌ها در میان چهره‌های باستانی از قبیل موسی، هومر، اورپید و سوفوکل مقایسه کرد.

اما دیدرو درباره غرقه شدن خواننده در جهان رمان تأمل کرده بود: «به رغم تمام هشدارها، آدمی نقشی در آثارش پیدا می‌کند که درون گفت‌وگویی پرتاب می‌شوید، سخنانی از سر تأیید می‌گویید، ملامت می‌کنید، ستایش می‌کنید، برآشفته می‌شوید، احساس رنجش می‌کنید. چند بار شده که خودم حیرت کرده‌ام از این که مانند کودک‌کانی که اول بار به تئاتر می‌روند، خود را گریان یافته‌ام: «باور نکن، دارد فریبات می‌دهد... اگر پا به آن‌جا بگذاری، خواهی باخت.» دیدرو این نکته را به رسمیت می‌شناسد که روایت ریچاردسون این تصور را ایجاد می‌کند که شما هم حاضرید و علاوه بر این، این جهان خود شماست، نه در کشوری دوردست، نه در منطقه‌ای غریب، نه در قصه پریان. «شخصیت‌های او از جامعه معمولی گرفته شده‌اند... شیدایی‌ای که تصویر می‌کند همان است که در خود نیز حس می‌کنم.» [۲۵]

دیدرو از اصطلاحات «همذات‌پنداری» یا «همدلی» استفاده نکرده است ولی توصیف قانع‌کننده از آن‌ها به دست می‌دهد. او اذعان می‌کند که شما خود را در شخصیت‌ها

باز می‌یابید، و خیال‌ورزانه به میان عمل می‌جهید، همان احساسات را پیدا می‌کنید که شخصیت‌ها دارند. به اختصار یاد می‌گیرید که با کسی که شما نیست و هرگز نمی‌تواند مستقیماً در دسترس‌تان باشد (بر خلاف مثلاً اعضای خانواده‌تان)، همدلی کنید ولی در عین حال، به شکلی خیال‌ورزانه خود شما نیز هست، و این عنصر مهمی است در همذات‌پنداری. این روند توضیح می‌دهد که چرا پانکوئک به روسو نوشته بود: «من عبور صفا و خلوص احساسات ژولی را از میان قلب‌ام احساس کرده‌ام».

همدلی وابسته به همذات‌پنداری است. دیدرو می‌بیند که فن روایت ریچاردسون به نحوی الزامی او را به این تجربه می‌کشاند. این فن، مانند حمامی از فراگیری عاطفی است: «در ظرف چند ساعت وضعیت‌های بسیاری زیادی را از سر گذارندم که طولانی‌ترین عمرها در کل مدت‌شان می‌توانند عرضه کنند... احساس کردم که تجربه‌ای را به دست آورده‌ام». دیدرو چنان همذات‌پنداری می‌کند که در پایان رمان خود را در حال فراق می‌بیند: «همان احساس آدم‌هایی را داشتم که مدتی طولانی هم‌وثاق و همنشین بوده‌اند و اکنون در آستانه جدایی هستند. در پایان ناگهان احساس کردم که تنها رها شده‌ام».[۲۶]

دیدرو همزمان خود را در عمل گم کرده بود و در خواندن بازیافته بود. او حس جدا بودن از خویش را بیش از قبل پیدا کرده بود -حالا احساس تنهایی می‌کند- ولی این حس را بیش‌تر دارد که دیگران نیز خودی دارند. به عبارت دیگر او حسی دارد که خود نام‌اش را «احساس درونی» می‌گذارد و برای حقوق بشر ضروری است. علاوه بر این دیدرو درک می‌کند که تأثیر رمان ناخودآگاه است: «آدمی احساس می‌کند که چنان بی‌پروا جذب خیر و نکویی شده است که بازشناختنی نیست. وقتی با ظلم روبرو می‌شوی، چنان حس انزجاری داری که نمی‌دانی چطور آن را برای خودت توضیح بدهی». رمان کارش را از طریق دخیل کردن خواننده در روایت انجام داده است نه از طریق موعظه‌پردازی اخلاقی صریح.[۲۷]

ارزیابی فلسفی جدی داستان تخیلی خواندن را در عناصر نقد (۱۷۶۲) اثر هانری هوم معروف به لرد کیمز می‌بینیم. این قانون‌دان و فیلسوف اسکاتلندی در این اثر به طور خاص به رمان‌ها نمی‌پردازد ولی استدلال می‌کند که داستان تخیلی به طور کلی نوعی از «حضور آرمانی» یا «رویای بیداری» ایجاد می‌کند که در آن خواننده تصور می‌کند به صحنه تصویر شده منتقل شده است. کیمز این «حضور آرمانی» را به وضعیتی خلسه‌مانند تشبیه می‌کند. خواننده «به نوعی از خیال پرتاب می‌شود» و «خودآگاهی‌اش، آگاهی‌اش از خواندن، شغل فعلی‌اش را از دست می‌دهد و تصور می‌کند هر حادثه‌ای که در برابر

چشم‌اش رخ می‌دهد گویی خود شاهد عینی ماجراست. از همه مهم‌تر برای کیمز، این تبدیل مفهوم اخلاق است. «حضور آرمانی» احساساتی را به روی خواننده می‌گشاید که تقویت‌کننده پیوندهای جامعه است. افراد از منافع و تعلقات خصوصی‌شان بیرون کشیده می‌شوند و برانگیخته می‌شوند تا دست به «رفتارهای سخاوت‌آمیز و بخشندگی» بزنند. «حضور آرمانی» تعبیر دیگری است برای تعبیر «جادوی شیدایی و معنا» که آرون هیل از آن سخن گفته بود. [۲۸]

ظاهراً توماس جفرسون نیز همین نظر را داشته است. وقتی رابرت اسکپ‌ویت، که با ناخواه‌ری همسر جفرسون ازدواج کرده بود، در نامه‌ای در سال ۱۷۷۱ از جفرسون خواست که فهرستی از کتاب‌هایی که توصیه می‌کند را برای‌اش بنویسد، جفرسون بسیاری از آثار کلاسیک، قدیمی و مدرن، در زمینه سیاست، دین، اخلاق، علم، فلسفه و تاریخ را معرفی کرد. عناصر نقد کیمز هم در این فهرست بود، ولی جفرسون فهرست‌اش را با شعر، نمایشنامه و رمان آغاز کرد که شامل آثار لورنس استرن، هانری فیلدینگ، ژان فرانسوا مارمونتل، الیور گلداسمیت، ریچاردسون و روسو بود. در نامه‌ای که همراه فهرست خواندنی‌ها بود، جفرسون با فصاحت و آب و تاب درباره «سرگرمی‌های داستان‌تخیلی» حرف زده بود. او نیز مانند کیمز اصرار داشت که داستان تخیلی مفهوم اصول و عمل به فضایل است. جفرسون با نقل قول از شکسپیر، مارمونتل و استرن با ذکر نام‌شان، توضیح می‌دهد که با خواندن این آثار ما «در خود این میل قوی را تجربه می‌کنیم که کارهای خیر و قدرشناسانه انجام دهیم» و بر عکس از اعمال شریانه و غیر اخلاقی بیزار شویم. او تأکید می‌کند که داستان تخیلی بیش‌تر از خواندن تاریخ، مولد مؤثرتری در میل به رقابت در رفتار اخلاقی است. [۲۹]

در نهایت در بطن این دیدگاه‌ها درباره رمان، چیزی نیست جز ارزش قائل شدن برای زندگی معمولی سکولار به مثابه بنیان اخلاق. در چشم منتقدان رمان‌خوانی، همدلی کردن با قهرمان زن یک داستان مشوق بدترین رفتارها در فرد (تمایلات نامشروع و خودمحوری افراطی) و بیان‌گر انحطاط بازگشت‌ناپذیر جهان سکولار است. بر عکس، برای قائلان به دیدگاه تازه اخلاق‌گرایی همدلانه، این همدات‌پنداری نشان می‌دهد که برانگیختن شور و سودا می‌تواند به تبدیل طبیعت درونی افراد کمک کند و جامعه‌ای اخلاقی‌تر ایجاد کند. آن‌ها باور داشتند که «طبیعت درونی انسان‌ها مبنایی برای اتوریته اجتماعی و سیاسی ایجاد می‌کند.» [۳۰]

به این ترتیب، افسون جادویی رمان گویا اثری گسترده داشت. هر چند مدافعان رمان

این را به صراحت نگفته‌اند ولی این را می‌فهمیدند که نویسندگانی مثل ریچاردسون و روسو در عمل خوانندگان‌شان را وارد زندگی روزمره می‌کردند به مثابه جایگزینی برای تجربه دینی. خوانندگان یاد می‌گرفتند که شدت عاطفه مردم عادی را درک کنند و ظرفیت مردمی مانند خودشان را برای ایجاد جهانی اخلاقی از آن خودشان را به رسمیت بشناسند. حقوق بشر از بستر زمینی بر آمد که بذر این احساسات در آن کاشته شده بود. حقوق بشر تنها زمانی می‌توانست رونق پیدا کند که مردم یاد می‌گرفتند که دیگران را برابر با خود ببیندیشند و به شیوه‌ای بنیادین آن‌ها را مثل خودشان ببینند. آن‌ها این برابری را دست کم تا حدی از طریق تجربه همذات‌پنداری با شخصیت‌هایی عادی آموختند که به نحو شگفتی حاضر و آشنا به نظر می‌رسیدند هر چند در نهایت خیالی بودند. [۳۱]

سرنوشت عجیب زنان

در سه رمانی که در این جا برجسته شده‌اند، کانون همذات‌پنداری روان‌شناختی شخصیت یک دختر جوان است که توسط نویسنده مذکر پرداخته شده است. نیاز به گفتن ندارد که همذات‌پنداری با شخصیت‌های مرد نیز رخ می‌داد. مثلاً جفرسون مشتاقانه عاقبت من دیگر ترایسترام شاندی (۱۷۵۹-۶۷) و استرن، یوریک را در سفر شورمندانه (۱۷۶۸) دنبال می‌کرد. زنان نویسنده نیز میان خوانندگان مرد و زن دلدادگان خود را داشتند. ژاک پی‌یر بریسو، اصلاح‌گر مجازات و الغاگر حقوقی فرانسوی، مدام از ژولی روسو نقل قول می‌کرد ولی رمان انگلیسی محبوب او سیسیلیا (۱۷۸۲) نوشته فنی برنی بود. اما چنان‌که نمونه برنی نشان می‌دهد، شخصیت‌های زن از افتخار مکان و منزلت برخوردار بودند؛ هر سه رمان او نام قهرمان زن داستان‌اش را داشتند.

قهرمان زنان از این رو این قدر قوی بودند که جست‌وجوی آن‌ها برای خودمختاری هرگز نمی‌توانست موفق باشد. زنان حقوق قانونی اندکی مستقل از پدران و شوهران‌شان داشتند. خوانندگان استقلال‌جویی قهرمانان زن را به ویژه تلخ می‌دیدند چون بلافاصله محدودیت‌هایی را که این زنان در نهایت با آن‌ها روبرو می‌شدند درک می‌کردند. در عاقبتی خوش، پاملا با آقای ب ازدواج می‌کند و محدودیت‌های ضمنی برای آزادی‌اش را می‌پذیرد. بر عکس، کلاریسا می‌میرد به جای این‌که با لاولسی که بعداً به او تجاوز می‌کند ازدواج کند. ژولی که به نظر می‌رسد پذیرفته است به اجبار پدرش مردی را که دوست دارد رها کند، در صحنه آخر داستان می‌میرد.

بعضی از منتقدان مدرن در این داستان‌ها مازوخیسم یا شهادت را دیده‌اند ولی

معاصران ویژگی‌های دیگری را می‌دیدند. هم خوانندگان زن و هم خوانندگان مرد با این شخصیت‌ها همذات‌پنداری داشتند چون زنان «اراده و شخصیت» زیادی از خودشان نشان می‌دادند. خوانندگان فقط نمی‌خواستند که قهرمانان زن را نجات دهند؛ می‌خواستند شبیه‌شان نیز باشند، حتی مانند کلاریسا و ژولی به رغم مرگ تراژیک‌شان. تقریباً تمام هیجان و تحرک این سه رمان به بیان اراده زنانه بر می‌گردد که معمولاً اراده‌ای است که با محدودیت‌های والدین یا جامعه درگیری دارد. پاملا باید در برابر آقای ب مقاومت کند تا حس پاکدامنی و حس خودی‌اش را حفظ کند و مقاومت‌اش در نهایت باعث غلبه بر ب می‌شود. کلاریسا در برابر خانواده‌اش استوار می‌ایستد و بعداً در برابر لاولس نیز مقاومت می‌کند به دلایل مشابه و در آخر داستان لاولس با استیصال می‌خواهد با کلاریسا ازدواج کند و او به این پیشنهاد تن نمی‌دهد. ژولی باید سن پرو را رها کند و یاد بگیرد که زندگی‌اش با ولمار را دوست داشته باشد؛ مبارزه یک‌سره از آن خود اوست. در هر رمان همه چیز به میل قهرمان زن برای استقلال بر می‌گردد. رفتارهای شخصیت‌های مرد تنها نقش‌شان برجسته کردن این اراده زنانه است. خوانندگانی که با قهرمان‌های زن همدلی می‌کنند یاد می‌گیرند که همه مردم - حتی زنان - خواستار خودمختاری بیش‌ترند و خیال‌ورزانه تلاش روان‌شناختی لازمه این مبارزه را تجربه می‌کنند.

رمان‌های قرن هجدهمی مشغله فرهنگی عمیق‌تری با خودمختاری را نشان می‌دادند. فیلسوفان عصر روشن‌گری عمیقاً اعتقاد داشتند که گشایشی در این زمینه در قرن هجدهم ایجاد کرده‌اند. وقتی از آزادی حرف می‌زدند، مرادشان خودمختاری فرد بود، چه آزادی بیان عقاید باشد یا عمل به دین انتخابی یا استقلالی که به پسران در راهنمای اصول آموزشی روسو، در *امیل* (۱۷۶۲)، آموزش داده می‌شد. روایت روشن‌گری از به کف آوردن خودمختاری در مقاله سال ۱۷۸۴ ایمانوئل کانت روشن‌گری چیست؟ به اوج خود رسید. تعریف مشهور او از روشن‌گری «خروج نوع بشر از ناپختگی خودساخته» بود. او می‌گوید که ناپختگی، «نا توانی در استفاده از فهم خود بدون راهنمایی دیگری است». برای کانت، روشن‌گری یعنی خودمختاری، یعنی توانایی اندیشه کردن برای خود. [۳۳]

تأکید روشن‌گری بر خودمختاری فرد برآمده از دل انقلاب قرن هجدهم در تفکر سیاسی بود که هوگو گروتیوس و جان لاک کلید آن را زدند. آن‌ها استدلال کرده بودند که مرد خودمختاری که وارد مجموعه فشرده اجتماعی با افراد دیگری از قبیل خودش می‌شود تنها بنیان ممکن برای اتوریته سیاسی مشروع است. اگر قرار باشد اتوریته مؤید با حق الهی، متن مقدس و تاریخ جای‌اش را به قراردادی میان انسان‌های خودمختار بدهد، پسران باید یاد بگیرند که خودشان به استقلال فکر کنند. در نتیجه نظریه آموزش که لاک

و روسو عمیق‌ترین تأثیرها را بر آن نهاده بودند، از تأکید بر اطاعت متکی بر تنبیه عبور کرد و به پرورش دقیق خرد به مثابه مهم‌ترین ابزار استقلال رسید. لاک اهمیت این شیوه جدید را در تأملاتی درباره آموزش (۱۶۹۳) توضیح می‌دهد: «ما باید فرزندانمان را وقتی بزرگ می‌شوند، مثل خودمان ببینیم... باید خودمان را موجوداتی عقلانی، و دارای آزادی بدانیم؛ ما دوست نداریم زیر شمات و تشر زدن دائمی احساس معذب بودن کنیم.» چنان‌که لاک نیز دریافته بود، خودمختاری سیاسی و عقلانی منوط است به آموزش کودکان (در مورد او، هم پسران و هم دختران) به شیوه‌هایی جدید؛ خودمختاری نیازمند رابطه‌ای تازه با جهان است، نه فقط افکاری تازه. [۳۴]

در نتیجه این که آدمی خودش فکر کند و خودش تصمیم بگیرد مستلزم تغییراتی روان‌شناختی و سیاسی، و فلسفی است. در/میل، روسو از مادران می‌خواهد که دیوارهایی روان‌شناختی میان خودشان و فرزندان‌شان و همه فشارهای بیرونی اجتماعی و سیاسی ایجاد کنند. او مصرانه می‌گوید: «از همان ابتدا حایلی گرداگرد جان فرزندان بسازید.» ریچارد رایس، واعظ و جزوه‌نویس سیاسی انگلیسی در سال ۱۷۷۶ وقتی که در دفاع از استعمارگران آمریکایی مطلب می‌نوشت اصرار داشت که یکی از چهار جنبه عمومی آزادی، آزادی بدنی است: «آن اصل خود به خودی، یا تعیین سرنوشت خود که نقش عامل را به ما می‌دهد.» برای او، آزادی مترادف است با جهت دادن به خود یا حاکمیت بر خود، که استعاره سیاسی در این مورد القاء استعاره‌ای روان‌شناختی نیز دارد ولی این دو با هم ارتباطی تنگاتنگ دارند. [۳۵]

اصلاح‌گران الهام‌گرفته از روشن‌گری می‌خواستند از سپر ساختن برای تن یا حایل کشیدن برای جان، به شکلی که روسو می‌گفت، فراتر بروند. آن‌ها خواستار گسترش دادن و تعمیم قطب‌نمای تصمیم‌گیری فردی بودند. قوانین انقلابی فرانسوی درباره خانواده عمق دغدغه‌ای را نشان می‌دهد که درباره محدودیت‌های سنتی برای استقلال حس می‌شد. در مارس ۱۷۹۰، شورای ملی جدید حق ارشدیت فرزند اول را ملغی کرد که حق ارث ویژه‌ای به فرزند ذکور ارشد می‌داد و توقیعات سلطنتی^۱ بدنامی را که به خانواده‌ها اجازه می‌داد بدون هیچ دادگاهی فرزندان‌شان را حبس کنند ملغی کرد. در آگوست همان سال، معاونان انجمن شوراها خانواده را تشکیل دادند تا به دعاوی میان والدین و فرزندان تا سن بیست سالگی رسیدگی کنند به جای این که به پدران اختیار و سلطه انحصاری در مورد فرزندان‌شان بدهند. در آوریل ۱۷۹۱، شورا حکم کرد که همه

1. Lettres de cachet

فرزندان، ذکور و اناث، باید ارث برابر داشته باشند. سپس در آگوست و سپتامبر ۱۷۹۲ معاونان شورا سن بلوغ را از بیست و پنج سال به بیست و یک سال پایین آوردند و اعلام کردند که افراد بالغ دیگر تحت قیمومیت و ولایت والدین شان نیستند و برای اولین بار طلاق را در تاریخ فرانسه نهادینه کردند و آن را بر اساس قوانینی یکسان برای مرد و زن مهیا کردند. به اختصار، انقلابیون هر چه می توانستند کردند که مرزهای خودمختاری شخصی را گسترده تر کنند. [۳۶]

در بریتانیای کبیر و مستعمره های آمریکای شمالی اش، میل به خودمختاری بیش تر را می توان آسان تر در زندگی نامه های خودنوشت و رمان ها دید تا در قانون، دست کم قبل از انقلاب آمریکا. در واقع در سال ۱۷۵۳، قانون ازدواج را برای افراد زیر ۲۱ سال در انگلستان به جز با اذن پدر یا ولی غیرقانونی کرد. به رغم تأیید ولایت پدر، سلطه پدرسالارانه کهن شوهران بر زنان و پدران بر فرزندان در قرن هجدهم رو به افول نهاد. از رابینسون کروزوی (۱۷۱۹) دانیل دوفو گرفته تا زندگی نامه خودنوشت بنجامین فرانکلین (که بین سال های ۱۷۷۱ تا ۱۷۸۸ نوشته شده بود)، نویسندگان انگلیسی و آمریکایی استقلال را به مثابه یک فضیلت اصلی ارجمند می دانستند. رمان دوفو درباره دریانوردی کشتی شکسته روایتی دست اول بود از این که چطور یک مرد می توانست خودش از عهده زندگی اش بر بیاید. پس اصلاً جای تعجب ندارد که روسو رمان دوفو را برای *امیل* جوان از خواندنی های ضروری می دانست یا رابینسون کروزو اولین بار در سال ۱۷۷۴ در مستعمره های آمریکایی در میان بحران رو به رشد استقلال چاپ شد. رابینسون کروزو یکی از پرفروش ترین های آمریکای استعماری سال ۱۷۷۵ بود که تنها رقیب اش *نامه های لرد چسترفیلد به پسرش و میراث پدری برای دختران اش* نوشته جان گرگوری و محبوبیت دیدگاه های لاک درباره آموزش به پسران و دختران بود. [۳۷]

گرایش ها در زندگی مردم واقعی در همین جهت حرکت می کرد و لو با وقفه بیش تر. جوان ها روز به روز انتظار داشتند که خودشان در امر ازدواج تصمیم بگیرند هر چند خانواده ها هنوز فشار زیادی بر آن ها می آوردند چنان که در بسیاری از رمان هایی که حول این مضمون بودند می شود دید (مثلاً در *کلاریسا*). روش های تربیت فرزند نیز تغییرهای ظریفی در رویکرد نشان می دهند. انگلیسی ها قنடاق کردن نوباوگان را پیش از فرانسوی ها ترک کردند (روسو بیش ترین سهم را در منصرف کردن فرانسویان از این کار داشت) ولی تا مدت ها بعد هنوز پسران را در مدرسه کتک می زدند. تا دهه ۱۷۵۰، خانواده های آریستوکرات انگلیسی دیگر از ریسمان برای هدایت راه رفتن فرزندان شان استفاده نمی کردند و بچه ها را زودتر از شیر می گرفتند و چون بچه ها را دیگر قنடاق نمی کردند،

آن‌ها را زودتر برای توالد رفتن آموزش می‌دادند و این‌ها همه نشانه‌های افزایش تأکید بر استقلال بود. [۳۸]

اما کارنامه این مسائل گاهی آشفته‌تر بود. در انگلستان طلاق بر خلاف سایر کشورهای پروتستان، در قرن هجدهم تقریباً غیر ممکن بود؛ بین سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۸۵۷، که قانون علل ازدواج دادگاه ویژه‌ای را برای بررسی پرونده‌های طلاق تشکیل داد، تنها ۳۲۵ طلاق توسط قانون خصوصی پارلمان انگلستان، ولز و ایرلند اعطا شده بود. هر چند شمار طلاق‌ها از ۱۴ در نیمه قرن هجدهم به ۱۱۷ در نیمه دوم قرن افزایش یافته بود، طلاق از همه جهات منحصر به چند مرد آریستوکرات بود چون دلایل لازم برای طلاق، به دست آوردن آن را برای زنان تقریباً غیر ممکن می‌کرد. تعداد طلاق‌ها در نیمه دوم قرن هجدهم فقط به ۲۰۳۴ در سال می‌رسید. از سوی دیگر، بعد از این که انقلابیون فرانسوی طلاق را نهادینه کردند، بین سال‌های ۱۷۹۲ تا ۱۸۰۳، حدود ۲۰ هزار حکم طلاق صادر شد یعنی ۱۸۰۰ طلاق در سال. مستعمره‌های بریتانیایی آمریکای شمالی معمولاً از روش‌های انگلیسی برای ممنوع کردن طلاق تبعیت می‌کردند هر چند بعضی از انواع جدایی قانونی را مجاز می‌دانستند؛ ولی پس از استقلال، تقاضاهای طلاق در بیش‌تر ایالت‌ها توسط دادگاه‌های تازه پذیرفته می‌شدند. با جا افتادن رویه‌ای که در فرانسه‌ی انقلابی تکرار شد، زنان بیش‌ترین تقاضاهای طلاق را در سال‌های اول استقلال در ایالات متحده‌ی جدید داده بودند. [۳۹]

توماس جفرسون، در یادداشت‌هایی که بین ۱۷۷۱ و ۱۷۷۲ درباره یک پرونده حقوقی طلاق نوشته بود، به روشنی طلاق را با حقوق طبیعی مرتبط می‌داند. طلاق «حق طبیعی برابری را به زنان» بر می‌گرداند. او می‌گفت که ماهیت قراردادهای مبتنی بر رضایت طرفین این است که در صورت فسخ آن از سوی یکی از طرفین بشود آن را منحل کرد - یعنی همان استدلالی که انقلابیون فرانسوی در سال ۱۷۹۲ از آن استفاده کردند. علاوه بر این، امکان طلاق قانونی «آزادی محبت» را تضمین می‌کرد که خود حقی است طبیعی. «پی گرفتن شادی» که اعلامیه استقلال آن را به شهرت رساند، شامل حق طلاق نیز می‌شد چون «مقصود و هدف از ازدواج، تولید فرزند و شادمانی است». در نتیجه پی گرفتن شادی مستلزم طلاق بود. اصلاً تصادفی نیست که جفرسون چهار سال بعد، استدلال مشابهی را برای طلاق آمریکا از بریتانیای کبیر مطرح کرد. [۴۰]

در همان ایامی که مردم قرن هجدهم گسترش حق تعیین سرنوشت را پی می‌گرفتند، به معضلی نیز برخوردند: در این نظم تازه‌ای که تأکیدش بر حقوق فرد بود، چه چیزی

بن‌مایه اجتماع و باهمستان خواهد بود؟ این که چطور اخلاق را می‌شود از عقل انسانی استخراج کنیم نه لزوماً از متون مقدس یا چطور می‌شود خودمختاری را بر اطاعت کورکورانه ترجیح داد یک چیز است. ولی آشتی دادن این فرد خود-هدایت‌شده با خیر عظیم‌تر چیز دیگری است. فیلسوفان اسکاتلندی نیمه قرن مسأله باهمستان سکولار را در قلب آثارشان قرار دادند، و پاسخی فلسفی ارائه کردند که طنین‌انداز روش‌های همدلی تعلیم داده شده در رمان بود. فیلسوفان، مانند عموم مردم قرن هجدهم، نام پاسخ‌شان را «دلسوزی»^۱ گذاشتند. من از اصطلاح «همدلی»^۲ استفاده کرده‌ام چون هر چند این اصطلاح تنها در قرن بیستم وارد زبان انگلیسی شده است، بهتر می‌توان اراده فعالانه را برای همذات‌پنداری با دیگران به چنگل بیاورد. دلسوزی اغلب نشان‌دهنده ترحم است که می‌تواند نشان‌دهنده فرو دست دیدن کسی باشد و حسی است که با احساس راستین برابری ناسازگار است. [۴۱]

«دلسوزی» معنای بسیار وسیعی در قرن هجدهم داشت. برای فرانسویس هاچسون، دلسوزی نوع حس و نوعی قوه اخلاقی بود. دلسوزی یا حس نوع دوستی، شریف‌تر از حس بینایی یا شنوایی یا حواس مشترک با حیوان‌ها ولی رتبت‌اش فروتر از وجدان است، و زندگی اجتماعی را میسر می‌کند. دلسوزی با اتکای بر قدرت طبیعت انسانی و پیش از هر نوع استدلالی همچون نیروی جاذبه‌ای اجتماعی عمل می‌کند که مردم را از خودشان بیرون می‌کشد. دلسوزی تضمین می‌کرد که شادی نمی‌تواند فقط با ارضاء خود تعریف شود. هاچسون نتیجه می‌گیرد که «با نوعی از سرایت یا آلوده کردن، همه لذت‌های ما، حتی لذت‌های پست به نحو عجیبی با سهیم شدن‌شان با دیگران افزایش می‌یابد.» [۴۲]

آدام اسمیت، نویسنده ثروت ملل (۱۷۷۶) که از شاگردان هاچسون بود، یکی از آثار اولیه‌اش را وقف مسأله دلسوزی کرد. در فصل آغازین نظریه عواطف اخلاقی (۱۷۵۹)، او از مثال شکنجه استفاده می‌کند تا به کارکرد آن برسد. چه چیزی باعث می‌شود ما برای کسی که روی میز شکنجه است احساس دلسوزی کنیم؟ حتی اگر فردی که رنج می‌برد برادرمان باشد، هرگز مستقیماً احساس او را تجربه نمی‌کنیم. فقط می‌توانیم از طریق خیال‌مان با رنج هم‌همذات‌پنداری کنیم که به ما اجازه می‌دهد که خود را جای او قرار دهیم و همان رنج را تحمل کنیم؛ «انگار وارد بدن او می‌شویم و تا حدودی او می‌شویم.» این روند همذات‌پنداری خیال‌ورزانه -دلسوزی- به ناظر اجازه

1. sympathy

2. empathy

می‌دهد که احساس کند که قربانی شکنجه چه حسی دارد. اما ناظر تنها وقتی تبدیل به موجودی حقیقتاً اخلاقی می‌شود که قدم بعدی را بردارد و درک کند که خودش نیز سوژه این همذات‌پنداری خیال‌ورزانه است. وقتی بتواند خودش را موضوع احساسات دیگران ببیند، آن وقت می‌تواند در درون خوش «تماشاچی بی‌طرف»ی را پرورش دهد که نقش قطب‌نمای اخلاقی او را ایفا می‌کند. در نتیجه خودمختاری و دلسوزی برای اسمیت هم‌عنان یکدیگرند. تنها یک فرد خودمختار می‌تواند در درون خودش «تماشاچی بی‌طرف» را پرورش دهد؛ اما به توضیح اسمیت، او تنها در صورتی می‌تواند این کار را بکند که ابتدا با دیگران همذات‌پنداری کرده باشد. [۴۳]

دلسوزی یا حساسیت -این کلمه دوم در فرانسوی بسیار رایج‌تر بود- طنین فرهنگی بسیار وسیعی در دو سوی اقیانوس اطلس در نیمه آخر قرن هجدهم داشت. توماس جفرسون آثار هاجسون و اسمیت را می‌خواند هر چند مشخصاً از لورنس استرن رمان‌نویس یاد می‌کرد که «بهترین دوره اخلاق» را ارائه کرده است. با توجه به شیوع ارجاع به دلسوزی و حساسیت در دنیای آتلانتیک اصلاً تصادفی به نظر نمی‌رسد که نخستین رمانی که یک نفر آمریکایی نوشته و در سال ۱۷۸۹ منتشر شده است، عنوان‌اش قدرت دلسوزی است. دلسوزی و حساسیت چنان در ادبیات، نقاشی و حتی پزشکی رخنه کرده بود که بعضی از پزشکان نگران استفاده مفرط از آن بوده و بیم داشتند که ممکن است منجر به مالیخولیا، سودا یا «بخار» شود. پزشکان فکر می‌کردند که زنان تفریح‌گر (خوانندگان زن) بیش‌تر از همه در معرض این عوارض هستند. [۴۴]

دلسوزی و حساسیت به نفع بسیاری از گروه‌های محروم کار می‌کرد ولی برای زنان وضع چنین نبود. با سرمایه‌گذاری روی توفیق رمان در پیش کشیدن صورت‌های تازه همذات‌پنداری روان‌شناختی، الغاگران اولیه، بردگان آزاد شده را تشویق می‌کردند که زندگی‌نامه‌های خودنوشت رمان‌مانندشان را بنویسند، که گاهی بخش‌هایی از آن خیالی بودند تا در میان این جنبش تازه پا گرفته مدافعانی پیدا کنند. پلیدی‌های برده‌داری زمانی زنده شد که روایت دست‌اولی از آن را مردانی چون اولادا اکوئیانو نخستین بار در لندن در سال ۱۷۸۹ کتابی با عنوان روایت جالب زندگی اولادو اکوئیانو یا گوستا واسای آفریقایی به قلم خود او را منتشر کرد. اما بسیاری از الغاگران نتوانستند ارتباطی با حقوق زنان برقرار کنند. پس از سال ۱۷۸۹، بسیاری از انقلابیون فرانسوی موضوعی آشکار و پرشور در دفاع از حقوق پروتستان‌ها، یهودیان، سیاهان آزاد شده و حتی برده‌ها گرفتند و در عین حال فعالانه با اعطای حقوق به زنان مخالفت می‌کردند. در ایالات متحده جدید، هر چند برده‌داری بلافاصله موضوع بحث‌هایی داغ شده بود، حقوق زنان کم‌تر از فرانسه

موضوع بحث‌های علنی و عمومی می‌شد. زنان پیش از قرن بیستم در هیچ جایی حقوق سیاسی و برابری پیدا نکردند. [۴۵]

مردم قرن هجدهم، مانند هر کس دیگری در تاریخ بشر پیش از آن، زنان را موجوداتی وابسته می‌دیدند که منزلت خانوادگی‌شان تعریف‌شان می‌کند و به این ترتیب بنا به تعریف خودمختاری سیاسی کامل ندارند. آن‌ها می‌توانستند از حق تعیین سرنوشت به مثابه فضیلتی خصوصی و اخلاقی بدون مرتبط کردن آن با حقوق سیاسی دفاع کنند. زنان حقوقی داشتند ولی نه حقوق سیاسی. این دیدگاه وقتی که انقلابیون فرانسوی در سال ۱۷۸۹ قانون اساسی جدیدی را تدوین کردند صریح شد. پدر روحانی امانوئل ژوزف سی‌یس، از مفسران مهم نظریه مشروطه، تمایز پدیدار شده میان حقوق طبیعی و مدنی را از یک‌سو و حقوق سیاسی را از سوی دیگر توضیح داد. همه ساکنان یک کشور از جمله زنان از حق شهروندی منفعل برخوردارند: حق حفظ شخص، اموال و آزادی. اما او باور داشت که همه شهروندان فعال نیستند که حق داشته باشند مستقیماً در امور عمومی مشارکت کنند. «زنان، حداقل در وضعیت حاضر، کودکان، خارجی‌ها، کسانی که هیچ سهمی در حفظ تشکیلات عمومی ندارند» شهروندانی منفعل تعریف می‌شدند. تبصره سی‌یس که می‌گفت «حداقل در وضعیت حاضر» جای کوچکی را برای تغییرات بعدی در حقوق زنان باز گذاشت. عده‌ای سعی کردند از این تبصره بهره‌برداری کنند ولی در کوتاه مدت توفیقی حاصل نکردند. [۴۶]

افراد اندکی که از حقوق زنان در قرن هجدهم دفاع کردند دیدگاه‌هایی دوگانه درباره رمان داشتند. مخالفان سنتی رمان باور داشتند که زنان به طور خاص مستعد مفتون شدن در برابر مطالب عشقی هستند و حتی مدافعان رمان مانند جفرسون نگران تأثیر آن بر دختران جوان بودند. در سال ۱۸۱۸، جفرسون پا به سن گذاشته‌ای که حالا دیگر با جفرسونی دل داده به رمان‌نویس‌های محبوب‌اش در سال ۱۷۷۱ فرق داشت، درباره «شیداگری بی‌اندازه» رمان‌ها در میان دختران هشدار می‌داد. پس عجیب نیست که شورمندترین مدافعان حقوق زنان این شک‌ها را به دل می‌گرفتند. مری ولستون کرافت، مادر فمینیسم مدرن نیز مانند جفرسون صراحتاً رمان‌خوانی را «تنها نوع خواندنی که برای جلب ذهن‌های معصوم سر به هوا حساب‌گری شده» - با خواندن تاریخ و فهم عقلانی به طور کلی مقایسه می‌کرد. اما خود ولستون کرافت دو رمان نوشت که محورش قهرمانان زن بودند و رمان‌های چاپ‌شده بسیاری را بررسی و نقد کرد، و مدام در نامه‌های‌اش به آن‌ها اشاره می‌کرد. او به رغم مخالفت‌اش با تجویزهای روسو درباره آموزش زنان در *امیل*، مشتاقانه *ژولیه* را می‌خواند و از عبارت‌های به حافظه‌سپرده‌اش از *کلاریسا* و

رمان‌های استرن برای منتقل کردن احساسات خودش در نامه‌های‌اش استفاده می‌کرد. [۴۷]

همدلی آموختن راه را برای حقوق بشر باز کرد ولی این را تضمین نکرد که هر کسی بتواند بلافاصله همان راه را در پیش بگیرد. هیچ کسی این را بیش از نویسنده اعلامیه استقلال نفهمید و درباره آن این اندازه رنج نبرد. جفرسون در نامه‌ای که در سال ۱۸۰۲ به جوزف پریستلی، روحانی، دانشمند، و اصلاح‌گر انگلیسی نوشت آمریکا را الگوی کل جهان اعلام کرد: «امکان ندارد که حساس نباشیم که ما برای تمامی نوع بشر کار می‌کنیم؛ که شرایطی که دیگران از آن محروم شده‌اند ولی به ما به‌به شده است، وظیفه‌ای را بر دوش ما نهاده است تا ثابت کنیم که درجه آزادی و حکمرانی بر خود که در آن جامعه بتواند اعضای‌اش را قرار دهد چیست.» جفرسون برای رسیدن به بالاترین «درجه آزادی» که در خیال می‌گنجید تلاش می‌کرد، که برای او معنای‌اش این بود که مشارکت سیاسی را برای هر تعداد مرد سفیدی که ممکن بود باز کند و شاید در نهایت به مردان بومی آمریکایی - اگر می‌شد آن‌ها را تبدیل به کشاورز کرد - نیز تسری دهد. هر چند او بشریت آفریقایی تبارهای آمریکایی و حتی حقوق بردگان را به عنوان انسان به رسمیت می‌شناخت، اما نظامی را تصور نمی‌کرد که در آن، آن‌ها یا زنانی از هر رنگی بتوانند نقشی فعال ایفا کنند. اما این بالاترین درجه آزادی برای اکثر آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها حتی بیست و چهار سال بعد در روز مرگ جفرسون بود. [۴۸]

فصل دوم

«استخوان استخوان‌های‌شان»

الغای شکنجه

در سال ۱۷۶۲، یعنی همان سالی که روسو اصطلاح «حقوق انسان» را اولین بار استفاده کرد، دادگاهی در شهر تولوز در جنوب فرانسه، یک پروتستان فرانسوی ۶۴ ساله به نام «ژان کالا» را متهم به قتل پسرش کرد، پسری که می‌خواست آیین‌اش را به مذهب کاتولیک بگرداند. قاضیان ژان را محکوم به مرگ از طریق در هم شکستن استخوان‌های‌اش روی چرخ کردند. قبل از اعدام، کالا ابتدا باید تحت نظارت قضایی شکنجه‌ای را تحمل می‌کرد که معروف بود به «بازجویی مقدماتی» که برای این طراحی شده بود که متهم به نام همدستان‌اش اقرار کند. کالا که میچ دست‌های‌اش محکم به میله‌ای در پشت سرش بسته شده بود، روی دستگاهی متشکل از میله محور و قرقره که بازوهای‌اش را به قوت بالا می‌کشیدند تحت فشار قرار می‌گرفت و همزمان وزنه آهنی پاهای‌اش را روی زمین نگه می‌داشت (شکل ۳). وقتی کالا از گفتن نام دو همدست‌اش امتناع کرد، او را روی نیمکتی بستند و سطل آب در حلق‌اش خالی کردند و هم‌زمان دهان‌اش را با دو چوب کوچک باز نگه داشتند (شکل ۴). وقتی باز هم به او فشار آوردند که اسم افراد را بگوید، گفته می‌شود که پاسخ داده است: «جایی که جرمی نباشد، هم‌دستی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.»



شکل ۳. شکنجه قضایی

یافتن تصویرپردازی شکنجه مجاز قضایی تقریباً غیر ممکن است. این تصویر تمام صفحه‌ای قرن شانزدهمی که روی چوب کنده کاری شده است (۲۱.۶ سانتی‌متر در ۱۴.۴ سانتی‌متر) مدعی نشان دادن شیوه‌ای در تولوز است که شبیه شکنجه‌ای است که روی ژان کالا دو قرن بعد انجام شده است. این نوعی از رایج‌ترین شکنجه‌های قضایی در اروپاست که نام‌اش اسرتاپادوست، و برگرفته از کلمه‌ای ایتالیایی است به معنای کشش تند یا پاره کردن.

بعد از شکنجه مرگ بلافاصله از راه نمی‌رسید و قصد هم این نبود که منجر به مرگ فوری شود. شکسته شدن روی چرخ که برای مردان متهم به قتل نفس یا راهزنی در نظر گرفته شده بود، در دو مرحله رخ می‌داد. ابتدا شکنجه‌گر فرد را محکم روی چیز صلیب‌مانندی می‌بست و به تدریج و پیوسته استخوان‌های دست‌ها، پاها، ران‌ها و بازوهای‌اش را با وارد آوردن دو ضربه سریع می‌شکست. دستبازی با استفاده از دستگیره‌ای که به متوقف‌کننده دور کردن مرد بسته شده بود، در زیر داربست مهره‌های گردن را با ضربه‌های شدیدی روی متوقف‌کننده از جا در می‌آورد. در همان حال، شکنجه‌گر بدن در هم شکسته را پایین می‌آورد و آن را می‌بست و اعضاء را به شکلی دردناک به عقب خم می‌کرد، و روی چرخ‌ی که بر ستونی ده فوتی سوار شده بود می‌بست. مرد محکوم تا مدت‌ها پس از مرگ‌اش همان بالا باقی می‌ماند و «تصویری بسیار هولناک» به وجود می‌آمد. دادگاه مخفیانه به کالا لطف کرده بود و به او پیشنهاد داده بود که می‌تواند او را دو ساعت پس از شکنجه پیش از این که بدن‌اش را روی چرخ ببندند خفه کنند. کالا از دنیا رفت ولی همچنان بر بی‌گناهی‌اش اصرار داشت.[۱]

چند ماه بعد که ولتر بعد از این اعدام قصه را پی گرفت، «ماجرای کالا توجه‌های بسیاری را جلب کرد. ولتر برای خانواده مقتول پول جمع کرد، نامه‌هایی به نام اعضای مختلف خانواده کالا نوشت که مدعی بودند روایت دست اول خود را از ماجراها گفته‌اند، و بعد جزوه‌ای و کتابی مبتنی بر این ماجرا منتشر کرد. مشهورترین این‌ها، رساله مدارا به مناسبت مرگ ژان کالا بود که برای نخستین بار در این کتاب از تعبیر «حقوق بشر» استفاده کرده بود؛ مغز استدلال او این بود که عدم مدارا نمی‌تواند حقی بشری باشد (او این استدلال ایجابی را پیش نکشیده بود که آزادی دین حقی بشری است). ولتر ابتدا علیه شکنجه یا شکستن استخوان‌ها روی چرخ اعتراض نکرد. چیزی که باعث خشم او شد، تعصب دینی بود که نتیجه گرفته بود انگیزه‌بخش پلیس و قاضیان بوده است: «محال است آدم بفهمد چطور با دنبال کردن این اصل [حقوق بشر] مردی می‌تواند به دیگری بگوید که به همان چیزی که من باور دارم ایمان بیاور و اگر باور نداشته باشی خواهی مرد.» این طرز حرف زدن، در پرتغال، اسپانیا و گوارخ می‌دهد [کشورهایی که به خاطر تفتیش عقاید بدنام بودند].[۲]

از آنجایی که عبادت آشکار کالونیست‌ها در فرانسه از سال ۱۶۸۵ ممنوع شده بود، ظاهراً برای مقامات خیلی کار سختی نبود که باور کنند کالا پسرش را کشته است تا جلوی تغییر مذهب او به آیین کاتولیک را بگیرد. یک شب بعد از شام، خانواده مارک آنتوان را آویزان از راهرو پشت یک اتاق انباری پیدا کرده‌اند که ظاهراً خودکشی بوده



شکل ۴. شکنجه با آب

تصویر کننده کاری شده روی چوب از قرن شانزدهم شیوه فرانسوی شکنجه با آب را نشان می دهد. این همان شکنجه ای نیست که روی کالا انجام شده ولی آن قدر نزدیک به آن است که بتواند صورت کلی ماجرا را منتقل کند.

است. آن‌ها برای این که رسوایی به بار نیاید، ادعا کرده‌اند که او را روی زمین پیدا کرده‌اند و احتمالاً مارک آنتوان قربانی قتل بوده است. خودکشی در قانون فرانسه مجازات داشت؛ کسی که مرتکب خودکشی می‌شد اجازه دفن در زمین‌های مقدس را نداشت و اگر در دادگاهی مقصر شناخته می‌شد، می‌شد قبرش را نبش کرد و او را در میان شهر روی زمین کشید و بعد به پا او را دار زد و سپس جنازه‌اش را در زباله‌دانی انداخت.

پلیس متوجه تناقض‌های شهادت خانواده شد و بلافاصله پدر، مادر و برادر را به همراه پیش‌خدمت و مهمان دستگیر کرد و آن‌ها را متهم به قتل کرد. دادگاهی محلی پدر، مادر و برادر را محکوم به شکنجه کرد تا از آن‌ها اقرار به گناه بگیرد (که نام این شکنجه «بازجویی مقدماتی» بود)، اما هنگام تجدید نظر، پارلمان تولوز رأی دادگاه محلی را نقض کرد و اعمال شکنجه را پیش از محکومیت رد کرد و فقط پدر را مقصر شناخت؛ به این امید که او هنگام شکنجه و درست پیش از اعدام‌اش نام بقیه را لو بدهد. تبلیغات خستگی‌ناپذیر ولتر درباره ماجرا برای بقیه اعضای خانواده که هنوز تبرئه نشده بودند نتیجه داد. شورای سلطنتی ابتدا با تکیه بر اشکالات فنی در سال ۱۷۶۳ و ۱۷۶۴ احکام را رد کرد و سپس در سال ۱۷۶۵ رأی به تبرئه همه افراد درگیر و باز پس دادن اموال مصادره‌شده خانواده داد.

طی جنجالی که درباره ماجرای کالا به پا شد، کانون توجه ولتر به تدریج تغییر کرد و بیش‌تر روی نظام عدالت جنایی متمرکز شد و به ویژه استفاده‌شان از شکنجه و ستم مورد نقد او قرار گرفت. ولتر در نوشته‌های اولیه‌اش درباره کالا در ۱۷۶۳-۱۷۶۲ هرگز از کلمه کلی «شکنجه» استفاده نکرد (و به جای آن از حسن تعبیر قانونی «بازجویی» استفاده کرد). او اولین بار شکنجه قضایی را در سال ۱۷۶۶ محکوم کرد و پس از آن به کرات کالا و شکنجه را به هم ارتباط داد. ولتر مصرانه می‌گفت که شفقت طبیعی باعث می‌شود هر کسی از ظالمانه بودن شکنجه قضایی بیزار شود هر چند خود او قبلاً این را نگفته بود: «شکنجه در کشورهای دیگر ملغی شده است و این کار موفقیت‌آمیز هم بوده است؛ در نتیجه درباره این مسأله تصمیم گرفته شده است.» دیدگاه‌های ولتر در سال ۱۷۶۹ آن‌قدر تغییر کرده بود که احساس کرد باید مقاله‌ای درباره «شکنجه» به فرهنگ فلسفی‌اش که اولین بار در سال ۱۷۶۴ منتشر شده بود و پیش‌تر در فهرست کتب ممنوعه پاپ قرار گرفته بود، بیفزاید. در این مقاله، ولتر از شیوه‌های معهودش که نوسان میان تمسخر و تهدید بود برای محکوم کردن و نامتمدنانه خواندن این شیوه فرانسوی استفاده کرد؛ خارجی‌ها فرانسه را با نمایش‌نامه‌ها، رمان‌ها، اشعار، و زنان هنرپیشه زیباروی‌اش داوری می‌کنند بدون این که بدانند هیچ ملتی قسی‌القلب‌تر از فرانسوی‌ها نبوده است. ولتر نتیجه گرفت که

یک ملت متمدن دیگر از «رسوم بی رحمانه قدیمی» تبعیت نمی کند. چیزی که مدت ها برای او و بسیاری دیگر قابل قبول به چشم آمده بود، حالا محل شک بود.[۳]

مانند حقوق بشر به طور کلی، رویکردهای تازه درباره شکنجه و مجازات های انسان دوستانه ابتدا در دهه ۱۷۶۰ متبلور شدند و نه فقط در فرانسه بلکه در جاهای دیگری نیز در اروپا و در مستعمره های آمریکایی. فردریک کبیر پروس، دوست ولتر، پیش تر شکنجه قضایی را در سرزمین اش در سال ۱۷۵۴ ملغی کرده بود.

دیگران در دهه های بعدی این راه را رفتند: سوئد در سال ۱۷۷۲، و استرالیا و بوهما در سال ۱۷۷۶. در سال ۱۷۸۰ پادشاهی فرانسه استفاده از شکنجه را برای اقرار گرفتن به گناه پیش از محکومیت حذف کرد و در سال ۱۷۸۸ موقتاً استفاده از شکنجه را درست پیش از اعدام برای به دست آوردن نام هم دستان ملغی کرد. در سال ۱۷۸۳، دولت بریتانیا راهپیمایی عمومی به سوی تایبرن را که در آن اعدام تبدیل به تفریح و سرگرمی محبوبی شده بود، متوقف کرد و استفاده مرتب تر از کلمه «انداختن» را باب کرد که سکویی برآمده بود که جلاد آن را فرو می انداخت تا مطمئن شود دار زدن به شکلی سریع تر و انسانی تر انجام می شود. در سال ۱۷۸۹، دولت انقلابی فرانسه همه صورت های شکنجه قضایی را ترک کرد و در سال ۱۷۹۲ گیوتین را جا انداخت که هدف اش یکدست کردن اجرای مجازات مرگ و تا حد امکان بی درد کردن آن بود. تا آخر قرن نوزدهم، افکار عمومی به نظر می رسید که خواستار پایان دادن به شکنجه قضایی و بسیاری از بی حرمتی هایی بود که با تن محکومان انجام می شد. چنان که بنجامین راش، پزشک آمریکایی در سال ۱۷۸۷ گفته است، ما نباید فراموش کنیم که حتی جانین هم «روح و تن هایی دارند که مرکب از همان موادی است که دوستان و خویشاوندان ما را ساخته است. آن ها استخوان استخوان های آن ها هستند».[۴]

شکنجه و ظلم

شکنجه تحت نظارت قضایی برای اقرار گرفتن در بیش تر کشورهای اروپایی در قرن سیزدهم بارها و بارها در نتیجه احیای قانون رومی و الگوی تفتیش عقاید کاتولیک جاری شده بود. در قرون شانزدهم، هفدهم و هجدهم، بسیاری از متفکران تراز اول حقوقی اروپا خود را وقف مدون کردن و قاعده مند کردن استفاده از شکنجه قضایی کردند تا مانع از سوء استفاده از آن به دست قاضیان بسیار متعصب یا سادیست شوند. بریتانیای کبیر گویا هیأت منصفه را در قرن سیزدهم جایگزین شکنجه قضایی کرده بود ولی شکنجه هنوز

در قرون شانزدهم و هفدهم در پرونده‌های فتنه و جادوگری انجام می‌شد. مثلاً قاضیان سخت‌گیرتر اسکاتلندی از سیخ بخاری فرو کردن، محرومیت از خواب و شکنجه با «پوتین» (له کردن پاها)، سوزاندن با آهن داغ و سایر شیوه‌ها استفاده می‌کردند. شکنجه برای به دست آوردن نام هم‌دستان در قانون استعماری ماساچوست مجاز بود اما ظاهراً هرگز به آن حکم نشده بود. [۵]

صورت‌های سبوعانه مجازات پس از محکومیت در اروپا و آمریکا شایع بود. هر چند لایحه حقوق بریتانیایی در سال ۱۶۸۹ به صراحت مجازات ظالمانه را ممنوع کرده بود، قضات همچنان جانیان را محکوم به شلاق خوردن روی تیر، صندلی غوص، لای کنده درخت گذاشتن، قاپوق، داغ زدن و اعدام با کشیدن و چهار پاره کردن (قطع اعضاء توسط اسب) یا برای زنان کشیدن و چهار پاره کردن و سوزاندن روی ستون چوبی می‌کردند. چیزی که مجازات را «ظالمانه» می‌کرد به روشنی بستگی داشت با انتظارات و توقعات فرهنگی. پارلمان در سال ۱۷۹۰ بود که سوزاندن زنان روی ستون چوبی را ممنوع کرد. اما پیش از آن، تعداد جرایمی که مجازات مرگ داشت را به شدت افزایش داده بود که بنا به بعضی تخمین‌ها در قرن هجدهم سه برابر شده بود و در سال ۱۷۵۲ باعث شده بود مجازات قتل بسیار هولناک‌تر شود تا بازدارندگی از آن بیش‌تر شود. پارلمان دستور داد که جنازه‌های همه قاتلان برای تشریح به جراحان داده شود - و این کار در این دوره ننگ‌آور دانسته می‌شد- و به قاضیان این اختیار مصلحتی را می‌داد که جنازه هر قاتل مذکری بعد از اعدام با زنجیر آویزان شود. به رغم تمام ناراحتی فزاینده‌ای که از این به دار آویختن جنازه قاتلان به وجود آمده بود، این شیوه تا سال ۱۸۳۴ ملغی نشد. [۶]

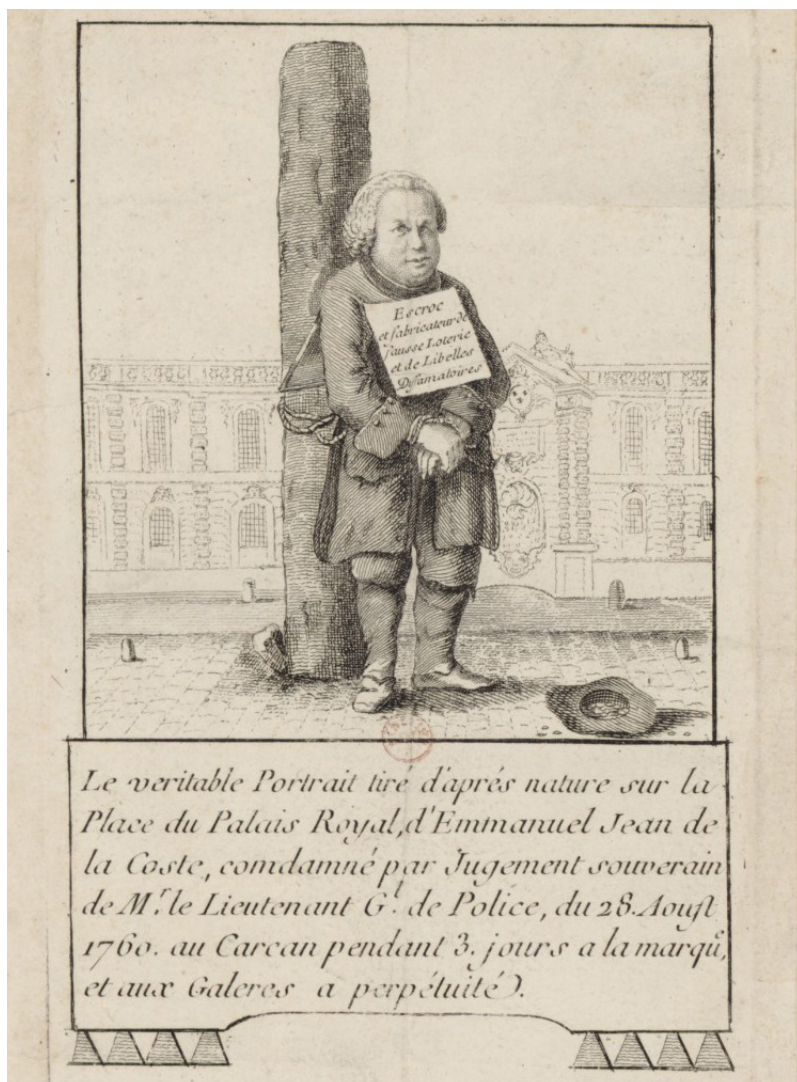
جای تعجب ندارد که مجازات‌ها در مستعمرات از همان الگویی تبعیت می‌کرد که در مرکز امپراتوری برقرار بود. به این ترتیب، یک سوم همه احکام در دادگاه عالی ماساچوست حتی در نیمه آخر قرن هجدهم خواستار تحقیر عمومی می‌شد که از بستن علائمی به لباس تا قطع یک گوش، داغ زدن و شلاق زدن را شامل می‌شد. یکی از معاصران در بوستون توصیف می‌کند که چطور «زنان را از یک قفس بزرگ بیرون می‌آوردند و آن‌ها را با همین قفس از زندان بیرون می‌کشیدند و با پشت‌های برهنه به ستونی می‌بستند و میان ضجه مقصران و خروش اراذل و اوباش سی یا چهل ضربه شلاق به آن‌ها می‌زدند.» لایحه حقوق بریتانیایی از بردگان حمایت نمی‌کرد چون آن‌ها را افرادی واجد حقوق قانونی نمی‌دانست. ویرجینیا و کارولینای شمالی به صراحت اخته کردن

برده‌ها را به خاطر جرایم هولناک مجاز می‌دانست و در مریلند، در مورد خرده‌خیانت‌ها یا آتش‌سوزی عمدی توسط یک برده، دست راست را قطع می‌کردند و سپس برده را به دار می‌آویختند، سر را قطع می‌کردند، بدن را چهار قطعه می‌کردند و اعضای مثله شده را در منظر عموم به نمایش می‌گذاشتند. تا اواخر دهه ۱۷۴۰، بردگان را در نیویورک می‌توانستند با سوزاندن محکوم به شیوه‌ای آهسته و دردناکی محکوم به مرگ کنند، آن‌ها را روی چرخ خرد کنند یا با زنجیر به دار بیاویزند تا از گرسنگی بمیرند.[۷]

بیش‌تر احکامی که دادگاه‌های فرانسوی در نیمه آخر قرن هجدهم صادر می‌کردند هنوز شامل انواعی از مجازات بدنی عمومی مثل داغ زدن، شلاق زدن، یا پوشیدن قلاده‌ای آهنی می‌شد (که به ستونی یا قاپوقی وصل بود- شکل ۵). در همان سالی که کالا اعدام شد، پارلمان پاریس رأی به استیناف قضاوت‌های جزایی علیه ۲۳۵ مرد و زن داد که ابتدا در دادگاه شاتله (دادگاهی سطح پایین) در پاریس محاکمه شده بودند؛ ۸۲ نفر محکوم به تبعید و داغ زدن شده بودند که معمولاً همراه با شلاق زدن هم بود؛ ۹ نفر همان مجازات‌ها را به همراه قلاده آهنی داشتند؛ ۱۹ نفر محکوم به داغ زدن و زندان شده بودند؛ ۲۰ نفر محکوم به حبس در بیمارستان عمومی پس از داغ خوردن و/یا قلاده آهنی شده بودند؛ ۱۲ نفر محکوم به آویخته شدن از دار شده بودند؛ سه نفر محکوم به خرد شدن روی چرخ شده بودند؛ و یک نفر محکوم به سوختن روی میله چوبی شده بود. اگر همه دادگاه‌های دیگر پاریس را در این شمارش به حساب می‌آوردند، شمار این تحقیرگری عمومی و مثله کردن تا ۵۰۰ یا ۶۰۰ مورد افزایش پیدا می‌کرد و اعدام‌ها به ۱۸ مورد می‌رسید - آن هم فقط طی یک سال در یک حوزه.[۸]

مجازات مرگ به پنج شکل مختلف در فرانسه انجام می‌شد: قطع سر برای نجبا و اشراف؛ به دار آویخته شدن برای جانیان معمولی؛ کشیدن و چهار پاره کردن برای جرایمی علیه پادشاه، مشهور به جریحه‌دار کردن سلطنت؛ سوزاندن روی میله چوبی به خاطر کفر جادوگری، آتش‌سوزی عمدی، مسموم کردن، وحشی‌گری و لواط؛ و شکستن استخوان‌ها روی چرخ به خاطر قتل یا راهزنی. در قرن هجدهم قاضیان به کرات دستور به کشیدن و چهار پاره کردن نمی‌دادند، اما شکستن استخوان‌ها روی چرخ بسیار شایع بود. در جنوب فرانسه، مثلاً در حوزه پارلمان اکسان پروانس، تقریباً نیمی از ۵۳ حکم مرگ صادره بین سال‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۶۲ خواستار شکستن استخوان‌ها روی چرخ شده بودند.[۹]

با این اوصاف از دهه ۱۷۶۰ به بعد، انواع حرکت‌ها و نهضت‌ها منجر به ملغی کردن



شکل ۵. قلاده آهنی

نکته این مجازات تحقیر عمومی و علنی بود. این گراور از یک هنرمند ناشناس مردی را نشان می‌دهد که در سال ۱۷۶۰ محکوم به اختلاس و افترا شده است. به روایت متن موجود در تصویر او ابتدا سه روز به قلاده آهنین بسته شده و سپس داغ زده شده و باقی عمرش محکوم به کار روی گالی و پارو زدن شده بود.

شکنجه مجاز دولتی و تعدیل فزاینده مجازات (حتی برای بردگان) شد. اصلاح‌گران دست‌یافته‌های خود را به پای گسترش بشردوستی روشن‌گری نوشتند. در سال ۱۷۸۶، ساموئل رامپلی، اصلاح‌گر انگلیسی، به گذشته نگاه کرد و با اعتماد به نفس مدعی شد که «به نسبت وقتی مردم درباره این موضوع مهم تأمل کرده و استدلال می‌کنند، مفاهیم چرند و وحشیانه عدالتی که سال‌ها مسلط بوده فرو ریخته‌اند و اصول انسانی و عقلانی جای آن‌ها را گرفته است.» بسیاری از رانه‌های فوری استدلال درباره این موضوع از رساله درباره جنایات و مجازات برآمده است که در سال ۱۷۶۴ توسط چزاره بکاریا، یک آریستوکرات ۲۵ ساله ایتالیایی منتشر شده بود. کتاب کوچک بکاریا که حلقه اطراف دیدرو آن را ترویج کردند و به سرعت به فرانسوی و انگلیسی ترجمه شد و ولتر مشتاقانه در میانه ماجرای کالا آن را خواند، نورافکن را روی نظام عدالت جنایی هر ملتی گرفت. ایتالیای پیش‌آهنگ نه تنها شکنجه و مجازات‌های ظالمانه را رد کرد بلکه -در حرکتی شگفت‌انگیز برای اولین بار- خود مجازات مرگ را نیز لغو کرد. بکاریا در برابر قدرت مطلقه حاکمان، ارتدوکسی دینی و امتیازهای صاحبان عنوانین، معیاری دموکراتیک را برای عدالت اختیار کرد: «بیش‌ترین شادی و رضایت برای بیش‌ترین افراد.» تقریباً هر اصلاح‌گری پس از آن، از فیلاولفیا گرفته تا مسکو، این جمله را از او نقل کرده است.

بکاریا کمک کرد تا زبان تازه احساسات و عواطف دلیر تر شود. برای او، مجازات مرگ «به خاطر الگوی توحشی که در خود داشت، فقط می‌توانست باعث ویرانی جامعه شود» و زمانی که با «شکنجه‌ها و قساوت‌های بی‌خاصیت» در مجازات مخالفت می‌کرد، آن‌ها را به عنوان «ابزار تعصب‌ورزی خشمگین» به تمسخر گرفت. علاوه بر این، برای توجیه مداخله خود گفت که امیدوار است که «بتواند سهمی در نجات دادن یک قربانی نگون‌بخت بیداد، یا جهالت، که هر دو به یک اندازه کشنده هستند، از مرگ سهم داشته باشد؛ و دعای خیر او و اشک‌هایی که بدرقه راهم می‌کند تسلاهی خاطری کافی برای من در برابر تنفر همه نوع بشر هستند.» ویلیام بلک‌استون، قانون‌دان انگلیسی، پس از خواندن کتاب بکاریا، نکته‌ای را در ارتباط با آن بیان کرد که از آن پس همیشه از ویژگی‌های دیدگاه روشن‌گری شد: بلک‌استون تصدیق کرد که قانون جزایی باید همیشه «خود را با حکم حقیقت و عدالت، با احساسات بشریت و حقوق نازدودنی نوع بشر سازگار کند».

[۱۱]

اما همان‌طور که نمونه ولتر نشان می‌دهد، نخبگان تحصیل کرده و حتی بسیاری از اصلاح‌گران برجسته، ارتباط میان پدیدار شدن زبان حقوق و شکنجه و مجازات سنگدلانه را بلافاصله در نیافتند. ولتر در پرونده کالا علیه عدم اجرای عدالت اعتراض کرد ولی ابتدا

با این امر مخالفتی نکرد که پیرمرد شکنجه شده است یا روی چرخ استخوان‌های اش خرد شده است. اگر همان‌طور که خود ولتر بعداً گفت، شفقت طبیعی باعث می‌شود که هر کسی از قساوت شکنجه طبیعی بیزار شود، پس چرا این نکته قبل از ۱۷۶۰ حتی برای خود او نیز آشکار نشده بود؟ پیدا است که نوعی چشم‌بند در میان بود که مانع از کار کردن همدلی پیش از آن شده بود. [۱۲]

وقتی که نویسندگان روشن‌گری و اصلاح‌گران قانونی آرام آرام شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه را زیر سوال بردند، تقریباً چرخشی کامل طی دو دهه رخ داد. کشف احساسات هم‌نوعان بخشی از این تغییر بود ولی تنها بخشی از آن.

چیزی که علاوه بر همدلی لازم بود - در واقع در این مورد پیش‌شرطی ضروری برای همدلی با افرادی که به شکلی قضایی محکوم می‌شدند - دغدغه تازه‌ای نسبت به تن انسانی بود. تن انسانی که زمانی تنها در محدوده احکام تعریف شده دینی مقدس بودند و در آن احکام بدن‌های افراد را تنها برای خیر عظیم‌تر می‌شد مثله کرد، تن به خودی خود در نظامی سکولار مقدس شد که متکی بر خودمختاری و مصونیت افراد بود. این تحول دو بخش دارد. تن‌ها ارزش مثبت‌تری پیدا کردند چون مجزاتر شدند، بیش‌تر بر خود مالکیت پیدا کردند و طی قرن هجدهم بیش‌تر فردگرا شدند و همزمان تعرض به آن‌ها روز به روز باعث واکنش‌های منفی بیش‌تری می‌شد.

شخص تمام و جامع

هر چند ممکن است به نظر برسد که تن‌ها همیشه ذاتاً از یکدیگر جدا هستند، حداقل بعد از تولد، پس از قرن چهاردهم است که مرزهای میان تن‌ها خیلی روشن تعریف می‌شوند. افراد وقتی که احساس نیاز کردند که مدفوعات جسمانی‌شان را پوشیده نگه دارند، بیش‌تر احساس تمامیت و جامع بودن کردند. آستانه شرم پایین‌تر آمد و فشار برای تسلط بر خود بالاتر رفت. اجابت مزاج و ادرار در ملاءعام روز به روز زنده‌تر شد. مردم به جای این که دماغ‌شان را در دست‌شان خالی کنند از دستمال استفاده می‌کردند. آب دهان انداختن، از ظرف مشترک غذا خوردن، و در یک بستر با فردی غریبه خوابیدن نفرت‌انگیز یا دست‌کم نامطلوب شد. بروز خشونت آمیز احساسات و رفتارهای تهاجمی از حیث اجتماعی غیر قابل قبول شدند. این تغییرها در رویکرد به بدن، نشان‌ظاهری و سطحی تحولاتی بنیادین‌تر بودند. همه این‌ها نشانه ظهور فرد تمام و محصور در خود بود که به مرزهای اش در تعاملات اجتماعی باید احترام گذاشته می‌شد. مالکیت بر خویش و

خودمختاری مستلزم افزایش انضباط خویشتن بود.[۱۳]

تغییرات قرن هجدهمی در اجراهای موسیقایی و تئاتری، معماری شهری، و نقاشی از صورت، مبتنی بر این تغییرات درازمدت‌تر در رفتارها و رویکردها بود. علاوه بر این، ثابت شد که این تجربه‌های تازه برای پدیدار شدن خود حساسیت مهم و حیاتی است. در دهه‌های پس از ۱۷۵۰، کسانی که اپرا می‌رفتند آرام آرام در سکوت به موسیقی گوش می‌دادند تا این که این طرف و آن طرف بروند و با دوستان‌شان گپ بزنند و به آن‌ها اجازه بدهند که عواطف فردی قوی‌شان را در واکنش به موسیقی احساس کنند. زنی واکنش‌اش را به اپرای آلست گلوک که رونمایی‌اش در سال ۱۷۷۶ در پاریس انجام شد این طور بازگو می‌کند: «با توجه عمیق به این اثر جدید گوش دادم... از همان گام‌های اول چنان حس قدرت‌مندی از حیرت مرا در بر گرفت و چنان انگیزش دینی شدیدی در خود حس کردم... که بدون این که حتی خودم بدانم، در اتاق‌کام به زانو افتادم در همان حال ملتمسانه با دست‌های گره کرده باقی ماندم تا پایان قطعه.» واکنش این زن بسیار شگفت‌انگیز است چون او (نامه به اسم پائولین ر*** امضاء شده است) به صراحت آن را با تجربه‌ای دینی مقایسه می‌کند. زمینه تمام اتوریته از یک چارچوب متعالی دینی به یک چارچوب درونی انسانی تغییر می‌کند؛ اما این تغییر تنها وقتی برای مردم معنی‌دار است که به صورتی شخصی و حتی صمیمانه آن را تجربه کنند.[۱۴]

حامیان تئاتر تمایل بیش‌تری به داد و فریاد کردن در حین اجرا نشان می‌دادند تا عاشقان موسیقی، اما حتی در تئاتر هم روش‌های جدید آینده‌ای متفاوت را نوید می‌داد که در آن نمایش‌نامه‌ها در سکوتی هم‌عنان با سکوتی دینی اجرا می‌شدند. تماشاچیان پاریسی در بیش‌تر طول قرن هجدهم، سرفه کردن، آب دهان انداختن، عطسه کردن و باد معده خالی کردن را ترکیب می‌کردند تا در کار بازیگرانی که دوست نداشتند اخلاص ایجاد کنند، و نمایش علنی مستی و دعا و زد و خورد اغلب باعث ایجاد وقفه در کار بازیگران می‌شد. در فرانسه در سال ۱۷۵۹ برای ایجاد فاصله بیش‌تر میان تماشاچیان و صحنه و به این ترتیب دشوارتر کردن ایجاد اختلال، نشستن روی صحنه متوقف شد. در سال ۱۷۸۲، تلاش برای برقراری نظم در صندلی‌های عقب یا لژ منجر به نصب نیمکت‌هایی در کمدهی فرانسه شد؛ پیش از آن، تماشاچیان صندلی‌های عقب آزادانه می‌چرخیدند و گاهی بیش‌تر شبیه ارادل رفتار می‌کردند تا تماشاچی. نیمکت‌ها تا مدتی در مطبوعات موضوع بحث‌های داغ بودند و عده‌ای آن را حمله‌ای خطرناک به آزادی و صراحت بیان در لژها به حساب می‌آوردند ولی جهت تغییرات روشن شده بود: ابراز احساسات جمعی جای خود را به تجربه‌های فردی و درونی خاموش‌تر می‌دادند.[۱۵]

معماری خانه‌ها این حس جدا بودن فردی را بیش‌تر تقویت می‌کرد. «اتاق» (شامبر) در خانه‌های فرانسوی در نیمه دوم قرن هجدهم روز به روز تخصصی‌تر می‌شد. اتاقی که پیش‌تر استفاده عمومی‌تر داشت تبدیل به «اتاق خواب» شد و در خانواده‌های مرفه‌تر بچه‌ها اتاق خواب‌شان از اتاق خواب والدین جدا بود. دو سوم خانه‌های پاریسی تا نیمه دوم قرن هجدهم اتاق خواب داشتند ولی فقط یک خانه از هر هفت خانه اتاق غذاخوری اختصاصی داشت. نجبگان جامعه فرانسوی به تدریج بر داشتن انواع اتاق‌ها برای استفاده خصوصی اصرار کردند که از اتاق نشیمن گرفته (که از کلمه گرد و غنچه برای «گرد شدن» - اتاقی برای ولو شدن در خلوت) تا کابین‌های توالت و حمام را شامل می‌شد. اما در این حرکت به سوی حریم خصوصی فردی نباید اغراق کرد، دست کم در فرانسه. مسافران انگلیسی مدام شکایت می‌کردند که فرانسویان سه یا چهار غریبه را در یک اتاق در مهمان‌خانه‌ای (البته در تخت‌های جدا) می‌خوابانند، از لگن توالت پیش چشم همه استفاده می‌کنند، داخل بخاری دیواری ادرار می‌کنند، و محتویات لگن و پیشاب‌دان را از پنجره توی خیابان می‌ریزند. اما شکایت‌های آن‌ها حکایت از روندی مستمر در هر دو کشور دارد. در انگستان، یکی از نمونه‌های برجسته باغ‌هایی با راهروهای مداری بود که در املاک حاشیه شهرها بین دهه ۱۷۴۰ تا ۱۷۶۰ ساخته شدند؛ این حلقه‌های بسته که چشم‌اندازها و ابنیه‌اش به دقت انتخاب می‌شدند برای شدت بخشیدن به تأمل و ذکر خصوصی طراحی شده بودند. [۱۶]

بدن‌ها همواره در نقاشی اروپایی محوری بوده‌اند ولی قبل از قرن هفدهم، این بدن‌ها اغلب بدن‌های خانواده مقدس یا اولیای کاتولیک یا حاکمان و درباریان‌شان بودند. در قرن هفدهم و به ویژه در قرن هجدهم، بیش‌تر افراد عادی شروع به سفارش دادن نقاشی از خودشان و خانواده‌های‌شان کردند. پس از ۱۷۵۰، نمایشگاه‌های مرتب عمومی - که خود مشخصه تازه‌ای از زندگی اجتماعی بودند - تعداد فزاینده‌ای از پرتره‌ها را از افراد عادی در لندن و پاریس نمایش دادند هر چند نقاشی‌های تاریخی هنوز رسماً ژانر برتر و درجه یک بود.

در مستعمره‌های آمریکای شمالی بریتانیا، نقاشی پرتره بر هنرهای تجسمی غلبه داشت و دلیل‌اش تا حدودی این بود که سنت‌های کلیسایی یا سیاسی وزن کم‌تری در آن نواحی داشتند. پرتره‌ها فقط در مستعمره‌های قرن هجدهمی اهمیت پیدا کردند: به نسبت سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۷۵۰، بین سال‌های ۱۷۵۰ تا ۱۷۷۶ نقاشی‌های پرتره در مستعمره‌ها چهار برابر شدند و بسیاری از این‌ها تصویر مردم شهر و مالکان زمین‌دار بودند (شکل ۶). زمانی که نقاشی تاریخی اهمیت تازه‌ای در فرانسه در دوره انقلاب و امپراتوری ناپلئونی

پیدا کرد، پرتره‌ها هنوز هم حدود ۴۰ درصد از نقاشی‌هایی را تشکیل می‌دادند که در سالن‌ها نمایش داده می‌شدند. قیمت‌هایی که نقاش‌های پرتره طلب می‌کردند در دهه‌های آخر قرن هجدهم بالاتر رفت و چاپ‌ها باعث شد نقاشی‌های پرتره مخاطبی گسترده‌تر و رای مدل‌های اولیه و خانواده‌های‌شان داشته باشد. مشهورترین نقاش انگلیسی عصر، سر جاشوا رینولدز، شهرت‌اش را به عنوان نقاش پرتره به دست آورد و به گفته هوراس والپول، «نقاشی پرتره را از بی‌مزگی نجات داد.» [۱۷]

یک بیننده معاصر تنفرش را از دیدن تعداد پرتره‌ها در نمایشگاهی فرانسوی در سال ۱۷۹۸ چنین بیان می‌کند:

آقا، تعداد فراوان پرتره‌ها که همه‌جا به چشم می‌آیند، مرا مجبور می‌کند که به رغم میل‌ام اکنون درباره این موضوع حرف بزنم و به این موضوع خشک و یکساخت بپردازم که برای آخر ماجرا کنارش گذاشته بودم. مردم مدت‌هاست که به عبث از شمار فراوان بورژوای گمنام شکایت می‌کنند که مدام باید در بررسی‌ها با آن‌ها برخورد کنند... امکان این ژانر، کاربرد آن و غرور این پرسناژهای خرده‌پا مشوق هنرمندان نوپای ما هستند... به یمن ذائقه ناشاد قرن ما، سالن چیزی نیست جز گالری پرتره‌ها.

این «ذائقه ناشاد» قرن، به قول این فرانسوی، که از انگلستان صادر شده بود برای بسیاری نشانه پیروزی قریب‌الوقوع تجارت بر هنر واقعی بود. شوالیه لویی دو ژوکور در مقاله «پرتره»‌اش برای دایرةالمعارف چندین جلدی دیدرو، نتیجه می‌گیرد که «ژانر نقاشی بسیار پر طرفدار در انگلستان پرتره است.» بعداً در همین قرن، لویی سباستین مرسی به کوشید با لحنی اطمینان‌بخش بگوید: «انگلیسی‌ها در نقاشی پرتره کمال پیدا کرده‌اند، و هیچ چیزی به پای پرتره‌های رگنولز [کذا در متن] نمی‌رسد، که در آن نمونه‌های اصلی قد کامل و به اندازه واقعی هستند و هم‌ردیف نقاشی‌های تاریخی» (شکل ۷). مرسی به با سبک معمول و عبوس‌اش به نکته مهم دست یافته بود - در انگلستان، پرتره‌ها قابل مقایسه با ژانر برجسته در آکادمی هنرهای زیبای فرانسه، یعنی نقاشی‌های تاریخی بودند. فرد معمولی اکنون می‌توانست صرفاً به خاطر فردیت‌اش قهرمان باشد. تن معمولی اکنون تصویر می‌شد. [۱۸]

درست است، پرتره‌ها می‌توانست چیز بسیار متفاوتی از فردیت را منتقل کنند. با رشد جهشی و بزرگ تجارت در بریتانیای کبیر، فرانسه و مستعمرات‌شان، سفارش دادن پرتره به عنوان نشانه‌ای از منزل و جایگاه بالای اجتماعی نشان‌دهنده رشد عمومی



شکل ۶. پرتره کاپیتان جان پیگوت، اثر جوزف بلک‌برن

مانند بسیاری از هنرمندانی که در مستعمرات آمریکایی فعال بودند، جوزف بلک‌بورن در انگلستان زاده شد و احتمالاً همان‌جا آموزش دید و بعد در سال ۱۷۵۲ به برمودا رفت و سال بعد به نیوپورت در رود آیلند رفت. او پس از نقاشی کردن پرتره‌های فراوانی در نیوپورت، بوستون و پورتسموث، نیوهمشایر، در سال ۱۷۶۴ به انگلستان برگشت. این نقاشی رنگ روغن از اواخر دهه ۱۷۵۰ یا اوایل دهه ۱۷۶۰ (۱۲۷ سانتی‌متر در ۱۰۱.۶ سانتی‌متر) قطعه‌ای است، همراه با پرتره‌ای از همسر پیگوت. بلک‌بورن به خاطر توجه دقیق‌اش به بند کفش و سایر جزئیات البسه مشهور است.

مصرف گرایی بود. شباهت همیشه جای مباحثات به مکان و منزلت را در این سفارش‌ها نمی‌گرفت. مردم معمولی نمی‌خواستند در پرتره‌شان معمولی به نظر برسند و بعضی از نقاشان پرتره شهرت‌شان را به خاطر توانایی در تصویر بندهای کفش، حریر و ساتن‌ها به دست آوردند تا چهره‌ها. اما هر چند پرتره‌ها گاهی روی بازنمایی انواع تمرکز داشتند یا روی استعاره‌های فضیلت یا ثروت، در نیمه دوم قرن هجدهم چنین نقاشانی اهمیت‌شان رو به افول نهاد چون هنرمندان و مشتریان‌اش به تدریج تصویر طبیعی‌تری از فردیت روان‌شناختی و چهره‌ای‌شان را ترجیح می‌دادند. علاوه بر این، نفس تکثیر شباهت به فرد به خودی خود مشوق این دیدگاه بود که هر شخصی یک فرد است - یعنی منفرد، جدا، متمایز و اصیل است و در نتیجه باید به همین شکل تصویر شود. [۱۹]

زنان گاهی نقشی تعجب‌آور در این تحول ایفا می‌کردند. گیر و دار رمان‌هایی مانند کلاریسا، که تمرکزشان بر زنان معمولی با زندگی‌های درونی غنی بود، باعث می‌شد که نقاشی‌های استعاری از سوژه‌های مؤنث با چهره‌های ماسک‌مانند، نامربوط یا فقط دکوری به نظر برسند. اما، هر چقدر نقاشان بیش‌تر دنبال صراحت و صمیمیت روان‌شناختی در پرتره‌های‌شان می‌رفتند، رابطه میان نقاشی و مدل بیش‌تر آکنده از تنش عریان جنسی می‌شد به ویژه وقتی زنان، مردان را نقاشی می‌کردند. در سال ۱۷۷۵، جیمز بازول دستورات ساموئل جانسون را علیه پرتره‌گران زن ثبت می‌کند: «او [جانسون] فکر می‌کرد نقاشی پرتره شغل نامناسبی برای یک زن است. پرداختن عمومی به هر هنری و زل زدن به چهره مردان برای یک زن کار بسیار زمختی است.» اما چندین نفر زن نقاش صورت در نیمه آخر قرن هجدهم چهره‌های محبوب و محترمی شدند.

دنی دیدرو سفارش داده بود پرتره‌اش را یکی از همین زن‌ها، هنرمندی آلمانی به نام آنا تربوش بکشد. دیدرو در بررسی از سالی که این نقاشی در سال ۱۷۶۷ در آن به نمایش گذاشته شده بود، احساس کرد که باید از خود در برابر القائاتی که با این زن خوابیده است دفاع کند و درباره او نوشت: «زنی که زیبا نیست.» اما باید اذعان هم می‌کرد که دخترش چنان تحت تأثیر شباهتی پرتره تربوش قرار گرفته بود که مجبور شده بود جلوی خودش را بگیرد که صدها بار در غیاب پدرش از بیم خراب کردن تصویر آن را نبوسد. [۲۰]

به این ترتیب، هر چند بعضی از منتقدان ممکن بود شباهت در پرتره‌ها را در برابر ارزش زیبایی‌شناختی‌شان امری فرعی تلقی کنند، پیداست که بسیاری از مشتریان و عده روز به روز بیش‌تری از منتقدان، وزن زیادی برای شباهت در پرتره‌ها قائل بودند. لورنس



شکل ۷. پرتره بانو شارلو فیتز-ویلیام، حکاکی روی فلز توسط جیمز مک آردل از نقاشی سر جاشوا رینولدز، ۱۷۵۴

رینولدز با کشیدن نقاشی پرتره از چهره‌های برجسته جامعه انگلیسی به شهرت رسید. او اغلب تنها صورت و دست‌های مدل‌هایش را می‌کشید و کشیدن پرده‌ها و البسه را به متخصصان آن یا به دستیارانش وا می‌گذاشت. شارلوت هنگام کشیدن این پرتره ۸ ساله بوده است، ولی آرایش مو و گوشواره‌های مروارید و جواهر روی لباس‌اش حالتی بزرگ‌سال‌تر به او داده است. چاپ‌هایی از قبیل این یکی باعث گسترش بیش‌تر شهرت رینولدز شد. جیمز مک آردل حکاکی‌های روی فلز دیگری از بسیاری از تصویرهای رینولدز انجام داده است. متن همراه تصویر می‌گوید: «نقاشی از ج. رینولدز، حکاکی از ج. مک آردل. بانو شارلو فیتز-ویلیام. منتشر شده توسط ج. رینولدز بنا به قانون سال ۱۷۵۴ پارلمان.»

استرن در نامه‌هایی برای الیزا که خود حکایت فاشی بود و در سال ۱۷۶۷ نوشته شده بود، مکرراً به «تصویر پر احساس و شیرین تو» اشاره می‌کند - این پرتره الیزاست که احتمالاً ریچارد کازوی آن را کشیده است و تنها چیزی است که او از یار غایب خود دارد. «تصویر تو همانا خود توست - یک‌سره عاطفه، لطافت و حقیقت است... عزیزترین نسخه اصیل! چقدر این تصویر به تو شبیه است - و شبیه خواهد بود - تا تو با حضورت باعث از میان رفتن آن شوی.» درست مانند رمان نامه‌نگارانه، در نقاشی پرتره نیز زنان نقشی بسیار پربار در روند همدلی ایفا می‌کنند. حتی وقتی بیش‌تر مردان، در نظر، می‌خواستند که زنان نقش عفاف و پاکدامنی خود را حفظ کنند، در عمل زنان ناگزیر نماد احساس و عاطفه و در نتیجه برانگیزاننده آن بودند و این احساسی است که همیشه در آستانه سرریز کردن از مرزهای خود بود. [۲۱]

دست آخر، شباهات چنان ارزشمند بود که در سال ۱۷۸۶ ژیل لویی شرتین، موسیقی‌دان و حکاک فرانسوی، ماشینی را اختراع کرد به نام چهره‌نگار^۱ که پرتره‌های نیم‌رخ را به طور مکانیکی تولید می‌کرد (بنگرید به شکل ۸). نیم‌رخ اصلی با اندازه واقعی بعداً کوچک می‌شد و روی صفحه‌ای مسین حکاکی می‌شد. یکی از صدها کار تولیدی شرتین که ابتدا با همکاری ادمی کوئوندی، مینیاتوریست و سپس رفیق او، انجام شد، پرتره‌ای از توماس جفرسون است که در آوریل سال ۱۷۸۹ گرفته شده است. یک مهاجر فرانسوی این روند را وارد ایالات متحده کرد و جفرسون پرتره دیگری را در سال ۱۸۰۴ سفارش داد. چهره‌نگار که اکنون فقط مایه کنجکاو تاریخی است و دیر زمانی است که با ظهور عکاسی از میان رفته است نشانه دیگری بود از علاقه به نمایش افراد عادی - به جز جفرسون - و به ثبت کوچک‌ترین تفاوت‌ها میان افراد. علاوه بر این، همان‌طور که نظر استرن نشان می‌دهد، پرتره به ویژه در شکل مینیاتوری‌اش، اغلب محرک حافظه بود و مناسبی بود برای بازآفرینی عاطفه و احساسی دلنواز. [۲۲]

تماشای علنی درد

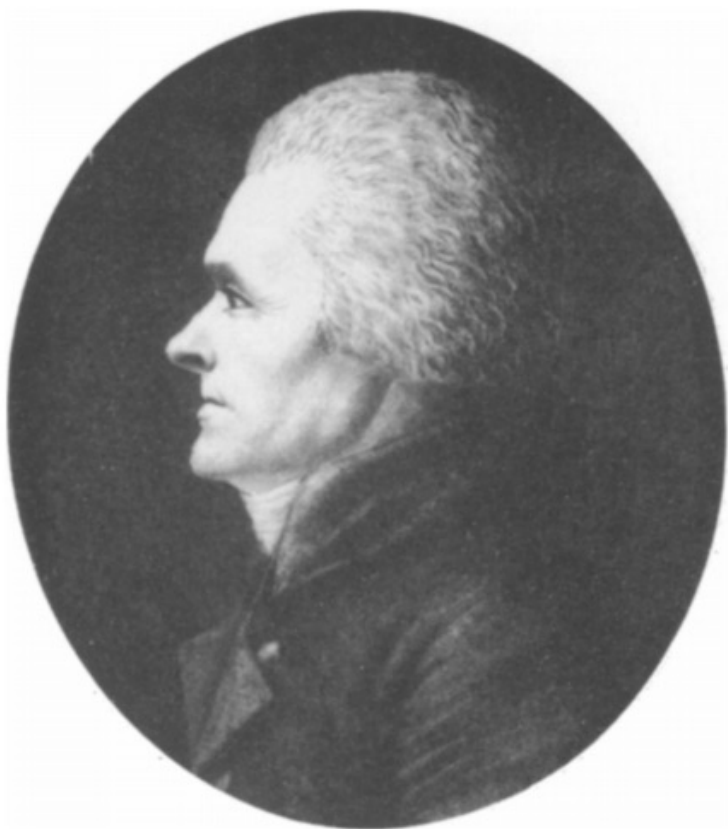
قدم زدن در باغ، گوش دادن به موسیقی در خلوت، استفاده از دستمال، و تماشای پرتره همگی گویا با تصویر خواننده همدل و همراه‌اند و به نظر می‌رسد که یک‌سره با شکنجه و اعدام ژان کالا ناسازگارند. اما همان قاضیان و قانون‌گذارانی که نظام قانونی سنتی را

حفظ می کردند و حتی با خشونت از آن دفاع می کردند، بی گمان در سکوت به موسیقی گوش می دادند، پرتره سفارش می دادند و خانه‌هایی با اتاق خواب داشتند، هر چند شاید خودشان رمان نمی خواندند به خاطر هم‌عنانی رمان با اغواگری و قلاشی‌گری. قاضیان نظام سنتی جنایت و مجازات را تصویب می کردند، چون باور داشتند که افرادی را که مرتکب جرم شده‌اند تنها با زور بیرونی می توان مهار کرد. در نگاه سنتی، افراد عادی نمی توانستند شیدایی و احساسات خود را قاعده‌مند کنند. باید آن‌ها را هدایت می کردند، به آن نهیب می زدند که کار خیر کنند و از دنبال کردن غرایز پست خود بازداشته شوند. این گرایش به شر در نوع بشر برخاسته از گناه نخستین بود یعنی این اعتقاد مسیحی که همه آدمیان ذاتاً از زمانی که آدم و حوا از لطف و رحمت خدا در باغ بهشت دور شدند، تمایلی درونی به گناه کردن دارند.

نوشته‌های پی‌یر فرانسوا مویار دو ووگلان بصیرتی نادر از موضع سنت‌گرایان به ما می‌دهد چون او از قانون‌دانان بسیار معدودی بود که با شتاب به مصاف بکاریا و دفاع از شیوه‌های قدیمی چاپ رفت. مویار علاوه بر آثار فراوانش در زمینه قانون جزایی، دست‌کم دو جزوه نوشت که در آن از مسیحی دفاع می‌کند و به منتقدان مدرن به ویژه به ولتر حمله می‌برد. در سال ۱۷۶۷، او ردیه‌ای نکته‌به‌نکته به بکاریا نوشت. او به شدیدترین وجهی با کوشش بکاریا برای بنیان نهادن نظامی بر اساس «عواطف نگفتنی دل» مخالفت کرد. او به تأکید گفت که: «من افتخار می‌کنم که به اندازه هر کس دیگری حساسیت دارم ولی بدون شک سازمانی از بافت‌ها و اعصابی ندارم که مانند بافت و پی‌های جنایت‌گرایان مدرن ما رها باشند، چون من آن ارتعاش لطیفی را که آن‌ها از آن سخن می‌گویند حس نکرده‌ام.»

مویار وقتی که می‌دید بکاریا نظام‌اش را بر ویرانه همه حکمت‌های موروثی بنا می‌کند، احساس تعجب لا‌اگر نگوییم شوک-می‌کرد.

مویار رویکرد خردگرای بکاریا را به تمسخر می‌گرفت: «نویسنده در اتاق مطالعه‌اش نشسته و می‌خواهد قوانین همه ملل را دنبال کند و کاری کند تا این را بفهمیم که تاکنون هرگز اندیشه استواری درباره این موضوع مهم نداشته‌ایم.» به گفته مویار، اصلاً قانون جز به این دلیل بسیار دشوار بود که مبتنی بر قانون ایجابی بود و کم‌تر بر استدلال تکیه داشت تا بر تجربه و عمل. تجربه به آدمی می‌آموخت که لازم است پریشان‌حالان را مهار کنند نه این که عواطف و حساسیت‌های‌شان را نوازش کنند: «کیست که نداند که آدمیان به خاطر این که محصول شیدایی‌های‌شان هستند، اغلب طبع تند آن‌ها بر عواطف‌شان غلبه



شکل ۸. چهره‌نگاری جفرسون
در توضیح آمده است: «کشیده شده از مدل زنده و حکاکی شده توسط کوئوندی»

می‌کند؟» او می‌گفت که آدمیان را باید همان‌طور که هستند قضاوت کرد نه آن‌طور که باید باشند و تنها قدرت حیرت‌افزای عدالت می‌تواند این طبایع را مهار کند. [۲۴]

نمایش باشکوه رنج و درد در پای داربست برای این طراحی شده بود که در ناظر القای وحشت کند و به این شیوه نقشی بازدارنده داشته باشد. افراد حاضر - و این جمعیت‌ها اغلب بسیار زیاد بوده‌اند - به آن‌جا می‌رفتند تا با رنج فرد محکوم همذات‌پنداری کنند و از طریق آن عظمت مسلط قانون، دولت و در نهایت خدا را احساس کنند. در نتیجه بر مویار گران می‌آمد که بکاریا می‌کوشید که استدلال خود را با ارجاع به «حساسیت به رنج خاطیان» توجیه کند. این حساسیت بود که باعث کار کردن نظام سنتی می‌شد: «دقیقاً» به این خاطر که هر فردی با آن‌چه بر دیگری می‌رفت همذات‌پنداری می‌کرد و طبیعتاً از رنج احساس وحشت می‌کرد و لازم بود که در انتخاب مجازات، سنگدلانه‌ترین گزینه را برای تن خاطیان انتخاب کنند. [۲۵]

در فهم سنتی، رنج‌های تن یک‌سره به شخص محکوم منفرد تعلق نداشت. این رنج‌ها هدف دینی و سیاسی عالی‌تر رهایی‌بخش و ترمیم برای باهمستان را داشتند. تن‌ها را می‌شد برای تثبیت اتوریته مثله کرد، و آن‌ها را برای ترمیم نظم اخلاقی، سیاسی و دینی در هم شکست یا سوزاند. به عبارت دیگر، فرد خاطی در مقام یک نوع قربانی ایثارگر عمل می‌کرد که رنج‌اش باعث ترمیم تمامیت باهمستان و نظام برای دولت بود. طبیعت ایثارگرانه این مناسک در فرانسه در بسیاری از احکام فرانسوی به عنوان عملی توبه‌آمیز گنجانده می‌شد (اعاده شرف^۱)، که در طی آن فرد جنایت‌کار محکوم روی مشعلی سوزان حمل می‌شد و در برابر کلیسایی متوقف می‌شد تا در راه واقع شدن روی داربست تقاضای بخشش کند. [۲۶]

چون مجازات مناسکی ایثارگرانه بود، جشن و سرور ناگزیر به همراه آن بود و گاهی ترس را تحت الشعاع قرار می‌داد. اعدام‌های علنی باعث گرد آمدن هزاران نفر برای جشن گرفتن التیام باهمستان از جراحت جرم می‌شد. اعدام‌ها در پاریس در همان میدانی رخ می‌داد - یعنی در میدان پلس دو گرو - که آتش‌بازی برای جشن گرفتن تولد و ازدواج در خانواده سلطنتی در آن‌جا بر پا می‌شد. اما چنان‌که ناظران بارها روایت کرده‌اند، چنین جشن‌هایی ویژگی پیش‌بینی‌ناپذیری هم داشتند. طبقه تحصیل‌کرده انگلیسی روز به روز بیش‌تر ناراضیتی خود را از «صحنه‌های بسیار عجیب مستی و قلاشی» ابراز می‌کردند که در هر مراسم اعدام در تایرن رخ می‌داد (شکل ۹). نامه‌نویسان شکوه می‌کردند که

مردم روحانیونی را که برای همراهی زندانیان فرستاده می‌شوند به تمسخر می‌گیرند، میان دستیاران جراحان و دوستان فرد اعدام شده بر سر جنازه‌ها دعوا می‌شد و ماجرا به طور کلی تجلی «نوعی نشاط و طرب بود انگار صحنه‌ای که تماشا کرده بودند به جای درد و رنج به آن‌ها لذت بخشیده است.» روزنامه مورنینگ پست لندن در گزارشی از مراسم به دار آویختنی در زمستان ۱۷۷۶ گله می‌کند که «جمعیت بی‌رحم با غیر انسانی‌ترین رفتارها فریاد می‌زدند، می‌خندیدند و گلوله برف به هم پرتاب می‌کردند به ویژه به سوی عده اندکی که شفقت درخور را برای مصائب مخلوقات هم‌نوع خود نشان می‌دادند.» [۲۷]

حتی وقتی که جمعیت رام‌تر بود، همان شماره نفرات آن‌ها آزاردهنده بود. مسافری بریتانیایی که به پاریس رفته بود در گزارش‌اش از اعدام از طریق شکستن استخوان‌ها روی چرخ در سال ۱۷۸۷ می‌گوید: «صدای جمعیت مانند زمزمه خشن امواج دریا بود وقتی که بر ساحلی سنگی کوبیده می‌شود و در هم می‌شکند: لحظه‌ای صدا آرام می‌گرفت و جمعیت در سکوتی مهیب تماشا می‌کرد که چطور جلاد میله‌ای آهنی را بالا می‌گیرد و تراژدی را آغاز می‌کند و ابتدا بر ساعد او می‌کوبد.» چیزی که بیش از همه برای این ناظر و بسیاری ناظران دیگر آزاردهنده بود، شمار زیاد زنانی بود که به تماشا آمده بودند: «حیرت‌آور است که چطور لطیف‌ترین بخش آفرینش که احساسات و عواطف‌اش این اندازه نرم و ملایم است، با چنین جمعیتی حاضر شود تا صحنه‌ای چنین خون‌بار را تماشا کند: اما بدون شک، این ترحم، شفقت رأفت‌آمیزی که حس می‌کنند، باعث می‌شود این اندازه دلواپس شکنجه‌ای باشند که بر مخلوقی هم‌نوع ما می‌رود.» لازم به گفتن نیست که این که چنین چیزی احساس غالب زنان بوده باشد، «بدون شک» نیست. جمعیت دیگر آن عواطفی را که صحنه برای به دست آوردن آن‌ها طراحی شده بود، احساس نمی‌کرد. [۲۸]

رنج، مجازات و صحنه علنی درد کشیدن همگی به تدریج جایگاه خود را در نیمه دوم قرن هجدهم از دست دادند؛ ولی این روند یک‌سره و یک‌جا رخ نداد؛ و در آن زمان به خوبی هم فهمیده نشد. حتی بکاریا نیز نتوانسته بود همه پیامدهای تفکر تازه‌ای را که این اندازه در متبلور کردن آن نقش داشت درک کند. او می‌خواست قانون را بر شالوده‌ای روسویی قرار دهد تا دینی؛ او می‌گفت که قوانین «باید قراردادهایی میان انسان‌ها در وضعیت آزادی» باشند. اما هر چند او قائل به تعدیل مجازات بود - که مجازات باید «در هر پرونده‌ای کم‌ترین مجازات ممکن باشد» و «متناسب با جرم» باشد - همچنان اصرار داشت که مجازات باید علنی باشد. برای او، نشان دادن علنی مجازات، شفافیت قانون را تضمین می‌کرد. [۲۹]

در دیدگاه فردگرا و سکولاری که پدیدار می‌شد، رنج‌ها تنها متعلق به کسی بود که این‌جا و اکنون دچار آن است. رویکرد به رنج به خاطر تحولات پزشکی در مداوای رنج تغییر نکرد. شاغلان طبابت یقیناً سعی می‌کردند که در آن زمان درد را کاهش دهند، ولی سدشکنی واقعی در هوش‌بری در نیمه قرن نوزدهم با استفاده از اتر و کلوروفورم رخ داد. در عوض، تغییر رویکرد نتیجه ارزیابی دوباره تن فردی و رنج‌های‌اش بود. از آن‌جایی که رنج و تن اکنون تنها به فرد تعلق داشتند تا به باهمستان، فرد را دیگر نمی‌شد برای خیر باهمستان یا برای مقاصد عالی‌تر دینی قربانی کرد. چنان‌که هنری دگ^۱، اصلاح‌گر انگلیسی می‌گفت: «بهترین راه ترویج خیر باهمستان حرمت نهادن به افراد است.» مجازات به جای این‌که کفاره گناه باشد، باید به مثابه بازپرداخت «دین»ی به جامعه باشد و پیدا بود که تن مثله‌شده نمی‌تواند چیزی بپردازد. رنج که در رژیم سابق به مثابه نمادی از ترمیم و التیام عمل می‌کرد، اکنون مانعی بود برای هرگونه جبران معنی‌دار. یک نمونه از این تغییر دیدگاه‌ها این بود که قاضیان مستعمره‌های بریتانیایی در آمریکای شمالی آرام آرام برای جرایم مالی جریمه مقرر می‌کردند تا شلاق زدن.^[۳۰]

در نتیجه در دیدگاه تازه، مجازات‌های سنگدلانه‌ای که در فضایی علنی انجام می‌شد به جای این‌که تأیید دوباره جامعه باشد، حمله به جامعه دیده می‌شد. رنج فرد را -و با همذات‌پنداری، تماشاچی را- مورد تعرض وحشیانه قرار می‌دهد به جای این‌که از طریق توبه راه را برای رهایی و رستگاری باز کند. در نتیجه ویلیام ایدن، وکیل انگلیسی، نشان دادن جنازه‌ها را محکوم کرد: «ما همدیگر را رها می‌کنیم که مثل مترسک در پرچین‌ها پیوسیم؛ و چوبه‌های دار ما مملو از جنازه‌های انسانی است. آیا شک نباید کرد که آشنا ساختن اجباری با چنین اشیایی هیچ اثر دیگری نخواهد داشت جز کند کردن عواطف و نابود کردن جانب‌داری‌های سخاوت‌مندانه مردم؟» تا سال ۱۷۸۷، بنجامین راش حتی آخرین تردیدها را هم کنار زد. او با خونسردی ادعا کرد که: «اصلاح یک جنایت‌کار هرگز با مجازات علنی محقق نمی‌شود.» مجازات علنی هرگونه حس شرمساری را نابود می‌کند و هیچ تغییری در رفتار ایجاد نمی‌کند و به جای این‌که نقش بازدارنده داشته باشد، اثر خلاف آن را در تماشاچی می‌گذارد. دکتر راش هر چند با بکاریا در مخالفت با مجازات اعدام موافق است ولی وقتی استدلال می‌کند که مجازات باید در خلوت انجام شود، و پشت دیوارهای زندان اجرا شود و هدف‌اش بازسازی باشد، یعنی برگرداندن جنایت‌کار به جامعه و آزادی فردی‌اش «که این همه برای انسان‌ها عزیز است»، راه‌اش از بکاریا جدا می‌شود.^[۳۱]



شکل ۹. حرکت جمعیت به سوی تایپورن اثر ویلیام هوگارت، ۱۷۴۷

نقاشی شاگرد بیکاری که در تایپورن اعدام شد صفحه شماره ۱۱ از سلسله صنعت و بیکاری هوگارت است که سرنوشت دو شاگرد را مقایسه می‌کند. این یکی عاقبت اندوه‌بار توماس آیدل، شاگردی بیکار را نمایش می‌دهد. چوبه دار را می‌شود در قسمت پشت سمت راست مرکز تصویر کنار سکوی بزرگ برای جمعیت دید. یک واعظ متدویست دارد با صدای بلند برای زندانی نطق می‌کند و احتمالاً دارد هنگام حمل او توسط گاری در کنار تابوت‌اش برای اش انجیل می‌خواند. در قسمت جلوی سمت راست، مردی کیک می‌فروشد؛ در اطراف زنبیل او چهار شمع قرار دارد چون او از سحرگاه آن‌جا بوده و به مردمی که برای یافتن جای بهتری زودتر آمده بودند، خدمات می‌داده است. بچه بخشی مشغول سرقت از جیب اوست. پشت سر زنی که اعتراف توماس آیدل را به دقت تماشا می‌کند، زن دیگری است که از زنبیل آویزان به کمرش مشروب جین می‌فروشد. جلوی او زنی به مردمی مشت می‌زند و مرد دیگری که نزدیک او ایستاده است، آماده می‌شود که سگی را به سوی واعظ رها کند. هوگارت تمام آشفتگی‌ها و پریشانی‌های جمعیت حاضر در اعدام را تصویر می‌کند. توضیح عکس می‌گوید: «طراحی و حکاکی توسط ویلیام هوگارت و انتشار بنا به قانون مورخ سی‌ام سپتامبر ۱۷۴۷ پارلمان».

واپسین گیر و دارهای شکنجه

معتقد کردن نخبگان به دیدگاه‌های تازه‌ای درباره رنج و مجازات در چندین مرحله بین اوایل دهه ۱۷۶۰ و اواخر دهه ۱۷۸۰ رخ داد. بسیاری از حقوق‌دانان خلاصه‌هایی در دهه ۱۷۶۰ منتشر کردند که مثلاً ظلم روا شده به کالا را محکوم می‌کردند ولی مانند ولتر هیچ کدام از آن‌ها با استفاده از شکنجه قضایی یا شکستن استخوان‌ها روی چرخ مخالفتی نکردند. آن‌ها نیز روی تعصب دینی تمرکز داشتند که معتقد بودند انگیزه‌بخش مردم عوام و قاضیان تولوزی بوده است. این خلاصه‌ها در لحظه شکنجه و مرگ ژان کالا درنگ داشتند ولی مشروعیت این ابزارهای جزایی را به چالش نمی‌گرفتند.

در واقع خلاصه‌هایی که در دفاع از کالا بود، از اساس قائل به همان فرضیه‌هایی بود که پشت شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه وجود داشت. مدافعان کالا فرض می‌کردند که تنی که رنج می‌برد حقیقت را خواهد گفت؛ کالا بی‌گناهی خود را حتی در میان درد و رنج حفظ و ثابت کرد (شکل ۱۰).

الکساندر گروم لویسو دو مولیو با زبانی که معمول طرف مدافع کالا بود، اصرار داشت که «کالا با عزم قهرمانانه‌ای بازجویی [شکنجه] را تاب آورد که تنها متعلق به بی‌گناهان است». کالا هنگامی که استخوان‌های‌اش یکی یکی شکسته می‌شدند «این سخنان مؤثر» را می‌گفت: «من بی‌گناه می‌میرم؛ عیسی مسیح که خود تمام معصومیت و بی‌گناهی است، سخت مشتاق مردن با رنجی حتی سنگدلانه‌تر از این بود. خدا در من گناهان آن نگون‌بخت [فرزند کالا] را عقوبت می‌کند که آن بلا را بر سر خود آورد... خدا عادل است و من مجازات‌های او را به جان خریدارم.» علاوه بر این، لویسو ادعا می‌کند که «پایداری باشکوه» کالای پیر نشانه نقطه عطفی در عواطف عوام مردم است. مردم تولوز که می‌دیدند او بارها تکرار می‌کند که بی‌گناه است، آرام آرام به او احساس شفقت پیدا کردند و از شک بی‌دلیل اولیه خود به این فرد کالونیست توبه کردند. هر ضربه میله آهنی «صدایی در اعماق جان‌ها»ی کسانی داشت که شاهد اعدام بودند و «آبشاری از اشک، هر چند خیلی دیر، از چشم‌های حاضران روان می‌شد.» این «آبشار اشک» همیشه «خیلی دیر» اتفاق می‌افتادند، اگر پیش‌فرض پشت شکنجه و مجازات سنگدلانه به چالش گرفته نمی‌شد. [۳۲]

از جمله مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها یکی این بود که شکنجه می‌تواند تن را ترغیب کند که حقیقت را بگوید حتی وقتی که ذهن فرد مقاومت می‌کند. یک سنت طولانی قیافه‌شناسی در اروپا بر این باور بود که شخصیت را می‌توان از علایم یا نشانه‌های

جسمانی فهمید. در اواخر قرون شانزدهم و هفدهم، آثار زیادی درباره «چهره خوانی» منتشر شدند که وعده می دادند به خواننده یاد می دهند که چگونه چهره شخصیت یک فرد یا سرنوشت او را از خطوط، چین ها یا لکه های روی صورت او بخوانند. یکی از معمول ترین این آثار کتاب ریچارد ساندروز بود با عنوان قیافه شناسی، کف بینی، چهره خوانی، ابعاد متقارن و خال های علامتی بدن، با توضیح کامل و دقیق؛ به همراه اهمیت های طبیعی پیشگویانه شان برای مرد و زن که در سال ۱۶۵۳ منتشر شده بود. بسیاری از اروپاییان بدون این که انواع افراطی تر این سنت را تأیید کنند، باور داشتند که تن ها می توانند شخص درونی را به شیوه ای ناخواسته افشا کنند. هر چند بازمانده هایی از چنین تفکری را هنوز می شد در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم مثلاً به شکل مجموعه خوانی پیدا کرد، بیش تر دانشمندان و پزشکان پس از سال ۱۷۵۰ با آن مخالف شدند. استدلال آن ها این بود که ظاهر بیرون بدن هیچ ارتباطی با روح یا شخصیت درونی ندارد. در نتیجه فرد جنایت کاری می تواند کارش را کتمان کند و فرد بی گناه ممکن است به گناهی ناکرده اقرار کند. همان طور که بکاریا در استدلال علیه شکنجه می گفت، «جان سخت ها جان به در خواهند برد و ضعفا محکوم می شوند.» رنج در تحلیل بکاریا نمی توانست «آزمون حقیقت باشد، گویی حقیقت در عضلات و بافت های نگون بختی زیر شکنجه سکونت دارد.» رنج تنها حسی بدون ارتباط با عاطفه اخلاقی بود. [۳۳]

سخنان نسبتاً اندکی درباره واکنش کالا به شکنجه در روایت و کلا گفته شده بود، چون «بازجویی» در خلوت رخ داد و دور از چشم ناظران. اجرای شکنجه در خلوت آن را در چشم بکاریا بسیار منفور ساخت. این معنای اش این بود که متهم «حمایت عمومی» اش را حتی پیش از این که مقصر شناخته شود از دست داده بود و هر ارزش بازدارندگی مجازات هم از دست رفته بود. پیدا بود که قضات فرانسوی هم به تدریج شک کرده بودند به ویژه درباره شکنجه برای گرفتن اقرار به گناه. پس از ۱۷۵۰، پارلمان های فرانسوی (دادگاه های تجدیدنظر منطقه ای) شروع به مداخله کردند تا مانع از استفاده از شکنجه پیش از قضاوت پرونده شوند («شکنجه مقدماتی»)، مثل کاری که پارلمان تولوزی در پرونده کالا انجام داد. آن ها کم تر حکم مرگ صادر می کردند و بیش تر دستور می دادند که محکوم پیش از سوزانده شدن روی میله چوبی یا قرار داده شدن روی چرخ، خفه شود. [۳۴]

اما قاضیان شکنجه را یک سره کنار نگذاشتند و با تنفر بکاریا از چارچوب دینی شکنجه موافقت نمی کردند. اصلاح گران ایتالیایی به سرعت «انگیزه مضحک دیگر برای شکنجه، یعنی، زدودن بدنامی از مرد» را محکوم کردند. این «پوچی» را تنها می شد به

عنوان «زائیده‌ای از دین» توضیح داد. چون شکنجه ابتدا باعث بدنامی محکوم می‌شود، این ننگ را بعداً به دشواری می‌توانید بشوید. مویار دو ووگلان از شکنجه در برابر استدلال‌های بکار یا دفاع می‌کند. یک مورد محکوم شدن فردی بی‌گناه به ناروا در برابر «میلیون‌ها نفر دیگر» که مقصر بوده‌اند ولی هرگز بدون استفاده از شکنجه نمی‌شد آن‌ها را محکوم کنند، کم‌اهمیت است. در نتیجه نه تنها شکنجه قضایی مفید است، بلکه می‌شود آن را به خاطر قدمت استفاده و جهان‌شمولی‌اش نیز توجیه کرد. مویار اصرار دارد که موارد استثنایی که اغلب ذکر می‌شوند تنها قاعده را ثابت می‌کند که باید آن را در تاریخ خود فرانسه و امپراتوری مقدس رومی جست‌وجو کرد. به گفته مویار، نظام بکار یا در تناقض و تضاد با قانون مقدس، قانون مدنی، قانون بین‌المللی و «تجربه همه قرون» است. [۳۵]

خود بکار یا بر ارتباط میان دیدگاه‌های‌اش درباره شکنجه و زبان نوپای حقوق تأکید نکرد. اما عده‌ای دیگر حاضر بودند به نیابت از او چنین کنند. مترجم فرانسوی اثر او، پدر روحانی آندره مورله، ترتیب ارائه بکار یا را تغییر داد تا توجه را به «حقوق انسان» جلب کند. مورله تنها ارجاع بکار یا را به هدف‌اش در حمایت از «حقوق انسان»، از آخر فصل ۱۱ در نسخه ایتالیایی سال ۱۷۶۴ بیرون کشید و آن را وارد مقدمه ترجمه فرانسوی‌اش در سال ۱۷۶۶ کرد. دفاع از حقوق انسان اکنون به نظر می‌رسد که هدف عمده بکار یا است و این حقوق سنگرگاهی اساسی در برابر رنج فردی تلقی شدند. ترتیب تازه‌ای که مورله به اثر داد در بسیاری از ترجمه‌های اثر و حتی نسخه بعدی ایتالیایی آن به کار گرفته شد. [۳۶]

علی‌رغم تمام کوشش‌های مویار، در دهه ۱۷۶۰ موج بزرگی علیه شکنجه به پا خاست. هر چند حملات به شکنجه قبلاً هم منتشر شده بود، آثار منتشر شده قطره قطره جمع شدند و رودخانه‌ای را ساختند. پیشروی این حرکت بسیاری از ترجمه‌ها، چاپ‌های دوباره و ویرایش‌های مجدد اثر بکار یا بودند. حدود ۲۸ نسخه ایتالیایی که بسیاری از آن‌ها مهرهای جعلی داشتند، و نه نسخه فرانسوی قبل از سال ۱۸۰۰، منتشر شد هر چند کتاب خود در سال ۱۷۶۶ در فهرست کتاب‌های ممنوعه پاپ قرار گرفته بود. ترجمه‌ای انگلیسی از آن در سال ۱۷۶۷ در لندن منتشر شد و پس از آن نسخه‌هایی از کتاب در گلاسگو، دوبلین، ادینبرا، چارلستون و فیلادلفیا منتشر شد. ترجمه‌های آلمانی، هلندی، لهستان و اسپانیایی آن نیز مدتی بعد منتشر شدند. مترجم اثر بکار یا در لندن حال و هوای دگرگون‌شده زمانه را خوب دریافته بود: «قوانین جزایی... هنوز چنان ناکامل‌اند، و چنان همراه با شرایط نالایم ظالمانه در همه کشورها، که تلاش برای فرو کاستن آن‌ها به میزان خرد باید برای همه نوع بشر جالب باشد.» [۳۷]



شکل ۱۰. احساسی کردن ماجرای کالا

رایج‌ترین چایی که از ماجرای کالا دست به دست شده بود، این نسخه سایز بزرگ بود [اصل آن ۳۴ سانتی‌متر در ۴۵ سانتی‌متر است] توسط هنرمند و گراورساز آلمانی، دانیل چودوویکی که خودش پس از نقاشی رنگ و روغن صحنه، آن را حکاکی کرده است. این حکاکی شهرت او را تضمین کرد و خشم ایجاد شده از مجازات کالا را تا دور دوست‌ها برد. چودوویکی درست سه سال قبل از تولید این چاپ با دختر خانواده فرانسوی پروتستانی که در برلین پناهنده شده بودند، ازدواج کرده بود.

نفوذ رو به رشد بکار یا چنان شگفت‌انگیز بود که مخالفان روشن‌گری ادعا کردند که دست توطئه‌ای در کار است. تصادفی بود که بعد از ماجرای کالا این همه رساله تعیین‌کننده درباره اصلاح جزایی تولید شده بود؟ آن هم وقتی چنین آثاری به قلم یک ایتالیایی ناشناخته نوشته شده که فقط دانشی سطحی از اصلاح جزایی دارد؟ در سال ۱۷۷۹، سیمون-نیکلا-امی لنگه، روزنامه‌نگار همیشه جنجالی گزارش داد که شاهدی تمام ماجرا را برای او باز گفته است:

اندکی پس از ماجرای کالا نوشت که دایرةالمعارف‌نویسان، که مسلح به رنج‌های او شده بودند و از شرایط مساعد او بهره برده بودند، هر چند چنان‌که معهودشان است خود را مستقیم به خطر نینداختند، خطاب به پدر روحانی بارنابی میلان، بانک‌دار ایتالیایی‌شان که ریاضی‌دان مشهوری بود مطلبی نوشتند. به او گفتند که اکنون وقت آن رسیده است که صداها را علیه مجازات و عدم مدارا بلند کنیم؛ و فلسفه ایتالیایی باید سلاح‌های سنگین را فراهم کند و آن‌ها مخفیانه از آن در پاریس استفاده کنند.

لنگه^۱ شکوه کرده بود که رساله بکار یا را بسیاری خلاصه‌ای غیرمستقیم در دفاع از کالا و سایر مصیبت‌دیدگان اخیر ظلم و ستم می‌بینند. [۳۸]

نفوذ بکار یا، حرکت علیه شکنجه را آب‌دیده ساخت ولی در ابتدا حرکتی بسیار کند و آرام داشت. دو مقاله‌ای که در دایرةالمعارف دیدرو هر دو در سال ۱۷۶۵ منتشر شدند، این ابهام را نشان می‌دهند. در مقاله نخست درباره وجه حقوقی شکنجه، آنتوان گاسپار بوشه دارژی گویی با تکیه بر واقعیت‌هایی، از «شکنجه‌های خشن» یاد کرد که متهمان دچارش می‌شوند ولی هیچ داورى‌ای درباره اعتبار آن‌ها نکرد. اما در مقاله بعدی، که شکنجه را بخشی از روند جزایی می‌دید، شوالیه دو ژوکور استفاده از آن را جامی‌اندازد و همه ادله موجود را از «صدای بشریت» گرفته تا نقایص شکنجه به کار می‌گیرد تا شواهد مطمئنی برای مقصر بودن یا بی‌گناهی ارائه شود. طی نیمه دوم دهه ۱۷۶۰، پنج کتاب جدید منتشر شد که از اصلاح قانون جزا دفاع می‌کردند. اما در دهه ۱۷۸۰، ۳۹ کتاب از این جنس منتشر شد. [۳۹]

طی دهه‌های ۱۷۷۰ و ۱۷۸۰، حرکت الغای شکنجه و تعدیل مجازات قوت گرفت و جامعه فرهیختگان در ایالت‌های ایتالیا، کانتون‌های سوئیس و فرانسه جایزه‌هایی برای

بهترین مقالات درباره اصلاح جزایی مقرر کردند. دولت فرانسه لحن به شدت انتقادآمیز را چنان نگران‌کننده یافت که دستور داد آکادمی شلون-سو-مارن چاپ نسخه‌های مقالات برنده سال ۱۷۸۰ آن، یعنی ژاک پی‌یر بریسو دو وارویل را متوقف کند: زبان ناسزاگوی بریسو به جای ارائه پیشنهادهای جدید، زنگ‌های خطر را به صدا در آورد:

این حقوق مقدسی که انسان از طبیعت دارد، که جامعه اغلب آن‌ها را با دستگاه قضایی‌اش نقض می‌کند، هنوز نیازمند سرکوب بخشی از مجازات‌های مثله‌گرانه ما و نرم کردن بعضی از مجازات‌هایی است که باید حفظ‌شان کنید. نمی‌توان تصور کرد که ملتی لطیف، که در اقلیمی ملایم و در ظل دولتی معتدل زندگی می‌کند، بتواند شخصیتی دوست‌داشتنی و رسومی صلح‌آمیز را با سبوعیت آدم‌خواران جمع کند. چون مجازات‌های قضایی ما تنها خون و مرگ تنفس می‌کنند و فقط در آتش خشم و نومیدی در دل‌های متهمان می‌دمند.

دولت فرانسه دوست نداشت که با آدم‌خواران مقایسه شود ولی تا دهه ۱۷۸۰، توحش شکنجه قضایی و مجازات‌های سنگدلانه ورد ضمیر اصلاحات شده بود. در سال ۱۷۸۱، ژوزف میشل آنتوان سروا، از مدافعان قدیمی اصلاح جزایی، تصمیم لویی شانزدهم را برای الغاء شکنجه برای گرفتن اقرار به گناه ستایش کرد و گفت: «این شکنجه رسوا قرن‌ها معبد عدالت را غصب کرده بود و از آن مدرسه‌ای برای رنج ساخته بود که در آن جلادان در سیقل دادن به رنج تخصص پیدا می‌کردند.» شکنجه قضایی برای او نوعی ابوالهول بود... «غولی پوچ که به سختی حتی میان مردم وحشی جایگاهی داشت.» [۴۰]

بریسو به تشویق سایر اصلاح‌گران به رغم جوانی و بی‌تجربگی‌اش، تصمیم به انتشار کتابخانه فلسفی برای قانون‌گذار، سیاست‌مدار و حقوق‌دان (۱۷۸۵-۱۷۸۲) در ده جلد گرفت، که در سوئیس چاپ شد و قاچاقی وارد فرانسه شد. این کتاب مشتمل بر نوشته‌های خود بریسو و آثار سایر اصلاح‌گران بود. بریسو هر چند تنها تلفیق‌کننده بود اما به روشنی شکنجه را به حقوق انسان ربط داد: «وقتی پای دفاع از حقوق مخدوش بشریت در میان باشد، آیا می‌شود سن و سال پایین کسی را بهانه‌ای برای عدول از آن حقوق کرد؟» اصطلاح «بشریت» (مثلاً «صحنه رنج بردن بشریت») بارها و بارها در صفحات او ظاهر شد. در سال ۱۷۸۸، بریسو انجمن دوستان سیاهان را تشکیل داد که نخستین انجمن فرانسوی برای الغاء برده‌داری بود. حرکت اصلاح جزایی به این ترتیب روز به روز ارتباط تنگاتنگ‌تری با دفاع کلی از حقوق بشر پیدا کرد. [۴۱]

بریسو از همان راهبردهای لفظی استفاده می کرد که و کلا هنگان نوشته خلاصه ها در ماجرای جنجالی دهه ۱۷۸۰ از آن استفاده می کردند؛ آن ها نه فقط از مشتریانی که به ناروا متهم شده بودند دفاع می کردند بلکه روز به روز نظم قانونی را به طور کلی متهم می کردند. کسانی که این خلاصه ها را می نوشتند معمولاً روایت شخص اول را برای مشتریان شان انتخاب می کردند تا روایت هایی رمان گونه و ملودراماتیکی بسازند که مراد آن ها را به خوبی مطرح کند. این راهبرد لفظی اوج اش در دو خلاصه ای بود که توسط یکی از نویسندگان بریسو، شارل مارژوری دوپتی، یک قاضی اهل بوردو که در پاریس زندگی می کرد نوشته شده بود و وکالت سه مرد محکوم به شکستن استخوان روی چرخ به خاطر سرقت سنگین را به عهده گرفته بود. نخستین خلاصه دوپتی در سال ۱۷۸۶، که ۲۵۱ صفحه بود، نه تنها هر گام خطای روند قضایی را محکوم کرده بود بلکه روایتی مفصل از دیدارهای اش با این سه مرد در زندان را نیز آورده بود. دوپتی در این خلاصه، با هوشمندی از نگاه شخص اول اش به صحنه عبور می کند و به روایت خود زندانیان می رسد: «و برادیه [یکی از محکومان] آن وقت گفت: نیمی از بدن ام شش ماه متورم بود. و لاردواز [یکی دیگر از محکومان] آن وقت گفت: شکر خدا توانستم در برابر [بیماری مسری در زندان] تاب بیاورم؛ اما فشار آهن های ام (من [یعنی دوپتی] این را به راحتی باور می کنم که سی ماه در زنجیر آهنی بوده است) چنان پای مرا زخمی کرده بود که قانقار یا به آن ها رسیده بود؛ نزدیک بود پای مرا قطع کنند.» پایان صحنه چنین است که دوپتی غرق در اشک است. به این شیوه، وکیل بهترین استفاده را از احساسات هم نوعانه خود نسبت به زندانیان می کند. [۴۲]

این جا دوپتی دوباره زاویه دید را عوض می کند و این بار مستقیماً قضات را خطاب قرار می دهد: «ای قاضیان شومان^۱، دادرسان، جرم شناسان، می شنوید آیا؟... این صدای خرد، حقیقت، عدالت و قانون است.» بالاخره دوپتی مستقیماً شاه را خطاب قرار می دهد تا مداخله کند. او از پادشاه ملتسمانه می خواهد که به صدای خون بی گناهان گوش دهد، از کالا گرفته تا سه دزد متهم: «از بلندای سریرت، قبول کن، قبول کن که نگاهی به تمام لغزش گاه های خون بار قانون گذاری قضایی ات بیندازی که ما در آن تباه شده ایم و هر روز آدمیان بی گناه در آن تباه می شوند!» آن وقت این خلاصه در انتها چندین صفحه دارد که از لویی شانزدهم به التماس می خواهد که قانون جزایی را بر حسب خرد و بشریت اصلاح کند. [۴۳]

خلاصه دوپتی چنان افکار عمومی را به نفع متهمان و علیه نظام حقوقی برانگیخت که پارلمان پاریس رأی به سوزاندن علنی آن داد. سخنگوی دادگاه سبک رمان نویسانه خلاصه را محکوم کرد؛ دوپتی «در کنار خود بشریت را در ارتعاش می بیند که دست به سوی او دراز کرده است، وطنی ژولی ده را می بیند که زخم های اش را به او نشان می دهد، و کل ملت را می بیند که صدای او را اختیار کرده و به او امر می کنند که به نام شان سخن بگوید.» اما دادگاه در عقب راندن موج پر زور افکار عمومی قدرتی نداشت. ژان کریتا، مارکی دو کوندورسه، که اندکی بعد سازگارترین و تأثیرگذارترین مدافع حقوق بشر انقلاب فرانسه شد، دو جزوه در دفاع از دوپتی در اواخر ۱۷۸۶ منتشر کرد. هر چند کوندورسه خود وکیل نبود، ولی به «نفرت دادگاه از انسان» حمله کرد و بر «نقض مستمر و آشکار قانون طبیعی» توفید که در پرونده کالا و سایر قضاوت های نامنصفانه ای که از آن موقع انجام شده بود نشان داده شده بودند. [۴۴]

تا سال ۱۷۸۸، پادشاهی فرانسه خود بسیاری از رویکردهای جدید را توشیح کرده بود. در حکمی که موقتاً شکنجه را پیش از اعدام برای گرفتن نام هم دستان لغو می کرد، دولت لویی شانزدهم از «اطمینان حاصل کردن از بی گناهی... زدودن هر افراطی از شدت مجازات... [و] مجازات خطاکاران با تمام اعتدالی که بشریت خواهان آن است» سخن گفت. مویار، در رساله اش در سال ۱۷۸۰ درباره قانون جزایی فرانسه پذیرفت که در دفاع از اعتبار اقرارهای به دست آمده از طریق شکنجه، «به هیچ وجه نادیده نمی گیرم که باید به مصاف نظامی بروم که بیش از هر وقت دیگری در دوران اخیر اعتبار کسب کرده است». اما از وارد شدن به بحث امتناع کرد و اصرار کرد که مخالفان او صرفاً جدل می کنند و او قدرت گذشته [و تاریخ] را پشت مواضع خود دارد. حرکت اصلاح جزایی در فرانسه چنان موفق بود که در سال ۱۷۸۹ اصلاح سوء استفاده ها در قانون جزایی یکی از پر نقل قول ترین مسائل در فهرست شکایت هایی بود که برای جلسه مجمع عمومی^۱ بعد مهیا می شد.

شیدایی ها و شخص

در جریان این بحث به شدت یک طرفه، معانی تازه ای که به بدن داده شده بود کاملاً آشکار شدند. بدن شکسته کالا، یا حتی پای قانقاریایی دزد متهم دوپتی، لاردواز، کرامت

و عزت تازه‌ای یافت. در آمد و رفت‌هایی که بر سر شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه رخ داد، این کرامت اولین بار در واکنش‌های منفی به حملات قضایی به آن خود را نشان داد. ولی به مرور زمان، چنان که در خلاصه‌های دوفتی مشهود بود، موضوع احساسات همدلی مثبت شد. تنها در اواخر قرن هجدهم فرضیات الگوی جدید صریح شدند. دکتر بنجامین راش، در جزوه هجده صفحه‌ای کوتاه ولی روشن‌گرش در سال ۱۷۸۷، نقایص مجازات علنی را با مفهوم تازه فرد خودمختار و در عین حال دلسوز مرتبط ساخت. راش به عنوان یک پزشک استفاده‌هایی را برای رنج و درد در مجازات پذیرفت، هر چند به روشنی «کار، مراقبت، تنهایی و سکوت» را ترجیح می‌داد، که پذیرفتن فردانیت مجرم و مفید بودن بالقوه اوست. مجازات‌های علنی به نظر او بیش‌تر از همه ناروا هستند به خاطر این که به نابود کردن دلسوزی «خلیفه سخاوت الهی در جهان ما»، میل می‌کند. این‌ها کلمات کلیدی بودند: دلسوزی - یا چیزی که اکنون به آن همدلی می‌گوییم - زمینه را برای اخلاق، بارقه الهی در زندگی بشر، «در جهان ما» فراهم می‌کرد.

راش تأیید کرد که «حساسیت نگهبان قوه اخلاقی است». او آن حساسیت را به «حس ناگهانی حق» تشبیه کرد، یک نوع بازتافت آموخته^۱ برای خیر اخلاقی. مجازات علنی باعث از میان بردن دلسوزی می‌شود: «وقتی رنجی که مجرم می‌برد اثر قانون دولت باشد، که نتوان در برابر آن مقاومت کرد، دلسوزی تماشاچی عقیم می‌ماند و تهی و خالی به آغوشی بر می‌گردد که در آن بیدار شده بود.» به این ترتیب مجازات علنی احساسات اجتماعی را با بی‌عاطفه کردن فزاینده تماشاچی تضعیف می‌کند؛ تماشاچیان احساسات «عشق جهان‌شمول» و این حس را که مجرم نیز بدن‌ها و جان‌هایی مانند خودشان دارند از دست می‌دهند. [۴۶]

هر چند راش بدون شک خود را مسیحی خوبی می‌دانست، الگوی او از اشخاص تقریباً از هر حیثی با آن‌چه که مویار دو و وگلان در دفاع‌اش از شکنجه و مجازات‌های سنتی بدنی آورده بود فرق داشت. برای مویار، گناه نخستین ناتوانی بشر را در مهار کردن سودا و شیدایی خود توضیح می‌داد. درست است، شور و شیدایی نیروی انگیزاننده زندگی هستند ولی تلاطم درونی‌شان، حتی شورش‌گری‌شان، را باید خرد، فشار باهمستان و کلیسا زیر سلطه بیاورد و در مواردی که این‌ها نتوانند این کار را بکنند مثل مورد جرم، این کار دولت خواهد بود. در نگاه مویار، منبع جرم (شر) شیدایی، میل و ترس هستند، «میل به به دست آوردن چیزهایی که آدمی ندارد، و ترس از دست دادن چیزهایی که

دارد». این سوداها احساسات آبرو و عدالتی را که قانون طبیعت در دل آدمی حک کرده است خفه می‌کند. مشیت الهی به شاهان ولایتی برتر بر زندگی انسان‌ها داده است که او این ولایت را به قضات تفویض می‌کند، و شاهان حق عفو را برای خودشان محفوظ نگه می‌دارند. در نتیجه هدف مهم از قانون جزایی این بود که مانع از پیروزی شر و رذیلت بر خیر و فضیلت شود. مهار کردن شر درونی بشریت شعار فهم مویار از عدالت بود. [۴۷]

اصلاح گران در نهایت فرضیات فلسفی و سیاسی این الگو را معکوس کردند و به جای آن پرورش از طریق آموزش و تجربه ویژگی‌های ذاتاً خوب انسانی را حمایت کردند. تا نیمه قرن هجدهم، بعضی از فیلسوفان روشن‌گری موضعی را درباره شیدایی و عاطفه برگرفته بودند که تفاوت زیادی با موضعی ندارد که اخیراً آنتونیو داماسیوی عصب‌شناس گرفته است: او می‌گوید که عواطف برای استدلال و هوشیاری ضروری هستند و با آن‌ها در تضاد نیستند. هر چند داماسیو ریشه‌های خود را با اسپینوزا، فیلسوف هلندی قرن هفدهم می‌رساند، نخبگان اروپایی عموماً ارزیابی مثبت‌تری از عواطف و احساسات -شیدایی به اصطلاح خودشان- را در قرن هجدهم بیان کردند. «اسپینوزاگرایی» بدنام بود که منجر به مادی‌گرایی می‌شود (روح تنها ماده است، در نتیجه روحی وجود ندارد) و الحاد (خدا طبیعت است، در نتیجه خدایی نیست). اما تا نیمه قرن هجدهم، عده‌ای در مشاغل فرهیخته نوعی از مادی‌گرایی ضمنی نرم را پذیرفته بودند که هیچ ادعای الهیاتی درباره روح نداشت ولی استدلال می‌کرد که ماده می‌تواند فکر کند و حس داشته باشد. این روایت از مادی‌گری منطقاً منجر به موضع برابری جویانه‌ای شد که همه انسان‌ها یک سازمان فیزیکی و ذهنی دارند و در نتیجه این تجربه و آموزش است، نه تولد، که تفاوت میان آن‌ها را توضیح می‌دهد. [۴۸]

چه این‌ها قائل به فلسفه‌ای صراحتاً مادی‌گرا بودند یا نه -و بیش‌تر مردم قائل به آن نبودند- بسیاری در میان نخبگان تحصیل‌کرده دیدگاهی یکسره متفاوت با دیدگاه مویار درباره عواطف داشتند. عاطفه و خرد اکنون همکار و یار هم دیده می‌شدند. به گفته فیزیولوژیست سوئیسی، شارل بونه، عواطف «موتور یکتای موجودات معقول، و هوشمند» بود. عواطف خوب بودند و می‌شد آن‌ها را برای آموزش برای بهبود بشریت بسیج کرد، بشریتی که اکنون کمال‌پذیر دیده می‌شد تا ذاتاً گناه‌آلود. با این دیدگاه، خطاکاران اشتباه کرده‌اند ولی می‌توان آن‌ها را دوباره آموزش داد. علاوه بر این، عواطف، که ریشه در بیولوژی دارند، حساسیت اخلاقی را تغذیه می‌کنند. عاطفه واکنش احساسی است به حس فیزیکی و اخلاق آموزش این عاطفه است برای بیرون آوردن جنبه اجتماعی آن (حساسیت). لورنس استرن، رمان‌نویس محبوب توماس جفرسون، این شعار جدید عصر

را در دهان شخصیت اصلی‌اش، یوریک در رمان معنی‌دارش با عنوان یک سفر عاطفی نهاده است:

ای حساسیت عزیز!... ای چشمه جوشان احساسات ما! این جاست که من تو را پی می‌گیرم - و این الوهیت توست که در درون من زبانه می‌کشد... که احساس لذت سخاوتمندانه و شفقت کریمانه و رای نفس خود می‌کنم - همه از توست، ای بزرگ - ای بزرگ حسّانیت^۱ جهان! که بر خود می‌لرزد حتی اگر مویی از سر ما در دورترین کویر آفرینش‌اش بر زمین بیفتد.

استرن این حساسیت را حتی در «خشن‌ترین دهقان» هم پیدا می‌کرد. [۴۹]
ممکن است غریب به نظر بیاید که گرفتن دماغ در دستمال، گوش دادن به موسیقی، رمان خواندن، یا سفارش دادن پرتره مرتبط با الغای شکنجه و تعدیل مجازات‌های سنگدلانه باشد. ولی شکنجه‌ای که جواز قانونی داشت، فقط به خاطر این که قضات آن را رها کردند یا به خاطر این که نویسندگان روشن‌گری در نهایت با آن مخالفت کردند، پایان نیافت. شکنجه پایان یافت چون چارچوب سنتی رنج و شخصیت از هم پاشید و ذره ذره جای خود را به چارچوب تازه‌ای داد که در آن افراد مالک بدن‌های خود بودند، حق مجزا بودن و مصونیت تنانه پیدا کردند و در دیگران همان عواطف، شیدایی‌ها و دلسوزی‌هایی را به رسمیت شناختند که در خودشان بود. اگر یک‌بار دیگر از راش، این دکتر خوب، نقل کنیم، «مردان، یا شاید زنانی که ما از شخص‌شان بیزاریم [مجرمان محکوم شده]، جان‌ها و تن‌هایی دارند که مرکب از همان موادی است که جان و تن‌های دوستان و خویشاوندان ما را ساخته است.» اگر ما درباره بیچارگی‌های آن‌ها «بدون عاطفه یا دلسوزی» تأمل کنیم، آن وقت «اصل دلسوزی» خود «یکسره از کار خواهد افتاد؛ و.. دیری نخواهد پایید که جای خود را در سینه آدمی از دست خواهد داد.» [۵۰]

فصل سوم

«آنها اسوه‌های بزرگی را بنا نهادند»

اعلام حقوق

اعلامیه: عمل بیان کردن، گفتن، پیشنهاد کردن، یا اعلام آشکار، به صراحت یا به طور رسمی؛ بیانیه یا ادعایی ایجابی؛ ادعا، اعلامیه یا بیانی مؤکد، جدی یا به شکل قانونی... اعلامیه یا بیانیه‌ای عمومی که در سند، راهکار، یا عملی عمومی گنجانده شده باشد.

فرهنگ انگلیسی آکسفورد، ویرایش دوم نسخه الکترونیک

چرا باید حقوق را در یک اعلامیه مطرح کنند؟ چرا کشورها و شهروندان احساس نیاز به بیانیه‌ای رسمی از این دست می‌کنند؟ حرکت‌های ملغی کردن شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه به یک پاسخ اشاره می‌کنند: بیانیه‌ای رسمی و عمومی مؤید این است که رویکردهای زیربنایی و بنیادین دستخوش تغییراتی شده‌اند. اما اعلامیه‌های حقوق سال‌های ۱۷۷۶ و ۱۷۸۹ از این هم فراتر رفتند. آنها فقط نشانه تغییر و تحول در رویکردها و توقعات کلی نبودند.

این اعلامیه‌ها کمک کردند تا حاکمیت از جورج سوم و پارلمان بریتانیا، در مورد آمریکا، به یک جمهوری تازه انتقال پیدا کند و در مورد فرانسه، به انتقال حاکمیت از پادشاهی که مدعی اتوریته برتر بود به ملت و نمایندگان‌اش یاری رساندند. در سال ۱۷۷۶

و ۱۷۸۹، این اعلام کردن افق‌های سیاسی سراسر تازه‌ای را گشود. حرکت‌های مبارزه با شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه از آن زمان به بعد با مجموعه دیگری از حرکت‌های حقوق بشری درآمیخته شد که ارتباط و موضوعیت‌شان تنها پس از اعلام این بیانیه‌ها پدیدار شد.

تاریخ کلمه «اعلامیه» نخستین نشانه دگرگونی و جابجایی در حاکمیت را آشکار می‌کند. کلمه انگلیسی از کلمه فرانسوی می‌آید. در زبان فرانسوی، این کلمه در اصل به مجموعه‌ای از زمین‌ها اشاره داشت که در ازای ادای سوگند وفاداری به یک ارباب فئودال بخشیده می‌شوند. در طی قرن هفدهم، این کلمه بیش‌تر مربوط به بیانیه‌های عمومی و علنی پادشاه بود. به عبارت دیگر، عمل اعلام کردن امری بود که با حاکمیت و فرمان‌فرمایی مرتبط بود. با جابجایی و انتقال اتوریته از اربابان فئودال و زمین‌دار به پادشاه فرانسه، قدرت صدور اعلامیه نیز به او منتقل شد. در انگلستان، عکس این ماجرا نیز صادق بود: وقتی که رعایا خواستار تأیید دوباره حقوق‌شان از سوی شاهان‌شان شدند، برای خودشان بیانیه‌ها و اعلامیه‌هایی را تدارک دیدند. به این ترتیب، مگنا کارتا^۱ («منشور کبیر») سال ۱۲۱۵ حقوق بارون‌های انگلیسی را در برابر پادشاه انگلستان صورت‌بندی می‌کرد؛ «عریضه حقوق»^۲ سال ۱۶۲۸ «حقوق و آزادی‌های متنوع رعایا» را تأیید کرد؛ و لایحه حقوق انگلیسی^۳ سال ۱۶۸۹ «حقوق راستین، باستانی و بی‌چون و چرای مردم این پادشاهی» را تصدیق کرد.^[۱]

در سال ۱۷۷۶ و ۱۷۸۹، کلمه‌های «منشور»، «عریضه» و «لایحه» برای امر تضمین حقوق ناکافی به نظر می‌رسیدند (این نکته در سال ۱۹۴۸ نیز صادق است). «عریضه» و «لایحه» هر دو متضمن تقاضا یا درخواست از قدرتی بالاتر بودند (لایحه، در اصل «عریضه‌ای به فرمان‌فرما» بود)، و «منشور» اغلب به معنای متن یا سندی قدیمی بود. «اعلامیه» واژه‌ای بود که چندان دست‌مالی شده و تسلیم‌آمیز نبود.^۴

علاوه بر این، بر خلاف «عریضه»، «لایحه» یا حتی «منشور»، «اعلامیه» (یا «بیانیه»)

1. Magna Carta

2. Petition of Rights

3. English Bill of Rights

۴. یادداشت مترجم: خواننده باید توجه داشته باشد که نویسنده ریشه‌یابی الفاظ را در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی دنبال می‌کند و قصدش توضیح پیشینه و مسیر تاریخی شکل‌گیری بیانیه‌های فعلی است. انتقال لفظ به لفظ و عینی این کلمات به زبان فارسی مؤید معنای اصلی نیستند و باید در موقعیت‌های مشخص، مورد به مورد، شرایط خاص کشورهای فارسی‌زبان را مقایسه کرد.

می‌توانست نشان‌دهنده قصد و نیت تصرف و به چنگ آوردن حاکمیت باشد. در نتیجه جفرسون اعلامیه استقلال را با این توضیح برای ضرورت بیان آن آغاز کرد: «وقتی که در جریان اتفاقات انسانی، برای ملتی لازم شود که علقه‌ها و پیوندهای سیاسی‌ای را که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد بگسلند و در میان قدرت‌های زمین، منزل و جایگاه جدا و برابری را بگیرند که قوانین طبیعت و طبیعت خدا حق‌اش را به آنها داده است، حرمت نهادن به‌جا به عقاید نوع بشر لازم می‌آورد که این آرمان‌ها و حرکات را اعلام کنند [تأکید از مؤلف است] که آنها را وامی‌دارد به جدا شدن.» تعبیر «حرمت نهادن به‌جا» نمی‌توانست نکته اصلی را در بوتۀ ابهام قرار دهد: مستعمرها اعلام می‌کردند که کشورهای جدا و مساوی هستند و حاکمیت و فرمان‌فرمایی خود را دارند.^۱

از سوی دیگر، در سال ۱۷۸۹، نایبان^۲ فرانسوی هنوز حاضر نبودند که به صراحت حاکمیت شاه‌شان را رد کنند. اما در عین حال کمابیش به همان اندازه قدم‌هایی برداشتند و تعمداً هرگونه ذکر و یاد از شاه را در اعلامیه حقوق انسان و شهروندان حذف کردند: «نمایندگان مردم فرانسه، که شورای ملی را تشکیل می‌دهند، و با توجه به این که ناآگاهی، سهل‌انگاری یا انزجار از حقوق انسان تنها علت مصائب عمومی و فساد دولتی است، عزم کرده‌اند که در اعلامیه‌ای جدی [تأکید از مؤلف است] حقوق طبیعی، جدایی‌ناپذیر و مقدس انسان را پیش‌بنهند.» شورا باید اقداماتی بیش از صرف سخنرانی کردن یا پیش‌نویس قانون در مسائل مشخص انجام می‌داد. شورا باید برای نسل‌های آینده این را مکتوب می‌کرد که حقوق برآمده از میثاقی میان حاکم و شهروندان نیست و محصول عریضه‌ای نزد او یا منشوری اعطا شده از سوی او نیست، بلکه زاییده طبیعت خود آدمیان است. این اعلام کردن‌ها هم واپس‌گرا بودند و هم پیشرو. در هر موردی اعلام‌کنندگان مدعی بودند که حقوقی را تأیید می‌کنند که از پیش هم وجود داشته‌اند و بی‌چون و چرا هستند. اما با انجام این کار، انقلابی در حاکمیت ایجاد کردند و مبنایی یکسره تازه برای دولت پدید آوردند. اعلامیه استقلال مدعی بود که پادشاه جورج سوم حقوق از پیش موجود مستعمره‌نشینان را زیر پا نهاده است و رفتارهای او توجیهی است برای ایجاد دولتی مستقل و جدا: «هر وقت که هر شکلی از دولت مخرب و ویران‌گر این اهداف [تأمین حقوق] باشد، حق مردم است که چنین دولتی را تغییر دهند یا منسوخ کنند و دولتی تازه بنا بنهند.» نایبان فرانسوی نیز اعلام کردند که این حقوق نادیده گرفته شده‌اند، از آنها

۱. برای متن کامل به ضمیمه بنگرید.

2. deputies

غفلت شده یا مغفور واقع شده‌اند؛ آن‌ها مدعی اختراع این حقوق نشده بودند. اما اعلامیه می‌گفت که «از این پس» این حقوق مینا و شالوده دولت خواهند بود، هر چند در گذشته شالوده آن نبوده‌اند. این نایبان حتی وقتی که ادعا می‌کردند که این حقوق از پیش وجود داشته‌اند و آن‌ها فقط دارند از این حقوق دفاع می‌کنند، چیزی از بنیان تازه و جدید ایجاد کردند: دولت‌ها توجیه‌شان را از تضمین حقوق جهان‌شمول می‌گیرند.

اعلام حقوق در آمریکا

آمریکایی‌ها کارشان را با برنامه‌ای روشن برای جدا شدن از بریتانیای کبیر آغاز نکردند. در دهه ۱۷۶۰ هیچ کس خیال هم نمی‌کرد که حقوق آن‌ها را به چنین قلمرو تازه‌ای رهنمون شود. شکل تازه بخشیدن به حساسیت‌ها کمک کرد که تصور حقوق برای طبقه تحصیل کرده مثلاً در بحث‌های مربوط به شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه، ملموس‌تر شود ولی مفهوم حقوق در واکنش به اوضاع سیاسی نیز دستخوش تغییر شد. دو نسخه از زبان و گفتار حقوق در قرن هجدهم موجود بودند، یک نسخه خاص گرا (حقوق خاص یک ملت یا یک سنت ملی) و نسخه جهان‌روا (حقوق انسان به طور عام). آمریکایی‌ها یکی یا دیگری یا تلفیقی از هر دو را بسته به شرایط به کار می‌بردند. مثلاً در طی بحران قانون تمپر^۱ نیمه دهه ۱۷۶۰، شب‌نامه‌نویسان آمریکایی بر حقوق خود به عنوان مستعمره‌نشینان در امپراتوری بریتانیا تأکید می‌کردند ولی اعلامیه استقلال سال ۱۷۷۶ به روشنی از حقوق جهان‌شمول همه انسان‌ها سخن به میان می‌آورد. این جاست که آمریکایی‌ها سنت خاص گرای خود را در قانون اساسی سال ۱۷۸۷ و لایحه حقوق سال ۱۷۹۱ وضع می‌کنند. در مقابل، فرانسوی‌ها تقریباً بلافاصله از نسخه جهان‌شمول استقبال کردند که تا حدودی به این خاطر بود که این نسخه وزن زیادی برای ادعاهای خاص گرا و تاریخی سلطنت قائل نبود. در بحث‌های اعلامیه فرانسه، دوک متیو دو مونمورانسی نایبان همکارش را تشویق کرد که «از الگوی ایالات متحده تبعیت نکنند: آن‌ها در نیمکره جدید اسوه بزرگی را بنا نهاده‌اند؛ بیایید این الگو را به جهانیان بدهیم».[۲]

پیش از این که آمریکایی‌ها و فرانسویان حقوق انسان را اعلام کنند، مروجان اصلی جهان‌شمولی گری در حاشیه قدرت‌های بزرگ زندگی می‌کردند. شاید همین در حاشیه بودن شمار اندکی از متفکران هلندی، آلمانی و سوئیس را قادر ساخت تا گام اول را

بردارند و ادعای جهانشمولی حقوق را مطرح کنند. در سال ۱۶۲۵، هوگو خروتیوس، حقوق‌دان کالونیست هلندی، تصویری از حقوق را مطرح کرد که برای همه نوع بشر مصداق داشته باشد نه فقط برای یک کشور یا یک سنت قانونی. او «حقوق طبیعی» را به مثابه چیزی تعریف کرد که هر کسی واحد آن است و مستقل از اراده و مشیت الهی می‌توان آن را دریافت. او همچنین پیشنهاد کرد که مردم از حقوق خود - بدون مدد جستن از دین - استفاده کنند تا بنیان‌هایی قراردادی را برای زندگی اجتماعی پایه‌ریزی کنند. پیرو آلمانی او، ساموئل پوفندورف، نخستین استاد حقوق طبیعی در هایدلبرگ، دست‌یافته‌های خروتیوس را به شکل برجسته‌ای در تاریخ عمومی‌اش درباره تعالیم قانون طبیعی آورد که در سال ۱۶۷۸ منتشر شد. پوفندورف در بعضی موارد منتقد خروتیوس بود ولی به استوار شدن شهرت و اعتبار خروتیوس به عنوان منبعی اصلی از جریان جهانشمول‌گرای تفکر حقوق کمک کرد. [۳]

نظریه پردازان سوئیسی قانون طبیعی، این عقاید را در اوایل قرن هجدهم پایه کار خود قرار دادند. تأثیرگذارترین آنها، ژان ژاک بورلاماکی، در ژنو حقوق درس می‌داد. او نوشته‌های مختلف قرن هفدهمی قانون طبیعی را در «اصول قانون طبیعی»^۱ (۱۷۴۷) تلفیق کرد. بورلاماکی مانند اسلاف خود، محتوای حقوق یا سیاسی خاص زیادی برای مفهوم حقوق طبیعی جهانشمول ارائه نکرد؛ هدف اصلی او این بود که وجود آنها و اشتقاقشان را از خرد و طبیعت انسانی ثابت کند. او این نظریه را به این شکل به‌روز کرد که آن را با آنچه فیلسوفان معاصر اسکاتلندی یک حس اخلاقی درونی می‌خواندند مرتبط ساخت (و به این ترتیب ادعای فصل‌های نخست مرا از پیش خوانده بود). اثر بورلاماکی بلافاصله به زبان‌های انگلیسی و هلندی ترجمه شد و به مثابه نوعی کتاب درسی درباره قانون طبیعی و حقوق طبیعی در نیمه آخر قرن هجدهم از آن استقبال گسترده شد. روسو، و افرادی دیگر، از بورلاماکی به عنوان نقطه عزیمت خود استفاده کردند. [۴]

اثر بورلاماکی احیای کلی‌تری از نظریه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی را در سراسر اروپای غربی و مستعمره‌های آمریکای شمالی تغذیه کرد. ژان باربیراک، یک پروتستان ژنوی دیگر، ترجمه فرانسوی تازه‌ای از اثر کلیدی خروتیوس را در سال ۱۷۴۶ منتشر کرد؛ او پیش‌تر ترجمه‌ای فرانسوی از یکی از آثار پوفندورف درباره حقوق طبیعی منتشر کرده بود. در سال ۱۷۵۲ یک زندگی‌نامه متملقانه از خروتیوس به قلم ژان لاوسک دو بورینی فرانسوی منتشر شد و در سال ۱۷۵۴ به انگلیسی ترجمه شد. در سال ۱۷۵۴، توماس

را در مورد سخنرانی‌هایی را منتشر کرد که در کمبریج درباره خروتیوس و قانون طبیعی ایراد کرده بود. خروتیوس، پوفندورف و بورلاماکی برای همه انقلابی‌های آمریکایی مثل جفرسون و مدیسون که حقوق می‌خواندند، شناخته شده بودند.[۵]

انگلیسی‌ها دو متفکر مهم جهان‌شمول‌گرا در قرن شانزدهم تولید کرده بودند: توماس هابز و جان لاک. آثار آن‌ها در مستعمره‌های بریتانیایی آمریکای شمالی مشهور بودند و لاک به طور خاص به شکل‌گیری تفکر سیاسی آمریکایی کمک کرد، شاید خیلی بیش از آن‌چه بر دیدگاه‌های انگلیسی‌ها اثر گذاشته بود. هابز به نسبت لاک تأثیر کم‌تری داشت به خاطر این که اعتقاد داشت که حقوق طبیعی باید تسلیم یک اتوریته مطلق شوند تا مانع از «جنگ همه علیه همه» شوند که در غیر این صورت بروز می‌کند. خروتیوس حقوق طبیعی را با جان، تن، آزادی و آبرو مساوی می‌دانست (که در این فهرست به طور خاص بردگی زیر سوال می‌رفت)، اما لاک حقوق طبیعی را به مثابه «جان، آزادی و مال» تعریف می‌کرد. لاک از آن‌جا که بر اموال - و املاک - تأکید داشت، بردگی را به چالش نمی‌گرفت. او بردگی را برای اسرایی که در جنگی عادلانه گرفتار شده‌اند موجه می‌دانست. لاک حتی قوانینی را پیشنهاد می‌کرد تا تضمین شود که «هر فرد آزاد اهل کالیفرنیا قدرت و اتوریته مطلق بر بردگان سیاه‌پوست خود» را دارد.[۶]

اما به رغم تأثیر هابز و لاک، بیش‌تر بحث‌های انگلیسی‌ها اگر نگوییم اکثرشان، و در نتیجه آمریکایی‌ها درباره حقوق طبیعی در نیمه اول قرن هجدهم متمرکز بود بر حقوق خاص مبتنی بر تاریخ مردان انگلیسی آزاد نه حقوق جهان‌شمول. ویلیام بلک‌استون که در دهه ۱۷۵۰ قلم می‌زد، توضیح می‌دهد که چرا هموطنان‌اش بر حقوق خاص‌شان تأکید دارند تا بر حقوق جهان‌شمول: «این آزادی‌های [طبیعی] پیش از این، یا به سبب وراثت یا از طریق ابتیاع، حقوق همه نوع بشر بودند؛ اما، در بیش‌تر کشورهای دیگر جهان که اکنون کمابیش رو به انحطاط یا ویرانی هستند، می‌توان گفت که این‌ها، به شیوه‌ای خاص و مؤکد، حقوق مردم انگلستان باقی می‌مانند.» این حقوق‌دان برجسته ادعا می‌کند که اگر هم این حقوق زمانی جهان‌شمول بوده‌اند، تنها بریتانیایی‌های زبردست و برتر توانسته بودند آن‌ها را حفظ کنند.[۷]

اما، از دهه ۱۷۶۰ به بعد جریان جهان‌شمول‌گرای حقوق به تدریج با جریان خاص‌گرا در مستعمره‌های بریتانیایی آمریکای شمالی در آمیخت. مثلاً جیمز اوئیس، حقوق‌دان اهل بوستون در «مطالبه و اثبات حقوق مستعمره‌های بریتانیایی» (۱۷۶۴) هم حقوق طبیعی مستعمره‌نشینان («طبیعت همه این‌ها را در وضعیت برابر و آزادی کامل قرار داده است»)

و هم حقوق سیاسی و مدنی آنها را به عنوان شهروندان بریتانیایی تصدیق می‌کند: «هر رعیت بریتانیایی که در قاره آمریکا متولد شده باشد یا در هر یک از قلمروهای دیگر بریتانیا، بنا به قانون خدا و طبیعت، بنا به قانون مرسوم و بنا به تصویب پارلمان... برخوردار از همه حقوق طبیعی، ذاتی، درونی و جدایی‌ناپذیر سایر هموطنانمان در بریتانیای کبیر است.» اما هنوز از عبارت «حقوق... همه هموطنانمان» در سال ۱۷۶۴ گام بسیار بلندی لازم است تا به «حقوق جدایی‌ناپذیر» جفرسون برای «همه انسان‌ها» در سال ۱۷۷۶ برسیم. [۸]

جریان‌های فکری جهان‌شمول‌گرا در دهه ۱۷۶۰ و به ویژه در دهه ۱۷۷۰ که شکاف میان مستعمره‌های آمریکای شمالی و بریتانیای کبیر بیش‌تر شد، شدت پیدا کرد. اگر مستعمره‌نشینان می‌خواستند یک کشور جدید و مستقل تأسیس کنند، دشوار بود بتوانند این کار را فقط بر اساس حقوق مردان آزاد به دنیا آمده انگلیسی انجام دهند. در غیر این صورت، باید به سوی اصلاحات می‌رفتند نه استقلال. حقوق جهان‌شمول توجیه بهتری ارائه می‌کردند و بر همین اساس خطبه‌های انتخاباتی آمریکا در دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ شروع به نقل قول از بورلاماکی به اسم کردند در دفاع از «حقوق نوع بشر». خروتیوس، پوفندورف و به ویژه لاک در زمره نویسندگانی بودند که در نوشته‌های سیاسی بیش‌ترین نقل قول از آنها می‌شد و آثار بورلاماکی را می‌شد در شمار زیادی از کتابخانه‌های خصوصی و عمومی پیدا کرد. وقتی اتوریته بریتانیایی‌ها در سال ۱۷۷۴ در شرف فروپاشی بود، مستعمره‌نشینان خود را در متن چیزی همچون وضعیت طبیعی به شمار می‌آوردند که درباره‌اش خوانده بودند. بورلاماکی ادعا کرده بود که: «فکر حق، و حتی بیش از آن فکر قانون طبیعی، آشکارا با طبیعت بشر مرتبط هستند. در نتیجه از همین طبیعت انسان، از شاکله او، و از وضعیت اوست که باید اصول این علم را استخراج کنیم.» بورلاماکی تنها درباره طبیعت انسان به طور کلی سخن می‌گفت نه درباره وضعیت مستعمره‌نشینان آمریکایی یا قانون اساسی بریتانیای کبیر، بلکه درباره شاکله و وضعیت جهان‌شمول نوع بشر حرف می‌زد. چنین تفکر جهان‌شمول‌گرایی مستعمره‌نشینان را قادر کرد که گسست از سنت و حاکمیت بریتانیا را به مخیله خود راه دهند. [۹]

حتی پیش از این که کنگره اعلام استقلال کند، مستعمره‌نشینان درخواست کردند که قراردادهای دولتی جایگزین حاکمیت بریتانیا شود، دستوراتی برای نمایندگان و هیأت‌های خود فرستادند تا تقاضای استقلال کنند و شروع به تهیه پیش‌نویس‌هایی از قانون اساسی کشور کردند که اغلب شامل لایحه حقوق بود. اعلامیه حقوق ویرجینیا مورخ دوازدهم ژوئن ۱۷۷۶، اعلام می‌کرد که «همه انسان‌ها بنا به طبیعت به یک اندازه آزاد و مستقل هستند و حقوق ذاتی خاصی دارند» که به صورت «برخوردار از حیات و

آزادی، با اسباب کسب و مالکیت اموال، و پی گرفتن و به دست آوردن شادی و امنیت» تعریف می‌شوند. از این‌ها مهم‌تر، اعلامیه ویرجینیا فهرستی از حقوق خاص را عرضه می‌کرد از قبیل آزادی مطبوعات و آزادی عقیده دینی؛ این اعلامیه کمک کرد که قالب و چارچوب نه تنها برای اعلامیه استقلال مهیا شود بلکه زمینه را در نهایت برای لایحه حقوق قانون اساسی آمریکا مهیا کرد. تا بهار سال ۱۷۷۶، اعلام استقلال -و اعلام حقوق جهان‌شمول نه حقوق بریتانیایی- در حلقه‌های سیاسی قدرت پیدا کرده بودند. [۱۰]

وقایع سال‌های ۱۷۷۴ تا ۱۷۷۶ تفکر خاص گرا و جهان‌شمول‌گرا را درباره حقوق در مستعمرات به پا خاسته، به هم جوش داد. در پاسخ به بریتانیای کبیر، مستعمره‌نشینان می‌توانستند از حقوق از پیش موجود خود به عنوان رعایای بریتانیایی یاد کنند و در عین حال ادعای حق جهان‌شمول داشتن دولتی را داشته باشند که تأمین‌کننده حقوق جدایی‌ناپذیر آن‌ها به عنوان انسان‌هایی مساوی باشد. اما از آن‌جایی که دومی در عمل ناسخ اولی بود، با حرکت قاطع‌تر آمریکایی‌ها به سوی استقلال، احساس کردند که نیاز دارند حقوق‌شان را به عنوان بخشی از گذار از وضعیت طبیعی به دولتی مدنی یا گذار از وضع انقیادی در برابر جورج سوم به یک نظام جمهوری تازه اعلام و مطالبه کنند. حقوق جهان‌شمول گرا هرگز در مستعمرات آمریکایی بدون آن لحظه انقلابی ایستادگی در برابر اتوریتیه بریتانیا اعلام نمی‌شد. همه درباره اهمیت اعلام حقوق یا بر سر محتوای حقوقی که قرار بود اعلام شود توافق نداشتند، ولی استقلال [از بریتانیا] راه را برای اعلامیه حقوق باز کرد. [۱۱]

حتی در بریتانیای کبیر، تصور جهان‌شمول‌گرتری از حقوق به تدریج در گفت‌وگو دهه ۱۷۶۰ رسوخ کرد. سخن گفتن از حقوق با بازگشتن ثبات پس از انقلاب ۱۶۸۸ که منجر به لایحه حقوق شد، خاموشی گرفته بود. شمار کتاب‌هایی که عناوین‌شان شامل ذکر کلمه «حقوق» بود، در بریتانیا از اوایل دهه ۱۷۰۰ تا ۱۷۵۰ به شدت تنزل پیدا کرد. با شدت گرفتن بحث‌های بین‌المللی درباره قانون طبیعی و حقوق طبیعی، تعداد چنین کتاب‌هایی دیگر بار در دهه ۱۷۶۰ افزایش گرفت و پس از آن هم به رشد خود ادامه داد. در جزوه‌ای طولانی در سال ۱۷۶۸ که حمایت آریستوکرات‌ها از مناصب روحانیون در کلیسای اسکاتلند را محکوم می‌کرد، نویسنده هم خواستار «حقوق طبیعی نوع بشر» و هم خواستار «حقوق طبیعی و مدنی بریتانیایی‌های آزاد» شده بود. ویلیام داد، مبلغ انگلیکن نیز استدلال می‌کرد که مالکیت «ناسازگار با حقوق طبیعت انسان‌ها به طور کلی و انسان انگلیسی به طور خاص است». اما، جان ویلکس، سیاست‌مدار مخالف، همیشه هنگام دفاع از موضع خود در دهه ۱۷۶۰ از زبان «حقوق مادرزاد شما به عنوان انسان انگلیسی» استفاده

می‌کرد. نامه‌های جونیوس، که نامه‌هایی ناشناس بودند که علیه دولت بریتانیا در اواخر دهه ۱۷۶۰ و اوایل دهه ۱۷۷۰ منتشر می‌شدند، نیز از زبان «حقوق مردم» برای اشاره به حقوق در سنت و قانون انگلیسی استفاده می‌کردند. [۱۲]

جنگ میان مستعمره‌نشینان و تخت و تاج بریتانیا باعث شد جریان جهان‌شمول‌گرا بیش‌تر در خود بریتانیا آشکار شود. رساله‌ای در سال ۱۷۷۶ به امضای «م. د.» از بلکه استون نقل قولی دارد با این مضمون که مستعمره‌نشینان باید «تنها آن اندازه از قوانین انگلیسی را با خود حفظ کنند که در وضعیت خودشان قابل اجرا باشد؛ در نتیجه اگر اختراعات و وزرا ناقض «حقوق بومی آنها به عنوان مردان [انگلیسی] آزاد» باشد، سلسله دولت گسسته می‌شود «و از مستعمره‌نشینان می‌توان انتظار داشت که «حقوق طبیعی» خود را اعمال کنند». ریچارد پرایس در جزوه عمیقاً تأثیرگذار خود در سال ۱۷۷۶، ملاحظات دربارہ طبیعت آزادی مدنی، اصول دولت و عدالت و سیاست جنگ با آمریکا، توسل به جهان‌شمولی‌گرایی را بسیار صریح مطرح کرد. این اثر دست‌کم ۱۵ بار در لندن در سال ۱۷۷۶ به چاپ رسید و همان سال در دوبلین، ادینبور، چارلستون، نیویورک و فیلادلفیا به چاپ رسید. پرایس حمایت خود از مستعمره‌نشینان را مبتنی کرده بود بر «اصول کلی آزادی مدنی» یعنی «آنچه که خرد و مساوات، و حقوق بشریت عطا می‌کند»، نه سابقه، قانون یا منشورها (روش آزادی انگلیسی در گذشته). جزوه پرایس به زبان‌های فرانسوی، آلمانی و هلندی ترجمه شد. مترجم هلندی او، چون درک فان در کاپلن توت دن پول^۱، در دسامبر ۱۷۷۷ نامه‌ای به پرایس نوشت و حمایت خود را از حرکت آمریکایی‌ها در سخنرانی‌ای که بعداً چاپ و به وسعت منتشر شد بیان کرد: «به باور من آمریکایی‌ها مردمانی دلیر هستند که به شیوه‌ای میانه‌روانه، پارساخویانه و دلیرانه از حقوقی که دارند، به عنوان انسان، نه از سوی قدرت قانون‌گذاری انگلستان بلکه از سوی خود خدا، دفاع می‌کنند.» [۱۳]

جزوه پرایس شعله‌ای جنجالی و داغ در بریتانیا روشن کرد. حدود سی جزوه تقریباً بلافاصله در پاسخ به آن منتشر شد که در آنها پرایس متهم به وطن‌پرستی دروغین، نفاق‌افکنی، پدرکشی، هرج و مرج، فتنه‌گری و حتی خیانت شده بود. در جزوه پرایس «حقوق طبیعی نوع بشر»، «حقوق طبیعت انسانی» و به ویژه «حقوق جدایی‌ناپذیر طبیعت انسانی» را در دستور کار اروپاییان قرار داد. چنان‌که نویسنده‌ای به روشنی اذعان کرده است، مسأله مهم این بود: «آیا در طبیعت انسانی حقوق ذاتی وجود دارد، و چنان با اراده

در پیوند هستند، که این حقوق را نمی‌توان از او جدا کرد.» این حریف او مدعی بود که سفسطه‌گری است اگر ادعا شود که «بعضی حقوق در طبیعت انسانی وجود دارند که جدایی‌ناپذیرند.» برای وارد شدن در دولتی مدنی، این را باید ترک کرد و باید «از هدايت نفس خود و اراده خود دست کشید». این جدلیات نشان می‌دهند که معنای حقوق طبیعی، آزادی مدنی و دموکراسی بهترین اذهان بریتانیا را مشغول خود کرده بود و درباره آن‌ها بحث می‌شد. [۱۴]

تمایز میان آزادی طبیعی و مدنی که مدعیان پرایس طرح می‌کردند یادآور این نکته است که تبیین حقوق طبیعی سنت ضد خود را نیز پدید آورد که تا زمان حاضر نیز ادامه دارد. مانند حقوق طبیعی که در مخالفت با دولتی که مستبد قلمداد می‌شد رشد کرد، این ضد سنت نیز واکنشی بود و استدلال می‌کرد که یا حقوق طبیعی جعلی هستند یا هرگز نمی‌توانند جدایی‌ناپذیر باشند (و لذا بلاموضوع‌اند). هابز پیش‌تر در نیمه قرن هفدهم استدلال کرده بود که حقوق طبیعی را باید برای برقراری یک جامعه مدنی قانون‌مند ترک گفت (و لذا این حقوق جدایی‌ناپذیر نیستند). رابرت فیلمر، مدافع انگلیسی‌اتوریته پدرسالارانه، به صراحت در سال ۱۶۷۹ خروتیوس را رد کرد و عقیده «آزادی طبیعی» را «چرندیات» خواند. او بار دیگر در «پاتریارکا»^۱ (۱۶۸۰)، مفهوم برابری طبیعی و آزادی نوع بشر را نقض کرد و استدلال کرد که همه انسان‌ها تحت قیمومیت والدین‌شان متولد می‌شوند؛ تنها حق طبیعی به نظر فیلمر در قدرت فائده‌ای وجود دارد که مشتق از الگوی اصلی قدرت پدرسالارانه است و در «ده فرمان» نیز تأیید شده است. [۱۵]

در درازمدت نظر تأثیرگذارتر، نظر جرمی بنتام بود که استدلال می‌کرد که تنها قانون ایجابی (واقعی نه قانون آرمانی یا طبیعی) اهمیت دارد. در سال ۱۷۷۵، مدت‌ها پیش از این که به عنوان پدر ابزارگرایی مشهور شود، بنتام نقدی بر «تفسیرهای قوانین انگلستان» بلک‌استون نوشت. در این نقد، مخالفت خود را با مفهوم قانون طبیعی مطرح کرد: «هیچ چیزی به اسم "اصول" وجود ندارد که بنا به آن‌ها به انسان "حکم شود" که آن اعمالی را انجام دهد که وانمود می‌شود تکلیف احکام وانموده شده طبیعت باشند. اگر کسی خبر از چنین چیزهایی دارد، آن‌ها را عرضه کند. اگر این‌ها را بشود عرضه کرد، نباید حیران کار "کشف" آن‌ها باشید، چنان که نویسنده ما [بلک‌استون] بلافاصله به ما می‌گوید باید به یاری خرد و دلیل در پی این کشف برویم.»

بنتام با این فکر که قانون طبیعی در درون هر کسی وجود دارد و به یاری خرد و دلیل

می‌توان آن را کشف کرد مخالف بود. در نتیجه او از اساس کل سنت قانون طبیعی را رد می‌کرد و به همراه آن حقوق طبیعی را نیز رد می‌کرد. اصل ایزار (رضایت و شادی برای بیش‌تر نفرات، فکری که از بکار یا وام گرفته بود)، چنان‌که بعداً استدلال کرد، بهترین معیار حق و باطل است از نظر او. تنها محاسبات مبتنی بر واقعیت و نه داوری‌های مبتنی بر استدلال می‌توانند مبنای قانون باشند. با توجه به این موضع، مخالفت بعدی او با اعلامیه حقوق انسان و شهروند فرانسویان نیز چندان حیرت‌آور نیست. او در جزوه‌ای که بند به بند اعلامیه فرانسوی را نقد می‌کند از اساس منکر وجود حقوق طبیعی می‌شود: «حقوق طبیعی چرند محض است: حقوق طبیعی خشک و تجویزناپذیر، مهملات لفاظانه، و چرندیاتی است برای نمایش و عرض اندام».[۱۶]

سخن از حقوق به رغم منتقدانی که داشت پس از دهه ۱۷۶۰ به تدریج قوت می‌گرفت. «حقوق طبیعی» در کنار «حقوق نوع بشر»، «حقوق بشریت» و «حقوق انسان» گذاشته شد و به سخنانی رایج مبدل شدند. قابلیت سیاسی سخن از حقوق جهان‌شمول که کشمکش‌های آمریکای دهه ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ آن را تقویت کرده بودند، موج‌اش به آن سوی اقیانوس اطلس، بریتانیای کبیر، جمهوری هلند و فرانسه بازگشت. مثلاً در سال ۱۷۶۸، اقتصاددان فرانسوی متمایل به اصلاحات، پی‌یر سموئل دو پون دو نومور تعریف خود را از «حقوق هر انسان» ارائه کرد. فهرست او شامل آزادی انتخاب شغل، تجارت آزاد، آموزش عمومی و مالیات‌بندی متناسب بود. در سال ۱۷۷۶، دو پون داوطلب شد که به مستعمره‌های آمریکایی برود و گزارش وقایع را به دولت فرانسه بدهد (ولی به این پیشنهاد اعتنایی نشد). دو پون بعداً از دوستان نزدیک جفرسون شد و در سال ۱۷۸۹ به منصب نیابت مستقلات سوم^۱ انتخاب شد.[۱۷]

هر چند اعلامیه استقلال آن‌طور که پائولین مایر^۲ اخیراً مدعی شده است، بعید بود واقعاً «یک‌سره از یاد برود»، تعبیر جهان‌شمولی‌گری حقوق پس از ۱۷۷۶ دوباره به خانه خود در اروپا بازگشت. دولت‌های کشور ایالات متحده از سال ۱۷۷۶ دیگر شروع به الزام لوائح منفرد حقوق کردند اما مواد کنفدراسیون سال ۱۷۷۷ مشتمل بر لایحه حقوق نبودند و قانون اساسی سال ۱۷۸۷ بدون چنین لایحه‌ای تصویب شد. لایحه حقوق آمریکا بدون تصویب ده متمم اصلی قانون اساسی در سال ۱۷۹۱ به وجود آمد و سندی عمیقاً خاص‌گرا بود: این سند از شهروندان آمریکایی در برابر دست‌اندازی دولت فدرال به آن‌ها حمایت

1. Third Estate

2. Pauline Maier

می‌کرد. در مقام مقایسه، اعلامیه استقلال و اعلامیه حقوق سال ۱۷۷۶ ویرجینیا ادعاهای بسیار جهان‌شمول‌تری داشتند. تا دهه ۱۷۸۰، حقوق در آمریکا در مقایسه با دغدغه‌های ایجاد یک چارچوب نهادینه ملی عقب‌تر نشسته بود. در نتیجه اعلامیه حقوق انسان و شهروندان سال ۱۷۸۹ فرانسه در واقع مقدم بر لایحه حقوق آمریکا بود و بلافاصله توجه بین‌المللی را به خود جلب کرد.[۱۸]

اعلام حقوق در فرانسه

هر چند آمریکایی‌ها از جهان‌شمولی‌گری در دهه ۱۷۸۰ فاصله گرفته بودند، «حقوق انسان» از الگوی آمریکایی قوت و نیروی بسیار گرفت. در واقع بدون آن حقوق بشر ممکن بود از میان برود. روسو پس از این‌که در اوایل دهه ۱۷۶۰ علاقه گسترده‌ای نسبت به «حقوق انسان» ایجاد کرد، خود دیگر مفتون آن نماند. روسو در نامه‌ای مفصل که در ژانویه سال ۱۷۹۶ درباره عقاید دینی‌اش نوشت از استفاده افراطی از «این واژه زیبای "بشریت"» انتقاد کرد. جهان‌دیدگان، «کسانی از بقیه مردم کم‌تر انسان‌اند»، آن‌قدر از این کلمه استفاده کرده‌اند که «بی‌مزه و حتی مضحک» شده است. روسو اصرار داشت که بشریت را باید در دل‌ها نشانده نه فقط روی صفحات چاپی کتاب‌ها. مخترع عبارت «حقوق انسان» آن‌قدر عمر نکرد که تأثیر کامل استقلال آمریکا را ببیند؛ او در سال ۱۷۸۸ از دنیا رفت، در همان سالی که فرانسه در مقابله با بریتانیای کبیر به آمریکایی‌ها پیوست. روسو، بنجامین فرانکلین را که پس از ورودش به عنوان وزیر مستعمره‌نشینان شورشی در سال ۱۷۷۶ چهره محبوبی در فرانسه بود، می‌شناخت و یک‌بار هم از حقوق آمریکایی‌ها برای دفاع از آزادی‌های‌شان ولو این آزادی‌ها «مبهم و ناشناخته» باشند، دفاع کرده بود ولی علاقه چندانی به امور آمریکایی‌ها نداشت.[۱۹]

ارجاعات مکرر به بشریت و حقوق انسان به رغم تمسخر روسو ادامه یافت ولی اگر اتفاقات آمریکا باعث حدت یافتن این ارجاعات نمی‌شد، ممکن بود اثرشان را از دست بدهند. بین سال‌های ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۳، نه ترجمه فرانسوی مختلف از اعلامیه استقلال و دست کم پنج ترجمه فرانسوی از قانون‌های اساسی کشور و لوايح حقوق کاربردهای خاص عقاید حقوق را نشان دادند و به تبلور این حس کمک کردند که دولت فرانسه نیز می‌تواند بر این شالوده‌های تازه بنیان نهاده شود. بعضی از اصلاح‌طلبان فرانسوی طرفدار یک پادشاهی به سبک انگلیس بودند و کندورسه از «روحیه آریستوکرات» قانون اساسی تازه آمریکا ابراز دلخوری می‌کرد، اما بسیاری مشتاق توانایی آمریکا برای بیرون رفتن از

زیر بار سنگین و مرده گذشته و تأسیس دولتی از خود بودند.[۲۰]

سابقه‌ها و سنت‌های آمریکایی با وارد شدن فرانسویان به وضعیت اضطراری مشروطه الزام‌آورتر شدند. در سال ۱۷۸۸، لویی شانزدهم در برابر ورشکستگی حاصل از شرکت فرانسه در جنگ استقلال آمریکا قبول کرد که جلسه طبقه عمومی^۱ را تشکیل بدهد که آخرین بار در سال ۱۶۱۴ تشکیل جلسه داده بود. با شروع انتخاب نمایندگان، سر و صدهای مربوط به اعلامیه‌ها دیگر می‌شد شنید. در ژانویه سال ۱۷۸۹، لافایت، دوست جفرسون، نسخه پیش‌نویسی از اعلامیه را تهیه کرد و در هفته‌های بعدی کنفرانس بی‌سر و صدا نسخه خودش را مدون کرد. شاه از روحانیان (طبقه اول)، اشراف و نجبا (طبقه دوم) و مردم عادی (طبقه سوم) خواسته بود که نه تنها نمایندگان را انتخاب کنند بلکه فهرستی از شکایات‌های‌شان را نیز بنویسند. شماری از فهرست‌هایی که در فوریه، مارس و آوریل سال ۱۷۸۹ تهیه شده بودند به «حقوق جدایی‌ناپذیر انسان»، «حقوق تجویز نشده انسان‌های آزاد»، «حقوق و کرامت انسان و شهروند» یا «حقوق انسان‌های روشن‌اندیش و آزاد» اشاره می‌کردند ولی «حقوق انسان» در همگی بارز بود. زبان حقوق اکنون به سرعت در فضای بحران رو به رشد پخش می‌شد.[۲۱]

بعضی از شکایت‌ها -بیش‌تر شکایات نجبا و اشراف تا شکایات روحانیون یا طبقه سوم- به صراحت خواستار اعلام حقوق بودند (معمولاً آن‌هایی که خواستار قانون اساسی تازه‌ای بودند). مثلاً اشرافیت منطقه بزیه^۲ در جنوب درخواست کرد که «شورای عمومی بررسی، تدوین و اعلام حقوق انسان و شهروند را وظیفه راستین و مقدماتی خود فرض کند». فهرست شکایات‌های طبقه سوم منطقه بیرون پاریس عنوان بخش سوم^۳ اش عبارت بود از «اعلام حقوق» و فهرستی از آن حقوق را ارائه می‌کرد. تقریباً همه فهرست‌ها خواستار حقوق خاصی به نوعی بودند: آزادی مطبوعات، آزادی دین در بعضی موارد، مالیات‌بندی مساوی، برابری رفتار تحت قانون، حفاظت در برابر دستگیری دل‌خواهی و مواردی از این قبیل.[۲۲]

نمایندگان با فهرست شکایات‌شان به افتتاحیه رسمی جلسه طبقات عمومی در روز پنجم می ۱۷۸۹ رفتند. پس از هفته‌ها بحث بی‌حاصل بر سر روند کار، نمایان طبقه سوم به طور یک‌جانبه خود را در روز هفدهم ژوئن اعضای شورای ملی اعلام کردند، آن‌ها مدعی نمایندگی کل ملت بودند نه فقط «طبقه» خودشان. بسیاری از نمایان روحانی نیز به

1. Estates-General

2. Beziers

آن‌ها پیوستند و طولی نکشید که نجبا و اشراف نیز چاره‌ای نداشتند جز این که یا شورا را ترک کنند یا به آن‌ها بپیوندند. روز نوزدهم ژوئن در میانه این کشمکش‌ها، نایبی درخواست کرد که شورا بلافاصله «کار عظیم اعلام حقوق» را آغاز کند که به گفته اکید او تکلیفی بود که رأی‌دهندگان به دوش‌شان نهاده بودند؛ این فکر مطالبه‌ای سراسری و جهان‌شمول نداشت ولی یقیناً در فضا موجود بود. کمیته‌ای برای قانون اساسی روز ششم جولای تشکیل شد و روز نهم جولای کمیته به شورای ملی اعلام کرد که کارش را با «اعلام حقوق طبیعی و تجویز نشده انسان» آغاز خواهد کرد که در تکرار رئوس جلسه عنوان «اعلام حقوق انسان» را داشت. [۲۳]

سپس توماس جفرسون در پاریس نامه‌ای به توماس پین در انگلستان در یازدهم جولای نوشت و شرحی نفس‌گیر از وقایعی که در شرف وقوع بودند تحریر کرد. پین نویسنده «عقل همگانی» (۱۷۷۶)، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متن جنبش استقلال آمریکا بود. به گفته جفرسون، نایبان شورای ملی «دولت قدیم را به زانو در آورده‌اند و اکنون کار را از پایه شروع کرده‌اند». جفرسون گزارش کرد که آن‌ها نخستین تکلیف خود را تدوین «اعلامیه‌ای درباره حقوق طبیعی و تجویز نشده انسان» می‌دانند - که شرح وظایف کمیته قانون اساسی بود. جفرسون با لافایت که پیش‌نویس پیشنهاد خودش را برای اعلامیه در شورا همان روز خوانده بود، مشورت‌های زیادی کرد. چندین نایب برجسته دیگر اپر نیز با شتاب پی چاپ پیشنهادشان رفتند. اصطلاحات فرق داشتند: «حقوق انسان در جامعه»، «حقوق یک شهروند فرانسوی» یا فقط «حقوق» اما «حقوق انسان» در عناوین نقش برجسته‌ای داشت. [۲۴]

روز ۱۴ جولای، سه روز پس از نامه‌ای که جفرسون به پین نوشت، جمعیتی در پاریس سلاح به دست گرفتند و به زندان باستیل و سایر نمادهای اتوریته سلطنت حمله کردند. شاه به هزاران سرباز دستور داده بود که وارد پاریس شوند و باعث شده بود نایبان بیمناک یک کودتای ضد انقلابی شوند. شاه به سربازانش دستور عقب‌نشینی داد ولی مسئله اعلامیه حل نشده باقی ماند. اواخر جولای و اوایل آگوست، نایبان هنوز بحث می‌کردند که آیا نیاز به اعلامیه دارند، آیا اعلامیه باید در صدر قانون اساسی باشد، و آیا باید با اعلامیه وظایف و تکالیف شهروندی نیز همراه باشد یا نه. اختلاف بر سر ضرورت یک اعلامیه بیان‌گر اختلاف نظرهایی بنیادین در طی جریان وقایع بود. اگر اتوریته سلطنت صرفاً نیازمند چند مورد ترمیم و اصلاح بود، پس اعلام «حقوق انسان» چندان ضروری نمی‌نمود. در مقابل اعلامیه حقوق برای کسانی که با این راه حل جفرسون که دولت باید از پای‌بست و از نو ساخته شود موافق بودند، اساسی بود.

شورا بالاخره روز چهارم آگوست رأی به تدوین اعلامیه حقوق بدون تکالیف داد. هیچ کس نه آن موقع و نه پس از آن به قدر کافی توضیح نداده است که چطور دیدگاه‌ها بالاخره به سود تدوین چنین اعلامیه‌ای چرخش پیدا کرد، عمدتاً به خاطر این که نایبان آن‌قدر در گیر مواجهه با مسائل روز بودند که اهمیت عظیم‌تر هر یک از تصمیم‌های‌شان را درک نمی‌کردند. در نتیجه نامه‌ها و حتی خاطرات بعدی‌شان به شکل وسوسه‌انگیزی دوباره چرخش موج افکار مبهم بودند. ما می‌دانیم که اکثریت به این نتیجه رسیده بودند که مبنایی یک‌سره تازه لازم است. حقوق انسان اصولی را برای بینش جایگزین از دولت ارائه می‌کردند. فرانسویان مانند آمریکایی‌های پیش از خود حقوق را به عنوان بخشی از گسست رو به رشد از اتوریتیه مستقر اعلام کردند. نایب ربو سن‌اتی‌ن در هجدهم آگوست در حاشیه ماجراها گفت: «مانند آمریکایی‌ها، ما می‌خواهیم از نومتولد شویم و در نتیجه اعلامیه حقوق از اساس ضروری است.» [۲۵]

در نیمه آگوست، بحث‌ها سرعت گرفت هر چند بعضی از نایبان «بحث متافیزیکی» را به تمسخر گرفتند. شورای ملی در مواجهه با طیفی حیرت‌آور از جایگزین‌ها تصمیم گرفت سندی میانه را بررسی کند که توسط کمیته‌ای فرعی که اعضای چهل نفره‌اش عمدتاً ناشناس بودند تهیه شده بود. در میانه سرگشتگی‌ها و اضطراب‌های مستمر دوباره آینده، نایبان شش روز بحث پرفراز و نشیب داشتند (۲۰ تا ۲۴ آگوست و ۲۶ آگوست). آن‌ها با ۱۷ ماده اصلاح شده از ۲۴ ماده پیشنهادی موافقت کردند (در ایالات متحده، ایالت‌های خاص تنها ۱۰ مورد از ۱۲ اصلاح اولیه پیشنهادی برای قانون اساسی را تصویب کردند). شورا که از بحث درباره ماده‌ها و اصلاحات و متمم‌ها خسته شده بود، روز بیست و هفتم آگوست رأی به تعویق بحث بیش‌تر تا زمان تدوین قانون اساسی جدید داد. آن‌ها دیگر این پرونده را باز نکردند. «اعلامیه حقوق انسان و شهروند» به این شیوه کمابیش کنایه‌آمیز شکل تعیین‌کننده‌اش را پیدا کرد.^۱

نایبان فرانسوی اعلام کردند که همه انسان‌ها، و نه فقط انسان‌های فرانسوی، «آزاد متولد شده‌اند و از حیث حقوق آزاد و برابر باقی می‌مانند» (ماده ۱). در زمره «حقوق طبیعی، جدایی‌ناپذیر و مقدس انسان»، آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ستم (ماده ۲) بود. به شکل ملموس، معنای‌اش این بود که هر محدودیتی برای حقوق باید در قانون مقرر شود (ماده ۴). «همه شهروندان» حق داشتند که در شکل دادن به قانون که باید برای همه یکسان باشد شرکت کنند (ماده ۶) و به مالیات رضایت بدهند (ماده ۱۴)، که

۱. برای متن کامل، بنگرید به ضمیمه.

باید به نحو مساوی بر حسب استطاعت نسبت‌بندی شود (ماده ۱۳). علاوه بر این، اعلامیه «دستورات دل‌بخوایی» (ماده ۷)، مجازات‌های غیرضروری (ماده ۸)، هرگونه مفروض گرفتن قانونی تقصیر و جرم (ماده ۹)، یا تصرف غیرلازم دولت در اموال (ماده ۱۷) را ممنوع می‌کرد. اعلامیه با تعبیر کمابیش مبهم اصرار داشت که «هیچ کس نباید به خاطر عقایدش حتی در دین، دچار زحمت شود» (ماده ۱۰) اما به قوت و شدت مدعی آزادی مطبوعات بود (ماده ۱۱).

بنابراین، نایبان فرانسوی در سندی سعی کردند که هم حمایت قانونی از حقوق فردی را بگنجانند و هم شالوده‌های تازه برای مشروعیت دولتی را. حاکمیت انحصاراً به ملت تعلق داشت (ماده ۳) و «جامعه» حق داشت که هر مأمور عمومی را مسئول بداند (ماده ۱۵). هیچ ذکری از شاه، سنت فرانسوی، تاریخ یا رسوم یا کلیسای کاتولیک نشد. حقوق «در حضور و تحت اشراف وجود اعلی» اعلام شدند اما هر چقدر هم که «مقدس» بودند به خاستگاهی ماوراء طبیعی مرتبط نشدند. جفرسون لازم دیده بود که ادعا کند همه انسان‌ها این حقوق را «از سوی پروردگارشان دریافت کرده‌اند»؛ فرانسویان حقوق را از منابع یک‌سره سکولار طبیعت، عقل و جامعه استنتاج کرده بود. در طی این بحث‌ها، متیو دو مونمورانسی تصدیق کرده بود که «حقوق انسان در جامعه ابدی هستند» و «برای به رسمیت شناختن آن‌ها نیازی به هیچ دستور و اجازه‌ای نیست». چالش در برابر نظم سابق در اروپا از این صریح‌تر نمی‌توانست باشد. [۲۶]

هیچ‌یک از مواد اعلامیه، حقوق گروه‌های خاص را مشخص نمی‌کرد. «انسان‌ها»، «انسان»، «هر انسان»، «همه شهروندان»، «هر شهروند»، «جامعه»، «هر جامعه‌ای» در مقابل «هیچ کس»، «هیچ فردی»، «هیچ انسانی» قرار داشتند. مگر این تعبیر یعنی همه یا هیچ. طبقه‌ها، ادیان، و جنسیت‌ها هیچ حضوری در اعلامیه نداشتند. هر چند غیبت موارد خاص دیر یا زود مشکلاتی درست می‌کرد، عمومیت ادعاها نباید اسباب تعجب باشند. کمیته قانون اساسی ابتدا متعهد شده بود که تا چهار سند مختلف را درباره حقوق تهیه کند: (۱) اعلامیه حقوق انسان؛ (۲) حقوق ملت؛ (۳) حقوق پادشاه؛ و (۴) حقوق شهروندان در ظل دولت فرانسه. سندی که پذیرفته شد موارد اول، دوم و چهارم را بدون تعریف تبصره‌هایی برای شهروندی تلفیق کرد. قبل از پرداختن به موارد خاص (حقوق پادشاه یا تبصره‌های مربوط به شهروندی)، نایبان ابتدا تلاش کردند که اصول کلی را برای همه دولت مقرر کنند. در این مورد، ماده ۲ ماده‌ای است متعارف: «هدف همه گردهمایی‌های سیاسی حفظ حقوق طبیعی و تجویز نشده انسان است». نایبان می‌خواستند مبنای همه گردهمایی‌های سیاسی - نه پادشاهی، نه دولت فرانسه، بلکه همه گردهمایی‌های سیاسی - را مقرر کنند. دیری

نمی‌پایید که سراغ دولت فرانسه نیز بروند. [۲۷]

عمل اعلام کردن همه مشکلات را حل نکرد. در واقع باعث ایجاد فوریت بیش‌تری برای پرداختن به بعضی از پرسش‌ها شد - مثلاً حقوق افراد بدون مال یا اقلیت‌های دینی - و پرسش‌های تازه‌ای را درباره گروه‌هایی مثل بردگان و زنانی که پیش‌تر هیچ منزل سیاسی نداشتند ایجاد کرد (که در فصل بعدی بررسی می‌شود). شاید آن‌هایی که با اعلامیه مخالف بودند، حس کرده بودند که خود اعلامیه باعث آبدیده شدن این بحث‌ها می‌شود. اعلامیه کاری بیش از روشن کردن ماده‌های این عقیده انجام داد؛ نایان با این اعلامیه در عمل حاکمیت و فرمان‌رمایی را به چنگ آورده بودند. اگر ملت حاکمیت داشت، نقش پادشاه چیست و چه کسی بهترین نماینده ملت است؟ اگر حقوق مبنای مشروعیت هستند، چه چیزی توجیه‌کننده محدود ساختن این حقوق با افرادی با سنین، جنسیت، نژاد، دین یا ثروت خاص می‌تواند باشد؟ زبان حقوق بشر مدتی در روش‌های خودمختاری فردی و تمامیت بدنی جوانه زده بود، ولی پس از آن ناگهان در دوره‌های شورش و انقلاب انفجار پیدا کرد. چه کسی باید، می‌توانست یا می‌شد تأثیرهای آن را کنترل کند؟

اعلام حقوق پیامدها و عواقبی بیرون فرانسه نیز داشت. اعلامیه حقوق انسان و شهروند زبان همه کس را تقریباً یک‌شبه دگرگون کرد. این تغییر را می‌توان به ویژه به روشنی در نوشته‌ها و سخنرانی‌های ریچارد پرایس، واعظ مخالف انگلیسی دید که با سخنان‌اش درباره «حقوق بشریت» در حمایت از مستعمره‌نشینان آمریکایی در سال ۱۷۷۶ جنجال آفریده بود. جزوه سال ۱۷۸۴ او با عنوان «ملاحظات درباره اهمیت انقلاب آمریکا» در همان راستا بود؛ این جزوه جنبش استقلال آمریکا را با آغاز مسیحیت مقایسه می‌کرد و پیش‌بینی می‌کرد که منجر به «تولید گسترش عمومی اصول بشریت» خواهد شد (به رغم بردگی که او به شدت با آن مخالف بود). در خطبه‌ای در نوامبر سال ۱۷۸۹، پرایس حالا تعبیر تازه فرانسوی را تصویب می‌کرد: «من آن‌قدر عمر کرده‌ام که شاهد فهم بهتر حقوق انسان‌ها بهتر از هر زمانی باشم و بینم که ملت‌ها تشنه آزادی هستند که به نظر می‌رسید فکرش را از دست داده‌اند... پس از سهم بردن از منافع یک انقلاب [۱۶۸۸]، مجال یافته‌ام که شاهد دو انقلاب دیگر باشم [انقلاب آمریکا و فرانسه]، که هر دو باشکوه‌اند.» [۲۸]

جزوه سال ۱۷۹۰ ادموند برک علیه پرایس، «تأملاتی درباره انقلاب در فرانسه»، به نوبه خود باعث بحث‌های پرشوری درباره حقوق انسان در زبان‌های مختلف شد. برک مدعی بود که «امپراتوری فاتح تازه‌ی نور و خرد» نمی‌تواند بنیادی کافی برای دولتی موفق را ارائه کند که ناگزیر باید ریشه در سنت‌های دیرین یک ملت داشته باشد. او در

کیفرخواستی که علیه اصول تازه فرانسویان نوشت، این اعلامیه را به شدت تمام محکوم کرد. زبان و گفتار او توماس پین را برآشفته کرد و در پاسخی که در سال ۱۷۹۱ نوشت، همین متن بدنام او را دستاویز قرار داد. عنوان رساله او این بود: *حقوق انسان*: که پاسخی است به حمله آقای برک به انقلاب فرانسه.

پین نوشت: «آقای برک با خشم معمولش از اعلامیه حقوق انسان بدگویی کرده است... او این اعلامیه را "ورق پاره‌هایی حقیر و تیره و تار درباره حقوق انسان" می‌خواند. آیا آقای برک قصد دارد انکار کند که انسان اصلاً حقی هم دارد؟ اگر چنین است، پس لابد مرادش این است که چیزهایی به اسم حقوق هیچ‌جا وجود ندارند و خودش نیز واجد چنین حقوقی نیست؛ چون به جز انسان در این جهان چه کس دیگری هست؟». پاسخ مری ولستون کرافت، «دفاع از حقوق انسان، در نامه‌ای به عالی‌جناب ادموند برک» به مناسبت «تأملات درباره انقلاب فرانسه»^۱ی او پیش‌تر در سال ۱۷۹۰ منتشر شده بود، رساله حقوق انسان پین تأثیر فوری‌تر و شگفت‌انگیزتری داشت تا حدودی به این خاطر که او از این فرصت استفاده کرده بود تا علیه همه صورت‌های پادشاهی موروثی استدلال کند از جمله علیه پادشاهی انگلیسی. اثر او در چندین نسخه انگلیسی درست در سال اول انتشارش بیرون آمد. [۲۹]

نتیجه این شد که استفاده از زبان حقوق پس از سال ۱۷۸۹ افزایش حیرت‌آوری یافت. شواهد این افزایش را می‌توان به آسانی در تعداد عناوین کتاب‌هایی به زبان انگلیسی دید که از کلمه «حقوق» استفاده می‌کردند: این عناوین در دهه ۱۷۹۰ چهار برابر شدند (۴۱۸ عنوان) در مقایسه با دهه ۱۷۸۰ (۹۵ عنوان) یا هر دهه پیش از آن در طی قرن هجدهم. اتفاق مشابهی نیز در زبان هلندی افتاد؛ *حقوق انسان*^۱ نخستین بار در سال ۱۷۹۱ منتشر شد با ترجمه پین و سپس به دنبال آن استفاده‌های زیادی از آن در دهه ۱۷۹۰ شد. نسخه هلندی *حقوق انسان* مدتی بعد به سرزمین‌های آلمانی‌زبان نیز رفت. طرفه این است که جدلیات میان نویسندگان انگلیسی‌زبان تعبیر فرانسوی «حقوق انسان» را به میان مخاطبانی بین‌المللی کشانید. تأثیر آن از آن‌چه که پس از ۱۷۷۶ بود بیش‌تر شد، چون فرانسویان، سلطنتی داشتند مانند بسیاری از سایر ملت‌های اروپایی و هرگز زبان جهان‌شمولی‌گری را رها نکردند. نوشته‌هایی که الهام گرفته از انقلاب فرانسه بودند نیز بحث‌های آمریکایی‌ها را درباره حقوق به سطحی بالاتر بردند؛ جفرسونی‌ها مدام از «حقوق انسان» یاد می‌کردند ولی فدرالیست‌ها به زبانی که هم‌عنان با «زیاده‌روی‌های دموکراتیک» یا تهدید اتوریته

مستقر بود پشت کردند. چنین منازعاتی به انتشار زبان حقوق بشر در سراسر جهان غربی کمک کرد. [۳۰]

الغای شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه

شش هفته پس از تصویب اعلامیه حقوق انسان و شهروند، و حتی پیش از تعیین تبصره‌های رأی‌گیری، نایبان فرانسوی هر نوع استفاده‌ای از شکنجه قضایی را به عنوان بخشی از اصلاح موقت روند جزایی ممنوع کردند. روز دهم سپتامبر ۱۷۸۹، شورای شهر پاریس رسماً عریضه‌ای به شورای ملی نوشت به نام «خرد و بشریت» و خواستار اصلاحات فوری قضایی شد که هم «نجات‌بخش بی‌گناهی» باشد و هم «ادله جرم را بهتر مشخص کند و محکومیت را یقینی‌تر کند». اعضای شورای شهر این درخواست را از این جهت کردند که مردم زیادی توسط گارد ملی در پاریس به دستور لافایت در هفته‌های ناآرامی پس از چهاردهم جولای دستگیر شده بودند. آیا مخفی‌کاری معهود روندهای قضایی مقوم دست‌کاری و حیل‌گری دشمنان انقلاب می‌شد؟ شورای ملی در پاسخ کمیته‌ای هفت نفره را مقرر کرد تا فوری‌ترین اصلاحات را تدوین کنند نه تنها برای پاریس بلکه برای کل کشور. روز پنجم اکتبر، تحت فشار راهپیمایی عظیمی به سوی ورسای، لویی شانزدهم بالاخره رسماً اعلامیه حقوق انسان و شهروند را تصویب کرد. راهپیمایان شاه و خانواده‌اش را وادار کردند که روز ششم اکتبر از ورسای به پاریس بروند. در میانه این ناآرامی تازه، روزهای هشتم تا نهم اکتبر، شورا این حکم را به پیشنهاد کمیته صادر کرد. در همان حال، نایبان رأی دادند که در پاریس به شاه بپیوندند. [۳۱]

اعلامیه حقوق انسان و شهروند تنها اصول کلی عدالت را مقرر می‌کرد: قانون باید برای همه یکسان باشد، نباید اجازه حبس یا مجازاتی دل‌خواهی جز آن‌چه که «به صراحت و آشکارا لازم است» بدهد و متهم باید تا زمانی که تقصیرش در قضاوت محرز نشده مبرا فرض شود. حکم هشتم و نهم اکتبر ۱۷۸۹، با یادکرد اعلامیه آغاز شد: «شورای ملی، با در نظر داشتن این که یکی از حقوق اصلی انسان، که آن را به رسمیت شناخته است، هنگام متهم شدن به جرمی برخورداری از بیش‌ترین حد آزادی و امنیت برای دفاع است که می‌تواند با منفعت جامعه‌ای که خواستار مجازات جرم است جمع شود...». این حکم سپس در ادامه به مشخص کردن روند پرداخت، که بیش‌تر این روندها طوری طراحی شده‌اند که تضمین‌کننده شفافیت در برابر عموم باشند. این حکم در حرکتی الهام گرفته از بی‌اعتمادی قوه قضاییه حاضر، خواستار انتخاب کمیسیونی ویژه در هر منطقه

شد تا به همه پرونده‌های قضایی یاری رسانند، از جمله در نظارت بر جمع‌آوری اسناد و شهود. این حکم دسترسی به دفاع را برای همه اطلاعات گردآوری شده و هم چنین ماهیت عمومی و علنی همه جلسات جزایی را تضمین می‌کرد و به این ترتیب عزیزترین اصول بکاریا را به منصفه اجرا گذاشت.

کوتاه‌ترین ماده این حکم، ماده ۲۴، برای منظور ما در این جا از همه جالب‌تر است. این ماده همه اشکال شکنجه و همچنین استفاده از چهارپایه کوتاه تحقیرکننده را برای بازجویی نهایی متهم پیش از صدور رأی ملغی کرد. لویی شانزدهم «بازجویی اولیه»، استفاده از شکنجه برای اخذ اعتراف به گناه، را کنار گذاشته بود ولی تنها به طور موقت استفاده از «بازجویی مقدماتی»، شکنجه برای به دست آوردن نام همدستان، را ممنوع کرده بود. دولت شاه استفاده از چهارپایه بازجویی را در می سال ۱۷۸۸ حذف کرده بود ولی به خاطر این که این عمل خیلی متأخر بود، نایبان احساس کردند که باید موضع‌شان را خیلی روشن بیان کنند. این چهارپایه ابزاری بود برای تحقیر و نماینده نوعی تعرض به کرامت فردی بود که نایبان غیرقابل قبول می‌دانستند. ناییبی که حکم را به کمیته ارائه می‌کرد، بحث‌اش درباره این روش‌ها را تا آخر عنوان نکرد تا بر اهمیت نمادین آن تأکید کند. او مصرانه از همکارانش از همان آغاز خواست که: «نمی‌توانید در مقررات فعلی لکه‌هایی را باقی بگذارید که انسانیت را متزجر می‌کند؛ شما باید خواستار زدودن فوری آن‌ها شوید.» سپس وقتی که به موضوع شکنجه رسید، چیزی نمانده بود اشک‌های‌اش سرازیر شود:

ما معتقدیم که این دین را به بشریت داریم که ملاحظه‌ای نهایی را به شما عرضه کنیم. شاه پیش‌تر... روش ظالمانه و پوچ اخذ اعتراف به جرم از متهم را به وسیله شکنجه در فرانسه کنار گذاشته بود... ولی افتخار تکمیل این عمل خردمندانه و عادلانه را به دوش شما نهاده است. در مقررات ما هنوز هم شکنجه مقدماتی وجود دارد... [پیشرفت هولناک ظلم به شکلی که در بیان نمی‌آید] هنوز شکنجه برای به دست آوردن نام همدستان وجود دارد. نگاه‌تان را به باقی‌مانده توحش بدوزید، آقایان و آیا در دل‌های‌تان جواز ممنوعیت آن را نخواهید یافت؟ چنین صحنه‌ای برای جهانیان، صحنه‌ای تأثیرگذار خواهد بود: که ببینید شاهی یا ملتی، که با پیوند زوال‌ناپذیر محبتی دوسویه متحد هستند، گوی سبقت در اشتیاق از همدیگر می‌ربایند تا قانون را به کمال برسانند و می‌کوشند تا از همدیگر در برافراشتن بنای عدالت، آزادی و بشریت پیشی بگیرند.

در اوان اعلام حقوق، بالاخره شکنجه به طور کامل ملغی شد. الغای شکنجه در دستور کار دولت شهر پاریس در دهم سپتامبر نبود ولی نایبان نمی توانستند از فرصت پدید آمده بگذرند و آن را سنگ بنای نخستین اصلاح مقررات جزایی نکنند. [۳۲]

وقتی که بیش از هجده ماه بعد زمان بازنگری کامل مقررات جزایی فرا رسید، نایی که متصدی ارائه اصلاحات بود، همه مفاهیمی را که در طی حرکت‌ها علیه شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه حالا آشنا شده بودند ذکر کرد. لویی میشل لوپولوتی به دو سن فارگو، که روزگاری در پارلمان پاریس قاضی بود، روز بیست و سوم می ۱۷۹۱ از منبر بالا رفت تا دلایل کمیته را در زمینه قانون جزایی عرضه کند (که ادامه کمیته هفت نفره‌ای بود که در سپتامبر ۱۷۸۹ منصوب شده بودند). او «شکنجه‌های هولناکی را که در قرون توحش تصور می شدند و همچنان در قرن‌های روشن‌گری باقی مانده بودند»، عدم تناسب میان جرایم و مجازات‌ها (یکی از شکایت‌های اصلی بکاریا)، و به طور کلی «شدت عمل عبث» قوانین قبلی را محکوم کرد. «اصول بشریت» اکنون قوام‌دهنده مقررات جزایی هستند که در آینده مبتنی بر بازپروری از طریق کار خواهند بود نه مجازات قربانی‌کننده از طریق رنج. [۳۳]

حرکت‌ها علیه شکنجه و مجازات سنگدلانه چنان موفقیت‌آمیز بود که کمیته بخش مجازات را قبل از بخش تعریف جرایم در مقررات جزایی تازه قرار داد. همه جوامع جرم را تجربه می کنند ولی مجازات بازتاب ماهیت یک نظام سیاسی است. کمیته بازنگری کاملی از نظام جزایی را پیشنهاد کرد تا ارزش‌های مدنی جدید را در نظر بگیرد: به نام برابری، هر کسی باید به یک شکل در دادگاه‌ها و تحت یک قانون محاکمه شود و همه باید مجازات‌های برابر داشته باشند. محرومیت از آزادی، مجازاتی نمادین بود؛ یعنی به پارو زدن در دریا فرستاده شدن یا تبعید جای خود را به حبس و کار اجباری می داد. اگر مجرم فقط به جای دیگری فرستاده می شد و از منظر عموم دور می شد، همشهریان مجرم چیزی درباره اهمیت مجازات نمی آموختند. کمیته حتی از حذف مجازات اعدام مگر به خاطر شورش در برابر دولت دفاع کرد ولی می دانست که در این مورد با مقاومت مواجه خواهد شد. نایبان رأی به بازگرداندن مجازات اعدام برای چند جرم دادند، هر چند همه جرایم دینی از قبیل کفر، توهین به مقدسات یا پرداختن به جادوگری را کنار گذاشته بودند. (لواط، که پیش‌تر مجازات مرگ داشت، دیگر در زمره جرایم نبود). مجازات مرگ حالا فقط از طریق قطع سر انجام می شد که پیش‌تر فقط برای نجبا و اشراف در نظر گرفته می شد. گیوتین که برای این اختراع شده بود که قطع سر تا حد امکان با کم‌ترین درد انجام شود، در آوریل سال ۱۷۹۲ مورد استفاده واقع شد. شکستن استخوان‌ها روی

چرخ، سوزاندن روی چوب، «آن شکنجه‌هایی که همراه با مجازات اعدام بودند» از میان رفتند؛ لوپوله‌تی به اصرار داشت که «همه این توحش‌های قانونی برای بشریت و افکار عمومی منجرکننده هستند» و «این صحنه‌های سنگدلانه روحیه مردم را تباه می‌کند و سزاوار قرنی انسانی و روشن‌اندیش نیستند.» [۳۴]

از آن‌جا که بازپروری و ورود دوباره مجرم به جامعه از اهداف اصلی بودند، مثله کردن تن و داغ زدن دیگر تحمل نمی‌شد. اما لوپوله‌تی به مدتی را صرف مسأله داغ زدن کرد؛ جامعه چطور خودش را در برابر مجرمان محکوم شده بدون این که نشانه‌ای دائمی از جایگاه‌شان ببیند حفاظت کند؟ او نتیجه گرفت که در نظام جدید محال است که ولگردها یا مجرمان بتوانند مخفیانه به جایی بروند چون شهرداری‌ها آماری دقیق از نام و نشان همه ساکنان خواهند داشت. علامت زدن دائمی بر تن‌های آن‌ها مانع از بازگشت آن‌ها به جامعه می‌شد. در این مسأله مانند مسأله درد به طور کلی، نایبان مجبور بودند روی مرز باریکی حرکت کنند؛ مجازات قرار بود که هم بازدارنده باشد و هم بتواند در تأثیر و نتیجه‌اش باعث تطابق تازه با جامعه [برای مجرم] شود. مجازات نباید چنان ذلت‌آور می‌بود که مانع از این شود که محکومان دوباره به جامعه برگردند. در نتیجه مقررات جزایی تجویز می‌کرد که جرم محکومان علنی شود گاهی با به زنجیر کشیدن آن‌ها ولی این افشاگری را به دقت محدود می‌کرد (حداکثر سه روز) بسته به شدت جرم.

نایبان هم چنین می‌خواستند صبغه دینی مجازات را پاک کنند؛ آن‌ها عمل رسمی توبه (اعاده حیثیت) را که در آن محکوم، فقط با یک پیراهن، با طنابی به گردن و مشعلی در دست به در کلیسا می‌رفت و از خدا، پادشاه و عدالت تقاضای بخشش می‌کرد، حذف کردند. به جای آن، کمیته پیشنهاد مجازاتی مبتنی بر حقوق کرد که نام‌اش «تذلیل مدنی» بود که ممکن بود تنها مجازات باشد یا به طول دوره حبس افزوده شود. روند آن به تفصیل توسط لوپوله‌تی به بیان شده بود. محکوم به یک مکان عمومی مشخص برده می‌شد و کارمند دادگاه جزایی این کلمات را با صدای بلند می‌خواند: «کشورت تو را محکوم به عملی پست کرده است. قانون و دادگاه شهروندی فرانسه را از تو سلب کرده است.» محکوم سپس قلاده‌ای آهنین به گردن می‌کرد و به مدت دو ساعت پیش چشم عموم مردم نگهداشته می‌شد. نام، جرم و حکم او روی پلاکاردی زیر سرش نوشته می‌شد. زنان، خارجی‌ها و تکرارکنندگان جرم، محکوم به پوشیدن دو ساعت قلاده آهنی می‌شدند و پلاکاردی شبیه پلاکارد مردان به گردن داشتند اما کارمند عبارت مربوط به محرومیت از منزلت مدنی را قرائت نمی‌کرد. [۳۵]

«تذلیل مدنی» ممکن است در حد فرمول و صورت‌بندی به نظر برسد ولی اشاره به جهت‌گیری تازه‌ای نه تنها در مقررات جزایی بلکه در نظام سیاسی به طور کلی داشت. محکوم اکنون شهروند بود نه رعیت؛ در نتیجه او (زنان شهروندان «منفعل» بودند) نمی‌توانست شکنجه مجازات‌های سنگدلانه غیرضروری یا تنبیه‌های رسواگر افراطی را از سر بگذراند. وقتی لوپوله‌تی به اصلاح مقررات جزایی را ارائه کرد، میان دو نوع مجازات فرق گذاشت: مجازات جسمی (حبس، مرگ) و مجازات رسواگر. هر چند همه مجازات‌ها جنبه‌ای شرم‌آور یا رسواگر داشتند، چنان‌که خود لوپوله‌تی به ادعا می‌کرد، نایبان می‌خواستند استفاده از مجازات‌های رسواگر را محدود کنند. آنها علنی کردن محکومیت و قلاده آهنی را حفظ کردند ولی عمل توبه، استفاده از تخته‌بند و قاپوق، کشاندن تن روی سکو بعد از مرگ، توییح قضایی و اعلام پرونده مفتوح نامحدود علیه متهم (یعنی اعلام جرم تلویحی از این طریق) را کنار گذاشتند. لوپوله‌تی به گفت: «ما پیشنهاد می‌کنیم که اصل [مجازات رسواگر] را نگه دارید ولی انواع آن را کسر کنید، و با تقسیم آن این فکر تسکین‌بخش و تلخ را تضعیف کنید: جامعه و قوانین هر کسی را که حرمت خود را با جرم شکسته باشد لعنت می‌کند.» شرمسار کردن مجرم می‌تواند به نام جامعه و قانون انجام شود ولی نه به نام دین یا شاه. [۳۶]

در حرکتی دیگر که نشانه همسو شدن بنیادین تازه‌ای بود، نایبان تصمیم گرفتند که مجازات‌های رسواگر تازه فقط برای افراد مجرم اعمال شود و نه خانواده فرد. با انواع سنتی مجازات‌های رسواگر، اعضای خانواده محکوم نیز مستقیماً گرفتار عواقب آن می‌شدند. هیچ‌یک از آنها نمی‌توانستند محل کاری ابتیاع کنند یا منصب عمومی داشته باشند، اموال‌شان دستخوش تصرف در بعضی موارد واقع می‌شد و آنها نیز به یک اندازه نزد جامعه بی‌آبرو می‌شدند. در سال ۱۷۸۴، پی‌یر لویی لاکرتل، وکیلی جوان، از آکادمی متز^۱ به خاطر مقاله‌ای جایزه گرفت که در آن استدلال کرده بود که شرمساری مجازات‌های رسواگر نباید به اعضای خانواده تسری پیدا کند. دومین جایزه به وکیلی دیگر با آینده‌ای چشمگیر رسید: ماکسیمیلیان روبسپی‌یر که همین موضع را اتخاذ کرده بود.

این توجه به مجازات رسواگر بازتاب دگرگونی ظریف ولی مهمی در مفهوم آبرو بود: با سر برآوردن مفهوم حقوق بشر، فهم سنتی از آبرو مورد حمله قرار گرفت. آبرو مهم‌ترین ویژگی شخصی در نظام سلطنتی بود؛ در واقع مونتسکیو در رساله روح القوانين

(۱۷۴۸) استدلال می‌کند که آبرو اصل زنده‌کننده سلطنت به عنوان شکلی از دولت است. بسیاری آبرو را قلمرو خاص آریستوکراسی می‌دانستند. روبسی‌یر در مقاله‌اش درباره مجازات‌های رسواگر روش بی‌آبرو کردن کل خانواده را به معایب خود مفهوم آبرو بر می‌گرداند:

اگر کسی ماهیت این آبرو را در نظر بگیرد، که سرشار از بلهوسی است، و همیشه متمایل به ظرافتی افراطی، که اغلب چیزها را به خاطر زرق و برق و درخشندگی‌شان قدر می‌نهد تا به خاطر ارزش ذاتی‌شان، و مردان را به خاطر زیور آلات و القابی که با خودشان بیگانه است، تا به خاطر ویژگی‌ها و صفات شخصی‌شان، آن وقت به سادگی می‌توان فهمید که چطور [آبرو] می‌تواند برای کسانی که فرد مجرمی را که جامعه مجازات کرده است، عزیز می‌دارند، مایه نفرت و انزجار شود.

اما روبسی‌یر همچنین منحصر کردن قطع سر (که آبرومندانه‌تر تلقی می‌شد) برای فقط نجبا و اشراف را نیز محکوم می‌کرد. آیا او می‌خواست که همه مردم در دست کشیدن از خود آبرو به یک اندازه آبرومند باشند؟ [۳۷]

اما حتی پیش از دهه ۱۷۸۰، آبرو دستخوش تغییراتی شده بود. چنان‌که در نسخه ۱۷۶۲ فرهنگ آکادمی فرانسه آمده است، «آبرو» بیان‌گر «فضیلت، پاکدامنی» بود. اما «در سخن گفتن از زنان، آبرو بیان‌گر عفاف و حیاست.» در نیمه قرن هجدهم، تمایز میان آبرو بیش‌تر میان زنان و مردان فرق می‌گذاشت تا میان آریستوکرات‌ها و عامه مردم. برای مردان، آبرو مرتبط بود با فضیلت، کیفیتی که مونتسکیو با جمهوری مرتبط می‌کرد؛ همه شهروندان آبرودار بودند اگر با فضیلت می‌بودند. تحت تمهیدات تازه، آبرو به اعمال مربوط می‌شد نه به تولد. تمایز میان زنان و مردان از آبرو به مسئله شهروندی و سایر اشکال مجازات تسری پیدا می‌کرد. آبرو (و فضیلت) زنان خصوصی و خانگی بود؛ برای مردان ولی عمومی بود. مردان و زنان با مجازات به یک اندازه بی‌آبرو و رسوا می‌شدند ولی تنها مردان حقوقی سیاسی داشتند که ممکن بود از دست بدهند. در مجازات مانند حقوق، آریستوکرات‌ها و عامه اکنون برابر بودند؛ ولی مردان و زنان برابر نبودند. [۳۸]

این رقیق شدن آبرو از نگاه‌ها دور نماند. در سال ۱۷۹۴، سباستین-روش نیکلا شامفور، یکی از اعضای نخبه آکادمی فرانسه، این تغییر را دست‌مایه طنز قرار داد:

این حقیقتی شناخته شده است که قرن ما کلمات را در جای خود قرار داده

است؛ با نفی کردن ظرافت‌های مدرسی^۱، دیالکتیکی و متافیزیکی، به مسائل ساده و درست در فیزیک، اخلاقیات و سیاست بازگشته است. با سخن گفتن تنها از اخلاقیات، می‌توان حس کرد چقدر این کلمه آبرو مشتمل بر افکار پیچیده و متافیزیکی است. قرن ما معایب این‌ها را حس کرده است و برای بازگرداندن همه چیز به سوی مسائل ساده، و برای ممانعت از سوء استفاده از کلمات، مقرر داشته است که آبرو برای هر مردی که هرگز محکوم سابق نبوده است، دست نخورده باقی بماند. در گذشته، این کلمه مایه ابهام و نزاع بود؛ در حال حاضر، چیزی روشن‌تر از آن نیست. آیا مردی تاکنون قلاده آهنی به گردن کرده یا نه؟ مسأله این است. پرسشی ساده و واقعی است که پاسخ آن را کارمند ثبت دادگاه به سادگی می‌داند. مردی که هرگز قلاده آهنی به گردن نکرده، مردی است با آبرو که می‌تواند هر چیزی را ادعا کند و خواستار منصبی در وزارت و غیره باشد. او با نهادهای حرفه‌ای، به آکادمی‌ها، به دادگاه‌های کشوری وارد می‌شود. می‌شود احساس کرد روشنی و دقت چقدر ما را از نزاع و بحث نجات می‌دهد و چقدر تجارت زندگی سهل و آسان می‌شود.

شامفور برای جدی گرفتن آبرو، دلایلی هم برای خودش داشت. شامفور کودکی سر راهی با والدینی ناشناخته بود و شهرتی ادبی برای خود دست و پا کرد و منشی شخصی خواهر لویی شانزدهم شد. او در اوج دوره ترور، اندکی بعد از نوشتن این کلمات خودکشی کرد. در جریان انقلاب، او ابتدا به آکادمی بلندآوازه فرانسه حمله کرد که در سال ۱۷۸۱ خودش را انتخاب کرده بود و سپس توبه کرد و دوباره از آکادمی دفاع کرد. عضویت در آکادمی بزرگ‌ترین افتخاری بود که نصیب نویسنده‌ای در دوره سلطنت می‌شد. آکادمی در سال ۱۷۹۳ برچیده شد و در دوره ناپلئون دوباره احیا شد. شامفور نه تنها بزرگی تغییر در فهم از آبرو - دشواری حفظ تمایز اجتماعی در دنیایی که بی‌صبرانه در پی برابری بود - را دریافته بود بلکه ارتباط آن را با مقررات جزایی تازه نیز می‌دید. قلاده آهنی پایین‌ترین معرج مشترک از دست رفتن آبرو شده بود. [۳۹]

مقررات جزایی تازه، تنها یکی از پیامدهای بسیاری بود که از دل اعلامیه حقوق انسان و شهروند برآمد. نایبان به ندای دوک دو مونمورانسی برای «ایجاد اسوه‌ای عظیم» پاسخ مثبت داده بودند و اعلامیه حقوق را تدوین کرده بودند و ظرف دو هفته از انجام

این کار، به تدریج کشف کردند که چه آثار پیش‌بینی نشده‌ای بر ایجاد چنین اسوه و الگویی می‌تواند مترتب باشد. «عمل بیان کردن، گفتن، پیشنهاد کردن، یا اعلام آشکار، به صراحت یا به طور رسمی» که تلویحاً در اعلامیه مندرج بود، منطقی نیز داشت که یک‌سره از آن خود اعلامیه بود. حقوقی که زمانی آشکارا اعلام شده بودند، پرسش‌هایی تازه ایجاد کردند - پرسش‌هایی که پیش‌تر پرسیده نمی‌شدند و پرسیدنی هم نبودند. اعلام کردن به نظر می‌رسید که تنها گامی نخست در روندی به شدت پرفشار بود - که تا زمان ما نیز ادامه دارد.

فصل چهارم

«این کار پایانی ندارد» عواقب اعلام

درست پیش از کریسمس سال ۱۷۸۹، نایبان شورای ملی فرانسه خود را در میانه بحثی عجیب یافتند. این بحث روز بیست و یکم دسامبر آغاز شد: نایبی مسأله حق رأی را برای غیر کاتولیک‌ها پیش کشید. او به همکاران خود یادآور شد: «شما اعلام کرده‌اید که همه انسان‌ها آزاد به دنیا آمده‌اند و آزاد باقی می‌مانند و حقوقی برابر دارند. شما اعلام کرده‌اید که هیچ کس را نباید به خاطر عقاید دینی‌اش به زحمت انداخت.» او متذکر شد که پروتستان‌های زیادی در میان ما نایبان نشسته‌اند و در نتیجه شورا باید بلافاصله حکم کند که غیر کاتولیک‌ها حق و صلاحیت رأی، تصدی منصب، و دنبال کردن مشاغل مدنی و نظامی را «مانند سایر شهروندان» دارند.

«غیر کاتولیک‌ها» مقوله‌ای غریب بودند. وقتی پی‌یر برونه دو لاتوک در حکم پیشنهادی‌اش از آن استفاده کرد، مقصودش به روشنی پروتستان‌ها بود. ولی آیا این شامل یهودیان نیز می‌شد؟ فرانسه موطن حدود ۴۰ هزار یهودی در سال ۱۷۸۹ بود و ۱۰۰ هزار تا ۲۰۰ هزار پروتستان (کاتولیک‌ها ۹۹ درصد دیگر جمعیت را تشکیل می‌دادند). دو روز پس از نخستین اظهارات برونه دو لاتوک، کمت استانیسلا دو کلرمون-تونر تصمیم گرفت به قلب مسأله بپردازد. او گفت که: «این ماجرا راه میانه‌ای ندارد.» شما یا دینی

رسمی برای کشور مشخص می‌کنید یا رأی دادن و عضویت افرادی از هر دین را در مناصب عمومی قبول می‌کنید. کلرمون-تونر اصرار داشت که عقیده دینی نباید زمینه‌ساز محرومیت از حقوق سیاسی باشد و در نتیجه یهودیان نیز باید حقوقی برابر داشته باشند. اما این تمام قصه نبود. حرفه نیز نباید، با استدلال او، باعث محرومیت شود. جلادان و هنرپیشگان که در گذشته حقوق سیاسی نداشتند باید حالا حق ورود به این عرصه را نیز داشته باشند. (جلادان بی‌آبرو تلقی می‌شدند، چون برای امرار معاش مردم را می‌کشتند؛ و هنرپیشگان آبرو نداشتند چون تظاهر می‌کردند به این که فرد دیگری هستند). کلرمون-تونر معتقد به سازواری و یکپارچگی بود: «ما باید نمایش را به طور کلی ممنوع کنیم و بی‌آبرویی مقارن با نقش بازی کردن را بزداییم.» [۱]

به این ترتیب پرسش‌های مربوط به حقوق نشان دادند که مستعد آشکارگونگی هستند. وقتی که نایبان منزلت پروتستان‌ها را به عنوان یک اقلیت دینی محروم بررسی می‌کردند، مسأله یهودی‌ها نیز ناگزیر مطرح شد؛ به محض این که محرومیت‌های دینی وارد دستور کار شدند، محرومیت‌های شغلی و حرفه‌ای نیز مدتی بعد از آن راه رسیدند. تا همان سال ۱۷۷۶، جان آدامز از پیشرفت ریشه‌ای‌تری در ماساچوست بیم داشت. او برای جیمز سالیوان نوشته بود:

آقا، روی این حساب کنید که راه چنین مایه پرثمری را برای جنجال و ستیزه باز کردن خطرناک است؛ ماجر باز کردن راه تلاش برای تغییر شرایط صلاحیت رأی‌دهندگان است. این راه تمامی ندارد. ادعاهای تازه‌ای پیدا می‌شوند. زنان خواستار حق رأی می‌شوند. جوانک‌های ۱۲ تا ۲۱ ساله فکر خواهند کرد که به حقوق آن‌ها به قدر کافی رسیدگی نشده است، آن وقت هر مردی که آه در بساط ندارد، خواستار داشتن صدایی برابر با دیگری در همه امور کشور خواهد شد.

آدامز واقعاً فکر نمی‌کرد که زنان و کودکان خواستار حق رأی شوند ولی از عواقب تعمیم اعطای حق رأی به مردان بدون املاک هراس داشت. خیلی ساده می‌شد علیه «هر مردی که آه در بساط ندارد» با اشاره به درخواست‌های گستاخانه‌تری که ممکن است از آدم‌هایی در پله‌های پایین‌تر نردبان طبقات اجتماعی صادر شود، استدلال کرد. [۲]

هم در ایالات متحده جدید و هم در فرانسه، اعلامیه‌های حقوق به «انسان‌ها»، «شهروندان»، «مردم» و «جامعه» اشاره داشتند بدون پرداختن به تفاوت‌های منزلت و

جایگاه سیاسی‌شان. حتی پیش از تهیه پیش‌نویس اعلامیه فرانسه، یک نظریه پرداز باهوش مشروطه‌گری، آبه سی‌یس، استدلال کرده بود که باید تمایزی میان حقوق طبیعی و حقوق مدنی شهروندان از یک طرف و حقوق سیاسی‌شان از طرف دیگر برقرار شود. زنان، کودکان، خارجی‌ها و کسانی که مالیات نمی‌پرداختند باید تنها شهروندانی «منفعل» باشند. «آنها که در نهادهای عمومی سهمی ایفا می‌کنند مانند سهام‌داران راستین سودای عظیم اجتماعی هستند. تنها آنها شهروندان راستین فعال هستند.» [۳]

همین اصول مدت‌ها در سوی دیگر اقیانوس اطلس جاری بودند. سیزده مستعمره حق رأی زنان، آفریقایی‌تبارهای آمریکایی، آمریکایی‌های بومی و افراد بی‌مال و منال را منکر بودند. مثلاً در دلاور، حق رأی منحصر به سفیدپوستان بالغ مذکری بود که پنجاه هکتار زمین داشتند و دست‌کم دو سال در دلاور زندگی کرده بودند و یا بومی بودند یا حق آب و گل پیدا کرده بودند، اتوریته کلیسای کاتولیک رومی را انکار کرده بودند و قبول داشتند که عهد عتیق و جدید وحی الهی هستند. پس از استقلال، بعضی از ایالات‌ها تمهیدات لیبرال‌تری را اجرا کردند. مثلاً پنسیلوانیا حق رأی را به همه مردان آزاد و بالغی تعمیم داد که به هر مبلغی مالیات داده باشند، و نیوجرسی به مدت کوتاهی اجازه داد که زنان صاحب مال رأی بدهند؛ ولی بیش‌تر ایالت‌ها تبصره اموال‌شان را حفظ کردند و بسیاری آزمون‌های دینی، دست‌کم تا مدتی، برگزار می‌کردند. جان آدامز دیدگاه غالب را منعکس می‌کرد: «سستی دل آدمی چنین است که مردانی کم‌شمار که هیچ ملک و مالی ندارند، برای خود صاحب قضاوت و داوری می‌شوند.» [۴]

سیر زمانی پایه تعمیم حق رأی را در فرانسه راحت‌تر می‌شود دنبال کرد؛ چون حقوق سیاسی را دستگاه تقنینی ملی معین می‌کرد ولی در ایالات متحده جدید، این حقوق را هر یک از ایالت‌ها جداگانه تنظیم می‌کرد. در هفته بیستم تا بیست و هفتم اکتبر سال ۱۷۸۹، نمایان سلسله‌ای از احکام را صادر کردند که شرایط صلاحیت برای رأی دادن را مقرر می‌کردند: (۱) فرانسوی بودن یا فرانسوی شدن از طریق به دست آوردن حق آب و گل؛ (۲) رسیدن به بلوغ و رشد که در آن زمان در ۲۵ سالگی تعیین شده بود؛ (۳) زیستن در محله‌ای به مدت حداقل یک سال؛ (۴) پرداخت مالیات مستقیم به میزانی مساوی با ارزش محلی سه روز کار (برای صلاحیت داشتن برای تصدی منصب، نیاز به میزان بالاتری بود)؛ (۵) فرد خدمت‌کار خانگی نباشد. نمایان هیچ حرفی از دین، نژاد یا جنسیت در تعیین این ضوابط نرذره بودند هر چند به روشنی فرض می‌شد که زنان و بردگان از این حق محروم‌اند. طی ماه‌ها و سال‌های بعد، گروه پس از گروه در بحث‌های خاص مطرح شدند و در نهایت بیش‌تر آنها حقوق سیاسی مساوی به دست آوردند. مردان پروتستان حقوق‌شان را روز

بیست و چهارم دسامبر ۱۷۸۹ مانند همه حرفه‌ها به دست آوردند. مردان یهودی بالاخره همین دسترسی را روز بیست و هفتم سپتامبر ۱۷۹۱ به دست آوردند. بعضی از، اما نه همه، مردان سیاه‌پوست آزاد در پانزدهم می ۱۷۹۱ حقوق سیاسی به دست آوردند، و روز بیست و چهارم سپتامبر آن را از دست دادند ولی این حقوق دوباره روز چهارم آوریل ۱۷۹۲ به آن‌ها بازگردانده شد و به طور کلی تر جاری شد. روز دهم آگوست ۱۷۹۲، حق رأی دادن به همه مردان (در مناطق شهری فرانسه) به جز خدمت‌کاران و افراد بیکار تعمیم داده شد. روز چهارم فوریه ۱۷۹۴، برده‌داری ملغی شد و حقوق مساوی دست کم به طور اصولی به بردگان هم داده شد. به رغم این تعمیم تقریباً غیر قابل تصور حقوق سیاسی به گروه‌هایی که قبلاً محروم بودند، حدیقف این تعمیم حقوقی زنان بودند: زنان هرگز حقوق سیاسی مساوی در طی انقلاب به دست نیاوردند. اما حقوق ارث برابر و حق طلاق را به دست آوردند.

منطق حقوق: اقلیت‌های دینی

انقلاب فرانسه، بیش از هر واقعه دیگری، آشکار کرد که حقوق بشر منطقی درونی دارد. نایبان با احساس نیاز به تبدیل آرمان‌های متعالی خود به قوانین مشخص، ناخواسته نوعی میزان و مقیاس برای اندیشیدنی بودن و فهمیدنی بودن را ایجاد کردند. هیچ کس از پیش نمی‌دانست که چه گروه‌هایی پای‌شان به بحث باز خواهد شد، کی وارد بحث می‌شوند یا حل و فصل منزلت و جایگاه‌شان چطور خواهد بود. اما دیر یا زود، روشن شد که اعطای حقوق به بعضی گروه‌ها (مثلاً پروتستان‌ها) را بسیار ساده‌تر می‌شد تصور کرد تا اعطای حقوق به دیگران (زنان). منطق این روند معین می‌کرد که به محض این که یک گروه که کاملاً می‌شد فکرش را کرد در بحث‌ها مطرح می‌شد (مردان صاحب مال، پروتستان‌ها)، افرادی از همان طبقه و مقوله ولی واقع در مقیاس و میزانی پایین‌تر از این حیث که بشود حتی به آن‌ها فکر کرد (مردان بدون مال، یهودی‌ها) نیز ناگزیر در دستور کار مطرح می‌شدند. منطق این روند ضرورتاً وقایع را در یک خط مستقیم پیش نمی‌برد، ولی در درازمدت تمایل به این کار داشت. مثلاً مخالفان حقوق یهودی‌ها از نمونه پروتستان‌ها (بر خلاف یهودی‌ها، آن‌ها دست کم مسیحی بودند) استفاده می‌کردند تا نایبان را قانع کنند که مسأله حقوق یهودی‌ها را از روی میز کنار بگذارند. اما در کم‌تر از دو سال، یهودی‌ها به رغم تمام این مسائل حقوق برابر پیدا کردند که تا حدودی به خاطر این بود که بحث صریح درباره حقوق آن‌ها اعطای حقوق برابر را به یهودی‌ها قابل تصورتر کرده بود.

در نحوه کار کردن این منطق، معلوم شد که ماهیت متافیزیکی مفروض اعلامیه حقوق انسان و شهروند سرمایه‌ای بسیار مثبت است. بحث جولای تا آگوست ۱۷۸۹ درباره اصول کلی، دقیقاً به این خاطر که هرگونه بحث درباره مصادیق خاص را کنار می‌گذاشت، کمک کرد تا شیوه‌های تفکری را به جریان بیندازد که در نهایت مقوم تفسیرهای بنیادین تری از موارد خاص لازم بود. اعلامیه به شکلی طراحی شده بود که حقوق جهان‌شمول بشریت و حقوق سیاسی کلی ملت فرانسه و شهروندان‌اش را تبیین کند. این بیانیه هیچ تبصره خاصی را برای مشارکت فعال ارائه نمی‌کرد. نهاد دولت مستلزم عبور از کلیات به موارد مشخص و مصادیق بود؛ به محض برپایی انتخابات، تعریف صلاحیت داشتن برای رأی دادن و تصدی منصب فوریت یافت. مزیت آغاز از کلیت هنگام زیر سوال رفتن مصادیق و جزئیات آشکار شد.

پروtestان‌ها نخستین گروه هویتی بودند که برای بررسی مطرح شدند و بحث درباره آن‌ها خصلتی دیرپا از منازعات بعدی را مشخص کرد: یک گروه را نمی‌شد به تنهایی و در انزوا در نظر گرفت. پروtestان‌ها را نمی‌شد بدون طرح مسأله یهودیان مطرح کرد. به طریق مشابه، حقوق هنرپیشگان را نمی‌شد بدون طرح شبح جلاخان پیش کشید، یا حقوق سیاهان آزاد را نمی‌شد بدون جلب توجه به بردگان طرح کرد. وقتی جزوه‌نویسان درباره حقوق زنان می‌نوشتند، ناگزیر آن‌ها را با مردان بدون مال و منال و بردگان قیاس می‌کردند: حتی بحث‌هایی درباره سن رسیدن به بلوغ (که در سال ۱۷۹۲ از بیست و پنج سال به بیست و یک سال تنزل پیدا کرد) وابسته به مقایسه آن با کودک بود. منزلت و حقوق پروtestان‌ها، یهودیان و سیاهان آزاد، یا زنان تا حدود زیادی بسته به جایگاه‌شان در شبکه بزرگ‌تر گروه‌هایی معین می‌شد که نظام را تشکیل می‌دادند.

پروtestان‌ها و یهودیان پیش‌تر در کنار هم در بحث‌های مربوط به تهیه پیش‌نویس اعلامیه مطرح شده بودند. کم‌ت دو کاستلان، نایب اشراف‌زاده جوان، استدلال کرده بود که پروtestان‌ها و یهودیان باید از «مقدس‌ترین حقوق، یعنی حق آزادی دین» برخوردار باشند. اما حتی او نیز اصرار داشت که یک دین خاص را نباید در اعلامیه ذکر کرد؛ رابو سن-اتی، که خود کشیشی کالونیست از لانگه‌دوک بود که محل سکونت بسیاری از کالونیست‌ها بود، به مطالبه‌ای در فهرست شکایت محلی‌اش اشاره می‌کرد که خواستار آزادی دین برای غیر کاتولیک‌ها بودند. رابو به صراحت یهودیان را در میان غیر کاتولیک‌ها می‌گنجانده ولی استدلال او مانند هر کس دیگری در آن بحث به آزادی دین مربوط بود نه به حقوق سیاسی اقلیت‌ها. پس از ساعت‌ها بحث داغ، نایبان ماده‌ای میانه را در آگوست پذیرفتند که هیچ‌ذکری از حقوق سیاسی نمی‌کرد (ماده ۱۰)

اعلامیه): «هیچ کس نباید به خاطر عقایدش، حتی عقاید دینی اش، به زحمت بیفتد به شرط این که ابراز آن‌ها باعث برآشتن نظم عمومی به شکلی که قانون مقرر کرده است نشود». این صورت‌بندی تعمداً مبهم بود و حتی عده‌ای آن را برای محافظه‌کاران یک پیروزی قلمداد می‌کردند که به شدت مخالف آزادی دین بودند. آیا عبادت علنی و آشکار پروتستان‌ها «باعث برآشتن نظم عمومی» نبود؟ [۵]

اما تا ماه دسامبر، کم‌تر از شش ماه بعدتر، بیش‌تر نمایان آزادی دین را مفروض گرفتند. اما آیا حالا آزادی دین مستلزم حقوق سیاسی مساوی برای اقلیت‌های دینی نیز بود؟ برونه دو لاتوک مسأله حقوق سیاسی پروتستان‌ها را درست یک هفته پس از طرح مقررات برای انتخابات شهرداری‌ها در چهاردهم دسامبر ۱۷۸۹ مطرح کرد. او به همکاران‌اش گزارش داد که غیر کاتولیک‌ها از فهرست رأی دادن کنار گذاشته شده بودند به این بهانه که در مقررات اسمی از آن‌ها نیامده بود. او امیدوارانه گفت: «آقایان، شما قطعاً آرزو نکرده‌اید که اجازه بدهید عقاید دینی دلیلی رسمی برای محرومیت بعضی از شهروندان و پذیرفتن عده‌ای دیگر باشد». زبان برونه افشاگر بود: نمایان حالا مجبور بودند اعمال قبلی‌شان را در پرتو وضع فعلی تفسیر کنند. مخالفان پروتستان‌ها می‌خواستند ادعا کنند که پروتستان‌ها نمی‌توانند مشارکت داشته باشند، چون شورا حکمی به این مضمون صادر نکرده است؛ بالاخره، پروتستان‌ها بنا به قانون از هنگام «لغو فرمان نانت» از تصدی مناصب سیاسی محروم شده بودند و هیچ قانون بعدی هم رسماً در جایگاه سیاسی آن‌ها بازنگری نکرده بود. برونه و حامیان‌اش استدلال می‌کردند که اصول کلی بیان شده در اعلامیه حقوق انسان و شهروند هیچ استثنایی قائل نمی‌شد و همه کسانی که شرایط صلاحیت سنی و اقتصادی را داشتند، به طور خودکار واجد صلاحیت بودند و در نتیجه احکام قبلی درباره پروتستان‌ها دیگر صادق نبودند. [۶]

به عبارت دیگر، جهان‌شمولی گری مجرد و انتزاعی اعلامیه حالا دیگر برای بیتوته کردن به خانه‌اش بر می‌گشت. نه برونه و نه کس دیگری مسأله حقوق زنان را در این مقطع پیش نکشیدند؛ صلاحیت خودکار ظاهراً شامل تفاوت‌های جنسیتی نمی‌شد. اما به محض این که منزلت پروتستان‌ها به این شکل طرح شد، راه‌های سیلاب باز شدند. بعضی از نمایان با هشدار واکنش نشان دادند. کلمون-تونر پیشنهاد داد این تعمیم از پروتستان‌ها فراتر برود و شامل همه ادیان و حرف‌ها شود که مایه بحث‌های داغ و شدیدی شد. هر چند مسأله حقوق پروتستان‌ها باعث آغاز بحث شده بود، تقریباً همه قبول داشتند که آن‌ها هم باید از حقوقی مساوی با کاتولیک‌ها برخوردار باشند. تعمیم حقوق با جلا دادن و هنرپیشه‌ها تنها باعث مقاومت‌هایی پراکنده و عمدتاً شیطن‌آمیز شد ولی طرح اعطای

حقوق سیاسی به یهودیان باعث مقاومت خشمگینانه شد. حتی ناییبی که مشکلی با رهایی نهایی یهودیان نداشت استدلال کرد که «یکارگی آن‌ها، بی‌هنگامی‌شان، که نتیجه لازم قانون و شرایط تحقیرکننده‌ای بود که در بسیاری جاها گرفتارشان بوده‌اند، همگی باعث شده که آن‌ها را تبدیل به موجوداتی نفرت‌انگیز کند.» به نظر او، اعطای حقوق به آن‌ها تنها باعث ایجاد واکنش‌های منفی مردم علیه آن‌ها می‌شد (و در واقع شورش‌های ضد یهودی در شرق فرانسه قبلاً رخ داده بودند). در بیست و چهارم دسامبر ۱۷۸۹ - در شب کریسمس - شورا رأی به اعطای حقوق سیاسی مساوی به «غیر کاتولیک‌ها» و همه حرفه‌ها و مشاغل داد در عین این که مسئله حقوق سیاسی یهودیان را از دستور کار خارج کرد. به گفته شرکت‌کنندگان، رأی به نفع حقوق سیاسی پروتستان‌ها آشکارا رأی بزرگی بود و یکی از نایبان در یادداشت‌های‌اش از «شادمانی ابراز شده در لحظه تصویب حکم» سخن گفته بود. [۷]

چرخش در افکار عمومی درباره پروتستان‌ها حیرت‌آور بود. قبل از فرمان رواداری سال ۱۷۸۷، پروتستان‌ها نمی‌توانستند قانوناً به دین‌شان عمل کنند، ازدواج کنند یا اموال‌شان را به کسی منتقل کنند. پس از سال ۱۷۸۷، آن‌ها می‌توانستند به فرایض دینی‌شان عمل کنند، در برابر مقامات محلی ازدواج کنند، و تولد فرزندان‌شان را ثبت کنند. اما آن‌ها، فقط حقوق مدنی به دست آوردند، نه حقوق برابر مشارکت سیاسی و هنوز به برخورداری از حق عمل آشکار و علنی به فرایض دینی‌شان نرسیده بودند. این حق تنها در انحصار کاتولیک‌ها بود. بعضی از دادگاه‌های عالی همچنان در برابر کاربرد فرمان تا سال ۱۷۸۸ و ۱۷۸۹ مقاومت می‌کردند. در نتیجه در آگوست ۱۷۸۹ چندان آشکار نبود که نایبان حامی راستین آزادی دین باشند. اما تا اواخر دسامبر، آن‌ها حقوق سیاسی مساوی به پروتستان‌ها دادند.

چه چیزی تغییر دیدگاه را توضیح می‌داد؟ رابو سن-اتیین دگرگونی رویکردها را به نمایش مسئولیت مدنی از سوی نایبان پروتستان نسبت می‌داد. ۲۴ پروتستان از جمله خود او در سال ۱۷۸۹ به سمت نیابت انتخاب شده بودند. حتی پیش از آن نیز پروتستان‌ها به رغم ممنوعیت رسمی، مناصب محلی داشتند و در تردیدهای ماه‌های اول ۱۷۸۹، بسیاری از پروتستان‌ها در انتخابات طبقات عمومی شرکت کردند. مورخ اصلی شورای ملی، تیموتی تکت، دگرگونی دیدگاه‌ها درباره پروتستان‌ها را به کشمکش‌های سیاسی درونی در شورا نسبت می‌دهد؛ میانه‌روها به شدت از مانع‌تراشی‌های راست‌ها متجزر بودند و در نتیجه خود را با چپ‌ها همسو کردند که مدافع تعمیم حقوق بودند. اما حتی مثال اصلی تکت از مانع‌تراشی، یعنی آبه ژان موری، نایب و روحانی پر سر و صدا، به نفع

حق پروتستان‌ها استدلال کرد. موضع موری سرنخی درباره جریان به ما می‌دهد، چون او حمایت از حقوق سیاسی پروتستان‌ها را به انکار حقوق یهودیان تشبیه کرد: «پروتستان‌ها دین و قانون‌شان با ما یکی است... آن‌ها پیشاپیش از حقوق یکسانی برخوردارند». موری می‌خواست به این طریق میان پروتستان‌ها و یهودیان فرق بگذارد. اما یهودیان اسپانیایی و پرتغالی جنوب فرانسه بلافاصله آماده عریضه نوشتن به شورای ملی شدند با این ادعا که آن‌ها نیز از قبل حق سیاسی‌شان را در سطح محلی اعمال می‌کرده‌اند. تلاش برای انداختن یک اقلیت دینی به جان اقلیت دیگر فقط باعث بازتر شدن این شکاف می‌شد. [۸]

منزلت و جایگاه پروتستان‌ها هم در نظر و هم در عمل دگرگونی پیدا کرد یعنی هم با بحث‌ها درباره اصول کلی آزادی دین و هم با مشارکت واقعی پروتستان‌ها در امور محلی و ملی. برونه دو لاتوک وقتی که ادعا کرد که نایان نمی‌توانسته‌اند خواستار این باشند که «عقاید دینی دلیل رسمی محروم کردن بعضی از شهروندان و پذیرفتن عده‌ای دیگر باشد»، پای همین اصل کلی را به میان کشیده بود. موری که نمی‌خواست به نکته کلی تن بدهد مجبور شد نکته عملی را بپذیرد؛ پروتستان‌ها پیشاپیش همان حقوقی را اعمال می‌کردند که کاتولیک‌ها اعمال می‌کردند. بحث کلی در آگوست به شکلی هدف‌مند و آگاهانه این مسائل را حل‌ناشده باقی گذاشته بود و در را برای تفسیرهای دوباره بعدی باز گذاشته بود و حتی مهم‌تر از آن، در را برای مشارکت در امور محلی، بسته بود. پروتستان‌ها و حتی بعضی از یهودیان هجوم آوردند تا از فرصت‌های تازه‌ای که پدید آمده بود، حداکثر استفاده را ببرند.

بر خلاف پروتستان‌ها تا پیش از سال فرمان رواداری ۱۷۸۷، یهودیان فرانسوی به خاطر ابراز علنی و آشکار دینی‌شان متحمل هیچ جریمه‌ای نمی‌شدند ولی از حقوق مدنی کم‌تری برخوردار بودند و هیچ حق سیاسی نداشتند. در واقع فرانسوی بودن یهودیان تا حدودی زیر سوال بود. کالوینیست‌ها مردمانی فرانسوی بودند که با رو کردن به الحاد گمراه شده بودند ولی یهودیان از اساس خارجی‌هایی بودند که ملتی جداگانه را در فرانسه تشکیل می‌دادند. به این ترتیب یهودیان آلزاسی رسماً مشهور بودند به «ملت یهودی آلزاس». اما «ملت» معنای ملی‌گرایانی کم‌تری در آن زمان داشت تا بعدها در قرن‌های نوزدهم و بیستم.

مانند بسیاری از یهودیان در فرانسه، یهودیان آلزاسی ملتی را تشکیل می‌دادند تا جایی که در درون جامعه یهودی زندگی می‌کردند که حقوق و تکالیف‌شان در نامه‌هایی خاص توسط شاه اعطا شده بود. آن‌ها حق حکمرانی بر بعضی از امور خودشان را داشتند و حتی

می‌توانستند در دادگاه‌های خودشان به پرونده‌های‌شان رسیدگی کنند؛ اما آن‌ها گرفتار محدودیت‌هایی بودند در زمینه نوع تجارتی که می‌توانستند انجام بدهند و مکان‌هایی که می‌توانستند برای زندگی اختیار کنند و مشاغل می‌توانستند دنبال کنند.[۹]

نویسندگان روشن‌گری به کرات درباره یهودیان نوشته بودند، هر چند همیشه نوشته‌های‌شان مثبت نبود، و پس از اعطای حقوق مدنی به پروتستان‌ها در سال ۱۷۸۷ توجه‌ها معطوف شد به بهبود وضعیت یهودیان. لویی شانزدهم در سال ۱۷۸۸، کمیسینی تشکیل داد برای مطالعه مسأله، که قبل از انقلاب دیگر اقدام عملی کردن در این زمینه خیلی دیر شده بود. هر چند حقوق سیاسی یهودیان اولویت پایین‌تری نسبت به حقوق پروتستان‌ها از نظر اندیشیدنی بودن داشت، یهودیان در نهایت از توجهی که به سوی آن‌ها جلب شده بود سود بردند. اما، بحث‌های صریح بلافاصله تبدیل به حقوق نشدند. ۳۰۷ مورد از فهرست‌های شکایاتی که در بهار ۱۷۸۹ مطرح شدند به صراحت یهودی‌ها را ذکر می‌کردند ولی دیدگاه‌ها درباره آن‌ها به شدت دو قطبی بود. ۱۷ درصد مصرانه خواستار محدود شدن تعداد یهودیان مجاز در فرانسه شده بودند و ۹ درصد حامی اخراج آن‌ها بودند در حالی که ۹ تا ۱۰ درصد اصرار به بهبود وضعیت آن‌ها داشتند. در میان هزار فهرست شکایت، تنها ۸ مورد آن‌ها حامی اعطای حقوق مساوی به یهودیان بودند. با این حال، این بیش از تعداد ادعاهایی بود که برای زنان می‌شد.[۱۰]

به نظر می‌رسد حقوق یهودیان در این قاعده کلی می‌گنجد که تلاش‌های اولیه برای مطرح کردن مسأله حقوق اغلب نتیجه منفی دارد. موضع عمدتاً منفی فهرست شکایات از پیش حاکی از امتناع نایبان از اعطای حقوق سیاسی به یهودیان در دسامبر ۱۷۸۹ بود. اما طی بیست ماه بعدی منطبق حقوق بحث‌ها را به پیش راند. تنها یک ماه پس از کنار گذاشته شدن بحث حقوق یهودیان، یهودیان اسپانیایی و پرتغالی جنوب فرانسه عریضه‌شان را نزد شورا بردند و ادعا کردند که مانند پروتستان‌ها آن‌ها نیز تاکنون در سیاست در بعضی شهرهای جنوب فرانسه مانند بوردو شرکت داشته‌اند. اسقف لیبرال کاتولیک، شارل مورس دو تالی‌ران پری‌گور، که از سوی کمیته قانون اساسی سخن می‌گفت، موضع آن‌ها را تأیید کرد. او اصرار داشت که یهودیان خواستار حقوق تازه شهروندی نشده بودند؛ آن‌ها فقط خواستار «ادامه برخورداری از همان حقوق شده بودند» چون آن‌ها نیز مانند پروتستان‌ها از پیش از آن حقوق استفاده می‌کرده‌اند. شورا به این ترتیب به بعضی از یهودیان، حقوقی را داد بدون این که منزلت و جایگاه یهودیان به طور کلی تغییری کند. به این طریق، استدلال بر حسب موارد عملی می‌توانست علیه کسانی به کار گرفته شود که خواستار تمایزهای بنیادین بودند.[۱۱]

سخنرانی تلی‌ران باعث آشوب شد به ویژه در میان نایبان اهل آلزاس-لورن، که موطن بزرگ‌ترین جمعیت یهودی بود. یهودیان شرق فرانسه شکنجایی بودند که به زبان ییدیش سخن می‌گفتند. مردان‌شان ریش می‌گذاشتند بر خلاف سفاردی‌های بوردو، و مقررات فرانسوی عمدتاً به آن‌ها اجازه وام دادن و طوافی و دوره‌گردی به عنوان شغل را می‌داد. میان آن‌ها و دهقانانی که بدهکارشان بود، چندان رابطه محبت‌آمیزی برقرار نبود. نایبان این منطقه به سرعت اشاره کردند که دنبال کردن سخن تلی‌ران چه عواقب ناگزیری خواهد داشت: «برقراری این استثنا برای یهودیان بوردو [سفاردی‌ها] به زودی منجر به همان استثنا برای یهودیان سایر نقاط پادشاهی می‌شود.» اما نایبان در میان مخالفت‌های شدید با ۳۷۴ نفر به ۲۲۴ نفر رأی دادند به این که «همه یهودیانی که مشهور به یهودیان پرتغالی، اسپانیایی و آوینیونی هستند همچنان از حقوقی که تاکنون داشته‌اند برخوردار خواهند بود» و در نتیجه «می‌توانند از حقوق شهروندان فعال تا زمانی که شرایط مقرر در احکام شورای ملی را [برای شهروندی فعال] داشته باشند، برخوردار باشند.» [۱۲]

رأی به نفع حقوق یهودیان رد کردن آن را برای بقیه در درازمدت دشوارتر کرد. در بیست و هفتم سپتامبر ۱۷۹۱، شورا همه ملاحظات و استثناهای سابق‌اش را درباره یهودیان کنار گذاشت و به همه آن‌ها حقوق مساوی داد. این کار همچنین مستلزم این بود که یهودیان سوگندی مدنی بخورند و امتیازها و معافیت‌های خاصی را که سلطنت با آن‌ها معامله کرده بود رها کنند. به بیان کرمون-تونر: «ما باید از یهودیان به مثابه یک ملت همه‌چیز را دریغ کنیم و به یهودیان به مثابه افراد همه‌چیز را بدهیم.» در عوض رها کردن دادگاه‌ها و قوانین خودشان، آن‌ها شهروندان منفرد فرانسوی می‌شدند مانند دیگران. یک‌بار دیگر، نظر و عمل در کنار یکدیگر و با رابطه پویا کار کردند. بدون نظریه، یعنی اصولی که در اعلامیه بیان شده بودند، ارجاع به بعضی از یهودیانی که پیش‌تر از این حقوق برخوردار بودند، تأثیر اندکی باقی می‌گذاشت. بدون ارجاع به عمل، نظریه ممکن بود تنها کلماتی مرده باشد (چنان‌که ظاهراً برای زنان به همین شکل باقی ماند). [۱۳]

اما حقوق را تنها نهاد تقنینی اعطا نمی‌کرد. بحث بر سر حقوق جوامع اقلیت را آبدیده می‌کرد تا در دفاع از منافع‌شان حرف بزنند و خواستار به رسمیت شناخته شدن مساوی شوند. پروتستان‌ها دسترسی بیش‌تری داشتند چون می‌توانستند از طریق نایب‌های‌شان که قبلاً در شورای ملی انتخاب شده بودند حرف‌شان را بزنند. اما یهودیان پارسی که هیچ جایگاه و منزلت شراکتی و به هم پیوسته‌ای نداشتند و در کل شماری در حد چند صد نفر داشتند، نخستین عربضه‌شان را در آگوست سال ۱۷۸۹ به شورای ملی تقدیم کردند. آن‌ها حالا می‌خواستند که نایبان به آن‌ها «بعنوان و حقوق شهروندی بدهند». یک هفته

بعد، نمایندگان بیش‌تر جوامع بزرگ‌تر یهودی در آلزاس و لورن نامه‌ای سرگشاده منتشر کردند و آن‌ها نیز خواستار شهروندی شدند.

وقتی نمایان حقوق یهودیان جنوب را در ژانویه ۱۷۹۰ به رسمیت شناختند، یهودیان پاریس، آلزاس و لورن گرد هم آمدند تا عریضه‌ای مشترک تقدیم کنند. از آن‌جایی که بعضی از نمایان بحث کرده بودند که یهودیان اصلاً شهروندی فرانسه را می‌خواهند یا نه، عریضه‌نویسان موضع‌شان را بسیار روشن و صریح طرح کردند: «آن‌ها خواستار این هستند که تمایزهای ذلیلانه‌ای که تا نون از آن رنج برده‌اند برچیده شود و آن‌ها شهروند اعلام شوند.» عریضه‌نویسان دقیقاً می‌دانستند چه دکمه‌هایی را فشار بدهند. پس از بررسی و مرور طولانی همه تعصب‌های دیرپا علیه یهودیان، آن‌ها با ذکر ناگزیری تاریخی، به این نتیجه رسیدند که: «همه چیز در حال تغییر است؛ طایفه یهودی نیز باید تغییر کند؛ و مردم از این تغییر خاص بیش از آن‌چه که هر روز اطراف‌شان می‌بینند حیرت نخواهند کرد... بهبود وضع طایفه یهود را به انقلاب ربط بدهید؛ این انقلاب جزئی را، به نوعی، بیامیزید با آن انقلاب کلی.» آن‌ها تاریخ جزوه‌شان را همان تاریخی نوشتند که شورا رأی به قائل شدن استثنایی برای یهودیان جنوب داده بود. [۱۴]

سپس ظرف دو سال، اقلیت‌های دینی در فرانسه حقوق برابر به دست آورده بودند. تعصب بدون شک از میان نرفته بود به ویژه درباره یهودیان. اما همچنان می‌شود تصویری از عظمت چنین تغییری را در ظرف مدتی به این کوتاهی با مقایسه‌هایی ساده حاصل کرد. در بریتانیای کبیر، کاتولیک‌ها نخستین بار در سال ۱۷۹۳ به نیروهای مسلح، دانشگاه‌ها و قوه قضایی دسترسی پیدا کردند. یهودی‌های بریتانیا برای دستیابی به امتیازهایی مساوی مجبور بودند تا سال ۱۸۴۵ صبر کنند. کاتولیک‌ها پس از ۱۸۲۹ توانستند برای پارلمان بریتانیا انتخاب شوند و یهودیان پس از ۱۸۵۸. کارنامه این موارد در ایالات متحده کمی بهتر بود. جمعیت اندک یهودی در مستعمرات بریتانیایی آمریکای شمالی، که حدود ۲۵۰۰ نفر بودند، مساوات سیاسی نداشتند. پس از استقلال، بیش‌تر ایالت‌های متحد آمریکا همچنان تصدی منصب (و در بعضی از ایالت‌ها رأی دادن) را برای پروتستان‌ها محدود می‌کردند. نخستین متمم اصلاحیه قانون اساسی که در سپتامبر ۱۷۸۹ انجام شد و در ۱۷۹۱ تصویب شد، آزادی دین را تضمین کرد و به تدریج پس از آن ایالت‌ها آزمون‌های دینی‌شان را برداشتند. این روند معمولاً در همان دو مرحله‌ای که در بریتانیا دیده شده بود پیش رفت: ابتدا کاتولیک‌ها و سپس یهودی‌ها به حقوق کامل سیاسی دست پیدا کردند. مثلاً ماساچوست در سال ۱۷۸۰ تصدی منصب را به روی هر کسی «از دین مسیحی» گشود هر چند تا سال ۱۸۳۳ صبر کرد تا این کار را برای همه ادیان انجام

بدهد. به دنبال الگوی جفرسون، ویرجینیا با سرعت بیشتری حرکت کرد و در سال ۱۷۸۵ حقوق مساوی را اعطا کرد و کارولینای جنوبی و پنسیلوانیا در سال ۱۷۹۰ این راه را رفتند. رود آیلند در سال ۱۸۴۲ چنین کرد. [۱۵]

سیاهان آزاد، بردگی و نژاد

نیروی بولدوزری منطق انقلابی حقوق را می‌توان به روشنی بیش‌تر در تصمیم‌های فرانسویان درباره سیاهان آزاد و بردگان دید. یک‌بار دیگر، این مقایسه بسیار گویاست؛ فرانسه بسیار پیش از هر کشور دیگری که برده‌داری داشت، به سیاهان آزاد حقوق مساوی سیاسی داد (۱۷۹۲) و بردگان را آزاد کرد (۱۷۹۴). هر چند ایالات متحده جدید حقوق اقلیت‌های دینی را بسیار پیش از پسر عموهای بریتانیایی‌شان اعطا کردند، وقتی پای مسأله برده‌داری به میان آمد، بسیار عقب‌تر بودند. پس از سال‌ها حرکت‌های عریضه‌نویسی به پرچمداری انجمن الغای تجارت برده که الهام گرفته از کویکرها بودند، پارلمان بریتانیا رأی به پایان مشارکت در تجارت برده در سال ۱۸۰۷ داد و در سال ۱۸۳۳ تصمیم گرفت که برده‌داری را در مستعمره‌های بریتانیا ملغی کند. کارنامه ایالات متحده تاریک‌تر بود، چون کنوانسیون مشروطه سال ۱۷۸۷ به دولت فدرال اختیار در زمینه برده‌داری نداده بود. هر چند کنگره نیز رأی به ممنوعیت وارد کردن برده‌ها در سال ۱۸۰۷ داده بود، ایالات متحده رسماً برده‌داری را تا سال ۱۸۶۵، که سیزدهمین متمم قانون اساسی تصویب شد، ملغی نکرد. علاوه بر این، منزلت سیاهان آزاد شده در واقع در بسیاری از ایالت‌ها پس از ۱۷۷۶ تنزل پیدا کرد و در پرونده بدنام درد اسکات در سال ۱۸۵۷، که دادگاه عالی آمریکا اعلام کرد که نه بردگان و نه سیاهان آزاد شده شهروند نیستند، به حضيض خود رسید. درد اسکات تنها در سال ۱۸۶۸ که چهاردهمین متمم قانون اساسی آمریکا تصویب شد برگردانده شد و تضمین شد که «همه افرادی که در ایالات متحده متولد شده باشند یا حق آب و گل یافته باشند و تحت قلمرو و اختیار آمریکا باشند، شهروند ایالت متحده و ایالتی هستند که در آن ساکن هستند.» [۱۶]

طرفداران الغاء در فرانسه با برپا کردن انجمنی مشابه در سال ۱۷۸۸ به تبعیت از انجمن بریتانیایی الغای تجارت برده، از الگوی انگلیسی‌ها تبعیت کردند. انجمن فرانسوی دوستان سیاهان که فاقد پشتیبانی گسترده بود، اگر به خاطر وقایع سال ۱۷۸۹ که آن‌ها را کانون توجهات کرد نبود، ممکن بود از میان برود. عقاید دوستان سیاهان را نمی‌شد نادیده گرفت چون در میان اعضای برجسته‌شان کسانی چون بریسو، کندورسه، لافایت و

آبه بیتیست هانری گرگوآر بودند که همگی کنش گران مشهور حقوق بشر در زمینه‌های دیگر بودند. گرگوآر، روحانی کاتولیکی از لورن بود که حتی قبل از ۱۷۸۹ استدلال می‌کرد که محدودیت‌ها علیه یهودیان شرق فرانسه باید ملایم شود و در سال ۱۷۸۹ جزوهای منتشر کرد در حمایت از حقوق برابر برای مردان آزاد رنگین پوست. او توجه‌ها را به نژادپرستی رو به رونق در مستعمرات سفید جلب کرد. او قائل به این بود که: «سفیدها که قدرت جانب آن‌ها را دارد ناعادلانه اعلام کرده‌اند که داشتن پوستی تیره باعث محرومیت از مزایای جامعه است».[۱۷]

با این حال، اعطای حقوق به سیاهان آزاد و دورگه‌ها و الغای برده‌داری به دشواری با ستایش و حمایت به پیش می‌رفت. طرفداران الغاء در شورای ملی تازه به شدت در برابر کسانی که از دست کاری کردن نظام برده‌داری و ثروت عظیمی که به فرانسه می‌آورد، در هراس بودند، اقلیتی به شمار می‌رفتند. مزرعه‌داران و تاجران سفیدپوست شهرهای بندری اقیانوس اطلس عموماً موفق به تصویر کردن حامیان سیاهان به عنوان تندروهایی می‌شدند که قصدشان دامن زدن به شورش بردگان است. روز هشتم مارس ۱۷۹۰، نایبان رأی به محروم کردن مستعمره‌ها از قانون اساسی و در نتیجه اعلامیه حقوق انسان و شهروند دادند. سخنگوی کمیته استعماری، آنتوان بارناو، توضیح داد که «کاربرد سخت‌گیرانه و جهان‌شمول اصول کلی نمی‌تواند برای [مستعمرات] مناسب باشد... تفاوت مکان‌ها، رسوم، آب و هواها و محصولات به نظر ما لازم می‌آورد که در قوانین تفاوت‌هایی وجود داشته باشد.» این حکم همچنین تحریک به ناآرامی را در این مستعمره‌ها جرم می‌دانست. [۱۸]

به رغم این امتناع، سخن گفتن از حقوق تا پایین‌ترین رتبه‌های اجتماعی در مستعمره‌ها راه خود را باز کرد. این سخنان در سطوح بالا میان مزرعه‌داران بزرگ‌ترین و ثروت‌مندترین مزرعه‌داران، سن دومینیک (هائیتی جدید) آغاز شد. در نیمه سال ۱۷۸۸، آن‌ها خواستار اصلاحات در تجارت مستعمراتی و نمایندگی در طبقات عمومی پیش رو شدند. دیری نپایید که مانند مردم آمریکای شمالی تهدید کردند که اگر دولت ملی سعی کند در نظام برده‌داری دخالت کند، خواستار استقلال می‌شوند. سفیدپوستان طبقات پایین، از سوی دیگر، از انقلابیون فرانسه انتظار داشتند تا خسارت‌های‌شان را در برابر سفیدپوستان ثروت‌مندتری که هیچ میلی به سهم شدن قدرت با مشت‌های هرنمند و مغازه‌دار نداشتند جبران کنند.

خطرناک‌تر از استمرار وضع فعلی مطالبات فزاینده سیاهان آزاد و دورگه‌ها بود.

افراد آزاد رنگین پوست که به حکم سلطنتی از اشتغال به بعضی حرفه‌ها یا حتی بر گرفتن نام خویشاوندان سفیدپوست محروم بودند، املاک قابل توجهی داشتند: مثلاً، یک سوم مزارع و یک چهارم برده‌ها را در سن دومینیک. آن‌ها می‌خواستند در عین حفظ نظام برده‌داری حقوقی مساوی با سفیدپوستان داشته باشند. یکی از نمایندگان آن‌ها در پاریس در سال ۱۷۸۹، وینست اوگ، سعی کرد با تأکید بر منافع مشترک‌شان در مزرعه‌داری، دل مزرعه‌داران سفیدپوست را به دست بیاورد: «خواهیم دید که خون راه بیفتد، به سرزمین‌های ما حمله شود، وسایل صنعت‌مان غارت شود و خانه‌های‌مان بسوزد... برده‌ها معیارهای شورش را بالاتر خواهند برد.» راه حل او این بود که حقوق مساوی به مردان رنگین پوست آزادی مانند خود او داده شود که بتوانند به مهار کردن برده‌ها دست کم در حال حاضر کمک کنند. وقتی درخواست او از مزرعه‌داران سفیدپوست ناکام ماند و حمایت دوستان سیاهان نیز به همان اندازه دور از دسترس بود، اوگ به سن دومینیک برگشت و در پاییز سال ۱۷۹۰ شورش علیه مردان آزاد رنگین پوست به راه انداخت. این شورش شکست خورد و او نیز روی چرخ شکنجه و کشته شد.[۱۹]

اما، حمایت از حقوق مردان آزاد رنگین پوست در این‌جا متوقف نشد. در پاریس، ناآرامی مستمر دوستان سیاهان منجر به حصول حکمی در می سال ۱۷۹۱ شد که به همه مردان آزاد رنگین پوست زائیده از مادران و پدران آزاد حقوق سیاسی اعطا می کرد. پس از شورش برده‌های سن دومینیک در آگوست ۱۷۹۱، نایبان حتی این حکم به شدت محدودکننده را نیز لغو کردند و در آوریل ۱۷۹۲ حکم سخاوتمندانه‌تری را صادر کردند. عجیب نیست که نایبان به شیوه‌ای سردرگم عمل می کردند چون وضعیت در صحنه در مستعمرات گیج کننده بود. شورش بردگان که در نیمه آگوست ۱۷۹۱ آغاز شد تا پایان ماه حدود ۱۰ هزار نفر آدم جمع کرده بود که روز به روز هم به شمار آن‌ها افزوده می شد. دسته‌های مسلح بردگان سفیدپوستان را قتل عام می کردند و مزارع نیشکر و خانه‌های کشت و زرع مردم را می سوزاندند. مزرعه‌داران به سرعت دوستان سیاهان و شیوع «حرف‌های رایج درباره حقوق انسان» را مقصر دانستند.[۲۰]

رنگین پوست‌های آزاد در این کشمکش چه جایگاهی باید می داشتند؟ آن‌ها در میان شبه‌نظامیانی که وظیفه‌شان دستگیری برده‌های فراری بود خدمت کرده بودند و گاهی خودشان نیز صاحب برده بودند. در سال ۱۷۸۹، دوستان سیاهان آن‌ها را هم به مثابه پناهگاهی در برابر شورش بالقوه بردگان و هم به عنوان میانجی‌هایی در هرگونه لغو برده‌داری در آینده می دیدند. حالا برده‌ها به پا خاسته بودند. شمار فزاینده‌ای از نایبان در پاریس که ابتدا دیدگاه‌های دوستان سیاهان را رد کرده بودند حالا با استیصال در اوایل

۱۷۹۲ آن را تأیید کردند. آن‌ها امیدوار بودند که مردان آزاد رنگین‌پوست با نیروهای فرانسوی و طبقات فرودست سفیدپوست علیه مزرعه‌داران و بردگان متحد شوند. یک افسر دریایی نجیب‌زاده سابق و مزرعه‌دار فعلی در میان نمایان استدلال را چنین طرح کرد: «این طبقه [سفیدپوستان فقیر] با مردان آزاد رنگین‌پوست صاحب مال تقویت می‌شد؛ این‌ها حزب شورای ملی در این جزیره هستند... در نتیجه هراس‌های مستعمره‌نشینان [مزرعه‌داران سفیدپوست] مبنای موجهی دارد چون به دلایل بسیاری باید از نفوذ انقلاب ما در میان بردگان‌شان بهراسند. حقوق انسان نظامی را که ثروت آن‌ها بر آن متکی است بر می‌اندازد.» نایب آرمان-گی کرسن در ادامه خواستار لغو تدریجی خود بردگی شد. در واقع بردگان آزاد و دورگه‌ها نقشی مبهم در سراسر شورش بردگان ایفا کردند که گاهی با سفیدپوستان علیه بردگان متحد می‌شدند و گاهی با بردگان علیه سفیدپوستان.

[۲۱]

یک‌بار دیگر تلفیق قدرت‌مند نظریه (اعلام حقوق) و عمل (در این مورد انقلاب و شورش مستقیم) قانون‌گذاران را تحت فشار قرار داد. چنان‌که استدلال کرسن نشان می‌داد، حقوق انسان بخشی ناگزیر از بحث‌ها بود حتی در شورایی که اعلام کرده بود این‌ها در مستعمرات جاری و صادق نیستند. حوادث نمایان را تحت فشار قرار دادند تا کاربرپذیری آن‌ها را در جاهای دیگر و در خصوص گروه‌هایی که ابتدا امید داشتند از آن‌ها محروم بمانند به رسمیت بشناسند. آن کسانی که مخالف اعطای حقوق به مردان آزاد رنگین‌پوست بودند در یک نکته محوری با کسانی که مدافع اعطای آن حقوق بودند موافق بودند: «حقوق مردان آزاد رنگین‌پوست را نمی‌توان از بررسی خود نظام برده‌داری جدا کرد. وقتی این حقوق به رسمیت شناخته شوند، گام بعدی بسیار اجتناب‌ناپذیرتر می‌شود.»

تا تابستان ۱۷۹۳، مستعمرات فرانسوی در آشوب محض فرو رفته بودند. در فرانسه یک جمهوری اعلام شده بود و جنگ میان جمهوری تازه علیه بریتانیا و اسپانیا در کارائیب در گرفته بود. مزرعه‌داران سفیدپوست در پی ائتلاف‌هایی با بریتانیایی‌ها بودند. بعضی از بردگان شورشی سن دومینیک به اسپانیایی‌ها پیوسته بودند که نیمه شرقی جزیره، سن دومینگو، را در اختیار داشتند، در ازای وعده آزادی برای خودشان. اما اسپانیا هیچ قصدی از لغو برده‌داری نداشت. در آگوست ۱۷۹۳، در برابر فروپاشی محض اتوریته فرانسه، دو کمیسر از فرانسه گسیل شدند و شروع به دادن وعده‌رهایی به بردگان و سپس خانواده‌های آنان نیز کردند که برای جمهوری فرانسه بجنگند. به علاوه، به آن‌ها وعده زمین نیز دادند. تا پایان ماه، به کل استان‌ها وعده آزادی دادند. حکم‌رهایی

برده‌های شمال با ماده یک اعلامیه حقوق انسان و شهروند آغاز شد: «انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و آزاد زندگی می‌کنند و حقوق مساوی دارند.» هر چند نایبان در پاریس در ابتدا از توطئه بریتانیایی‌ها برای تضعیف قدرت فرانسه از طریق آزاد کردن برده‌ها بیم داشتند، به لغو برده‌داری در همه مستعمرات در فوریه ۱۷۹۴ رأی دادند. آن‌ها به محض شنیدن نخستین گزارش‌های دست اول از سه مردم سفیدپوست، دورگه و برده‌ای آزاد شده از سن دومینگو مبنی بر ضرورت رهایی، دست به عمل زدند. علاوه بر «الغای برده‌داری سیاهان در همه مستعمرات» نایبان حکم کردند «که همه مردان، بدون تمایز رنگ، که در مستعمره‌ها ساکن هستند، شهروندان فرانسوی‌اند و از همه حقوق تضمین شده توسط قانون اساسی برخوردارند.» [۲۲]

آیا لغو برده‌داری عملی منبث از روشنفکری و دیگری‌دوستی محض بود؟ اصلاً. شورش ادامه‌دار بردگان در سن دومینگو و تلفیق آن با جنگ در بسیاری از جبهه‌ها باعث شد برای کمیسر‌ها و نایبان در پاریس، در صورتی که می‌خواستند هنوز بخشی از مستعمره جزیره را در اختیار داشته باشند، انتخاب زیادی باقی نماند. اما چنان‌که اقدامات بریتانیایی‌ها و اسپانیایی‌ها نشان داد، هنوز مجال زیادی باقی بود برای مانور دادن برای حفظ بردگی؛ می‌توانستند رهایی قطره‌چکانی و قدم به قدم را به کسانی که به سمت آن‌ها می‌آمدند وعده بدهند، بدون این‌که وعده لغو کلی برده‌داری را بدهند. اما نشر «حقوق انسان» حفظ برده‌داری را برای فرانسویان بسیار بسیار دشوارتر کرد. با شیوع بحث حقوق در فرانسه، تلاش قانون‌گذاران برای حفظ مستعمرات بیرون قانون اساسی اعتبارش را از دست داد، هر چند ناگزیر باعث قوت گرفتن مردان آزاد رنگین‌پوست و بردگان شد تا مطالبات تازه‌ای را عرضه کنند و سرسختانه برای‌شان نبرد کنند. از همان آغاز مزرعه‌داران و متحده‌ان‌شان تهدید را دریافته بودند. نایبان استعماری در پاریس مخفیانه نامه‌هایی به خانه‌های‌شان نوشتند و به دوستان‌شان توصیه کردند که «حواس‌تان به آدم‌ها و امور باشد؛ افراد مشکوک را دستگیر کنید؛ هر نوشته‌ای را که در آن حتی اسم "آزادی" تلفظ شده باشد جمع کنید.» بردگان شاید نکات ظریف عقیده حقوق انسان را درک نکرده بودند ولی نفس کلمات تأثیر طلسم‌کننده غیر قابل انکاری داشتند. توسن-لوورتور، که اندکی بعد رهبر شورشیان شد، در آگوست ۱۷۹۳ اعلام کرد که: «من برای حکومت بر سن دومینگو آزادی و برابری می‌خواهم. خواهیم کوشید تا این‌ها را به وجود بیاورم. با ما متحد شوید، ای برادران [شورش‌ی ما]، و برای یک هدف در کنار ما بجنگید.» بدون هیچ اعلام اولیه‌ای، لغو برده‌داری در سال ۱۷۹۴ غیر قابل تصور باقی می‌ماند. [۲۳]

در سال ۱۸۰۲، ناپلئون نیروی جنگی عظیمی را از فرانسه برای اسیر کردن توسن -

لوورتور و برقراری دوباره برده‌داری در مستعمرات فرانسوی گسیل کرد. توسن که به فرانسه آورده شد، در زندانی سرد جان داد. ویلیام وردزورث مدیحه‌ای برای او سرود و بسیاری از حامیان لغو برده‌داری در همه‌جا او را بزرگ داشتند. وردزورث به استقبال شور و اشتیاق توسن برای آزادی رفت: «هر چند تو خود فرو افتاده‌ای و هرگز به پا نخواهی خواست، زنده باش و آسوده. تو پشت سرت قدرت‌هایی را به جا گذاشته‌ای که برای تو کار خواهند کرد؛ هوا، زمین و آسمان‌ها؛ هیچ بادی نمی‌وزد که تو را از یاد برده باشد؛ تو متحدان بزرگی داری؛ دوستان تو شادمانی، رنج و عشق، و ذهن تسخیرناپذیر انسان هستند.»

عمل ناپلئون لغو قطعی برده‌داری را در مستعمرات فرانسه تا سال ۱۸۴۸ که جمهوری دوم به قدرت رسید، به تعویق انداخت. اما او نتوانست زمان را یک‌سره به عقب برگرداند. بردگان سن دومینگو به این طایفه تسلیم نشدند و در برابر سپاهیان ناپلئون با موفقیت ایستادگی کردند تا زمانی که فرانسوی‌ها عقب‌نشینی کردند، و اولین ملت به رهبری بردگان آزاد شده، یعنی کشور مستقل هائیتی، از آن‌ها باقی ماند. از ۶۰ هزار سرباز فرانسوی، سوئیسی، آلمانی و لهستانی که به جزیره فرستاده شده بودند، تنها چند هزار توانستند از اقیانوس عبور کنند و بازگردند. بقیه یا قربانی نبرد سهمگین شده بودند یا به تب زرد هلاک شده بودند، که باعث مرگ هزاران نفر از جمله فرمانده کل نیروهای جنگی شده بود. اما حتی در مستعمراتی که برده‌داری با موفقیت از سر گرفته شده بود، طعم آزادی هرگز فراموش نشد. پس از این که انقلاب ۱۸۳۰ در فرانسه پادشاهی به شدت محافظه‌کار را از میان برداشت، یکی از طرفداران لغو برده‌داری از گوادلوپ دیداری کرد و واکنش بردگان را به پرچم سه رنگی که جمهوری در سال ۱۷۹۴ اختیار کرده بود گزارش کرد. ۱۵ تا ۲۰ برده فریاد زدند: «ای نشان باشکوه رهایی ما، تو را درود! سلام، ای پرچم سخاوت‌مند که از آن سوی دریا مژده پیروزی دوستان ما و لحظات رهایی ما را می‌دهی.» [۲۴]

اعلام حقوق زنان

هر چند نایبان می‌توانستند -تحت فشار- بپذیرند که اعلامیه حقوق برای «همه مردان، بدون تمایز رنگ» صادق است، تنها شمار اندکی از آن‌ها می‌توانستند بگویند که درباره زنان نیز مصداق دارد. اما حقوق زنان در بحث‌ها پیش کشیده نشد و نایبان حقوق مدنی زنان را به جهات مهم دیگری تعمیم دادند. دختران حق ارث برابر با برادران‌شان را پیدا

کردند و زنان حق طلاق بر اساسی مشابه با شوهران‌شان یافتند. طلاق در قانون فرانسوی پیش از تنفیذ آن در سال ۱۷۹۲ مجاز نبود. بازگشت سلطنت، طلاق را در سال ۱۸۱۶ منسوخ کرد و حق طلاق تا سال ۱۸۸۴ دوباره جاری نشد و حتی آن موقع هم مشمول محدودیت‌های بیش‌تری شد که در سال ۱۷۹۲ وجود داشت. با توجه با محرومیت جهانی زنان از حقوق سیاسی در قرن هجدهم و بیش‌تر تاریخ بشر - زنان حق رأی را در انتخابات‌های ملی در هیچ‌جای دیگر دنیا پیش از پایان قرن نوزدهم پیدا نکردند - این که از حقوق زنان در فضای عمومی بحث می‌شد، حیرت‌آورتر از این بود که زنان نهایتاً به این حقوق نرسیدند.

حقوق زنان به روشنی در مقیاس و میزان «اندیشیدنی بودن» فروتر از حقوق سایر گروه‌ها بود. «مسأله زنان» به طور دوره‌ای در اروپا در طی قرون هفدهم و هجدهم پیش کشیده می‌شد؛ به ویژه در زمینه آموزش زنان، یا عدم آن، اما حقوق زنان در سال‌های منتهی به انقلاب آمریکا یا فرانسه هرگز کانون بحث مستمر نبود. در مقایسه با پروتستان‌های فرانسوی، یهودیان یا حتی بردگان، منزلت و جایگاه زنان هرگز موضوع قلم‌فرسایی‌های جزوه‌ها و شب‌نامه‌ها و مسابقات عمومی مقاله‌نویسی، کمیسیون‌های دولتی یا به ویژه سازمان‌های نهادینه حمایت‌گری مانند دوستان سیاهان نبود. این سهل‌انگاری شاید به این خاطر بود که زنان اقلیتی تحت ستم و تعقیب نبودند. با معیارهای ما تحت ستم بودند و به خاطر جنسیت‌شان ستم می‌دیدند ولی در اقلیت نبودند و بدون شک هیچ کس سعی نمی‌کرد از آن‌ها بخواهد هویت‌شان را عوض کنند، مانند پروتستان‌ها یا یهودیان. اگر کسی طایفه آن‌ها را تشبیه به بردگان می‌کرد، عده کمی بودند که این قیاس را از حد تشبیه فراتر ببرند. قوانین حقوق زنان را بی‌شک محدود می‌کردند ولی زنان از بعضی حقوق، بر خلاف بردگان، برخوردار بودند. تصور این بود که زنان اخلاقاً، اگر نگوییم عقلاً، وابسته به پدران و شوهران‌شان هستند، ولی هرگز تهی از خودمختاری تلقی نمی‌شدند؛ در واقع میل آن‌ها به خودمختاری هوشیاری دائم انواع اتوریته‌های فرضی را لازم می‌آورد. زنان بی‌صدا هم نبودند، حتی در امور سیاسی؛ راهپیمایی‌ها و شورش‌ها بر سر قیمت نان بارها این حقیقت را پیش از انقلاب فرانسه و در طی آن نشان داد. [۲۵]

زنان پیش از انقلاب، به سادگی یک مقوله و طبقه به روشنی مجزا و متمایز را تشکیل نمی‌دادند. مثال کندورسه، فاش‌گوترین مدافع حقوق سیاسی زنان در طی انقلاب، بسیار گویاست. در سال ۱۷۸۱ او جزوه‌ای منتشر کرد و خواهان لغو برده‌داری شد. در فهرستی که شامل اصلاحات پیشنهادی برای دهقانان، پروتستان‌ها و نظام عدالت جنایی و همچنین برقراری تجارت آزاد و مایه‌کوبی برای آبله‌مرغان بود، ذکری از زنان نشده بود. آن‌ها

تنها یک سال تمام پس از آغاز انقلاب تبدیل به مسأله‌ای برای این پرچمدار حقوق بشر شدند. [۲۶]

هر چند زنان اندکی در انتخابات طبقه عمومی با استفاده از وکیل رأی می‌دادند و شمار اندکی از نایبات فکر می‌کردند که زنان، یا دست کم بیوه‌گان بدون ملک و مال، می‌توانند در آینده حق رأی را به دست بیاورند، زنان به آن شکل، یعنی به عنوان یک طبقه و مقوله بالقوه حقوق، به هیچ‌وجه در بحث‌های شورای ملی بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۱ وجود نداشتند. جدول الفبایی عظیم آرشو پارلمان فقط دو بار از «زنان» یاد می‌کند؛ در یک مورد گروهی از زنان برتون هستند که درخواست ادای سوگند مدنی دارند و در مورد دیگر گروهی از زنان پارسی هستند که نشانی‌ای را فرستاده‌اند. در مقام مقایسه، یهودیان در حداقل ۱۷ مورد مختلف در بحث‌های نایبان مطرح شدند. تا پایان سال ۱۷۸۹، هنرپیشگان، جلدان، پروتستان‌ها، یهودیان، سیاهان آزاد شده و حتی مردان فقیر را می‌شد دست کم در نگاه شمار مهمی از نایبان شهروند تصور کرد. به رغم این تنظیم مکرر و مرتب مقیاس اندیشیدنی بودن، حقوق مساوی برای زنان برای تقریباً همه کس، از زن گرفته تا مرد، غیر قابل تصور باقی ماند. [۲۷]

اما حتی این‌جا هم منطق حقوق راه‌اش را باز کرد، هر چند گاه به گاه. در جولای ۱۷۹۰، کندورسه خوانندگان‌اش را با سرمقاله شگفت‌انگیزی که در روزنامه‌ای نوشته بود تکان داد. عنوان سرمقاله این بود: «درباره گشودن راه حقوق شهروندی برای زنان.» در این مقاله او به منطق حقوق بشر تصریح کرد که به نحو مستمر و پایداری در نیمه دوم قرن هجدهم در حال پیشرفت بوده است: «حقوق انسان‌ها زائیده این واقعیت است که آن‌ها موجوداتی دارای احساس هستند و توانایی کسب افکار اخلاقی و استدلال درباره این افکار را دارند. آیا زنان همین ویژگی‌ها را ندارند؟» او اصرار داشت که: «چون زنان همین ویژگی‌ها را دارند، آن‌ها ضرورتاً حقوقی مساوی دارند.» کندورسه این نتیجه منطقی را گرفت که یاران انقلابی او با زحمت‌های بسیاری مواجه‌اند: «یا هیچ فردی در میان نوع بشر حقوق راستینی ندارد، یا همه حقوقی یکسان دارند؛ و هر کس که علیه حق دیگری رأی بدهد، دین، رنگ یا جنسیت‌اش هر چه باشد، از آن لحظه از حقوق خود نیز دست شسته است.»

فلسفه مدرن حقوق بشر به ناب‌ترین شکل و روشن‌ترین بیان‌اش از این قرار بود. جنبه‌های خاص انسان‌ها (غیر از سن، چون فرزندان هنوز توانایی استدلال را به تنهایی ندارند)، نباید در این میزان حتی در حقوق سیاسی، وزنی داشته باشند. کندورسه همچنین

توضیح می‌دهد که چرا این همه از زنان، و مردان، به نحوی بی‌چون و چرا انقیاد ناموجه زنان را پذیرفته‌اند: «عادت می‌تواند مردان را با نقض حقوق طبیعی‌شان آشنا کند تا حدی که در میان کسانی که این حقوق را از کف داده‌اند هیچ کس آن‌ها را دیگر بار مطالبه نمی‌کند یا باور ندارد که به او ستمی رفته است.» او خوانندگان‌اش را به مبارزه طلبید تا اذعان کنند که زنان همیشه از حقوق‌شان برخوردار بوده‌اند و رسوم اجتماعی چشم‌شان را به روی این حقیقت بنیادین بسته بوده است. [۲۸]

در سپتامبر سال ۱۷۹۱، نمایشنامه‌نویس ضد برده‌داری، ال‌مپ دو گوژ، اعلامیه حقوق انسان و شهروند را وارونه کرد. او در اعلامیه حقوق زنان اصرار داشت که «زن آزاد آفریده شده است و حقوقی مساوی با مرد دارد» (ماده ۱). «همه زنان و مردان شهروند، که در چشم قانون برابر هستند، باید دسترسی به همه منزلت‌های عمومی، مناصب و مشاغل بر حسب توانایی‌شان را داشته باشند، بدون هیچ‌گونه تمایزی غیر از فضایل و استعدادهای‌شان» (ماده ۶). وارونه کردن زبان اعلامیه رسمی ۱۷۸۹ اکنون برای ما اصلاً تکان‌دهنده به نظر نمی‌رسد ولی آن موقع بی‌شک شگفت‌آور بود. در انگلستان، مری ولستون کرافت تا حد همتای فرانسوی‌اش در مطالبه حقوق تماماً برابر سیاسی برای زنان پیش نرفت، ولی به تفصیل بیش‌تری و با اشتیاق سوزانی درباره شیوه‌های آموزش و سنتی که منجر به حقارت ذهن زنان شده بود قلم‌فرسایی کرد. او در رساله «در دفاع از حقوق زنان» که در سال ۱۷۹۲ منتشر شد، رهایی زنان را به انفجار همه سلسله‌مراتب جامعه تشبیه کرد. ولستون کرافت نیز مانند دو گوژ به خاطر دلیری‌اش گرفتار بهتان‌ها و ناسزاگویی‌های علنی شد. تقدیر دو گوژ از سرنوشت او هم بدتر بود، چون او گرفتار گیوتین شد و محکوم به این شد که یک ضد انقلابی «گستاخ» و فردی غیر طبیعی (یک «زن-مرد») است. [۲۹]

وقتی که جریان شتاب پیدا کرد، حقوق زنان دیگر محدود به انتشارات و آثار چند فرد خط‌شکن نبود. بین سال‌های ۱۷۹۱ تا ۱۷۹۳، زنان باشگاه‌هایی سیاسی در حداقل پنجاه شهرستان و شهر و همچنین در خود پاریس بر پا کردند. حقوق زنان در این باشگاه، در روزنامه‌ها و در جزوه‌ها موضوع بحث شد. در آوریل ۱۷۹۳، در جریان بررسی شهروندی تحت یک قانون اساسی پیشنهادی جدید برای جمهوری، یکی از نمایان استدلال مفصلی به نفع حقوق مساوی برای زنان کرد. مداخله او نشان داد که این فکر طرفدارانی پیدا کرده است. او پذیرفت که: «بدون شک تفاوتی وجود دارد میان دو جنس... ولی نمی‌توانم درک کنم که چطور تفاوت در جنسیت به برابری در حقوق ربط دارد... بیایید خود را از تعصب جنسیت خلاص کنیم همان‌طور که خود را از تعصب علیه رنگ پوست سیاهان

رهانیده‌ایم.» نایبان سخن او را پی نگرفتند. [۳۰]

در عوض در اکتبر سال ۱۷۹۳، نایبان اقدامی علیه باشگاه‌های زنان انجام دادند. کنوانسیون در واکنش به دعوای خیابانی زنان بر سر پوشیدن علایم انقلابی رأی به سرکوب همه باشگاه‌های سیاسی زنان بر این اساس داد که چنین باشگاه‌هایی تنها آن‌ها را از وظایف و تکالیف خانگی‌شان منحرف می‌کند. به گفته نایبی که احکام را ارائه کرد، زنان دانش، کاربرد، از خود گذشتگی یا کف نفس لازم را برای حکومت کردن ندارند. آن‌ها باید به همان «کارکرد خصوصی‌شان که زنان بنا به طبیعت مقدر است به جابیاورند» بپردازند. این منطق اصلاً طنین تازه‌ای نداشت؛ چیزی که تازه بود نیاز به بیرون آمدن و منع زنان از تشکیل و حضور در باشگاه‌های سیاسی بود. زنان ممکن است کم‌ترین وزن را داشتند و آخر از همه پدیدار شده باشند، ولی حقوق‌شان بالاخره وارد دستور کار شد و چیزی که در دهه ۱۷۹۰ درباره آن‌ها گفته شد - به ویژه در دفاع از حقوق - تأثیری داشت که تا زمان حال به جا مانده است. [۳۱]

منطق حقوق حتی حقوق زنان را نیز از پس پرده ستبر و مه‌آلود عادت، دست‌کم در فرانسه و انگلستان، بیرون آورده بود. در ایالات متحده، سهل‌انگاری نسبت به حقوق زنان پیش از سال ۱۷۹۲ بحث‌های عمومی زیادی برانگیخت و در دوره انقلاب در آمریکا هیچ نوشته‌ای پدید نیامد که قابل مقایسه با آثار کندورسه، المپ دو گوژ یا مری ولستون کرافت باشد. پیش از انتشار رساله ولستون کرافت در دفاع از حقوق زنان، در سال ۱۷۹۲، در واقع مفهوم حقوق زنان تقریباً هیچ گوش شنوایی نه در انگلستان و نه در آمریکا نیافت. ولستون کرافت خودش مفاهیم تأثیرگذارش را درباره این موضوع به شکل پاسخی مستقیم به انقلاب فرانسه پرورش داد. در نخستین اثرش درباره حقوق در سال ۱۷۹۰، دفاع از حقوق انسان‌ها، او به حمله برک به حقوق انسان فرانسوی پاسخ داد. این باعث شد که به نوبه خود حقوق زنان را نیز بررسی کند. [۳۲]

اگر نگاه‌مان فراتر از اعلامیه‌ها و احکام رسمی سیاست‌مداران مرد برود، تغییر در توقعات درباره حقوق زنان حیرت‌آورتر است. مثلاً شگفت‌آور است که رساله دفاع از حقوق زن ولستون کرافت در کتابخانه‌های خصوصی آمریکایی جمهوری اول بیش‌تر یافت می‌شد تا رساله حقوق انسان پین. هر چند پین خودش توجهی به حقوق زنان نکرد، دیگران این کار را کردند. در اوایل قرن نوزدهم، در انجمن‌های بحث و گفت‌گو، سخنرانی‌های فارغ‌التحصیلی، و مجلات مشهور در ایالات متحده آمریکا مرتب به بحث‌های مفروض جنسیتی پشت حق رأی مردان می‌پرداختند. در فرانسه زنان از گشایش

تازه‌ای که در نشر به خاطر آزادی مطبوعات ایجاد شده بود استفاده کردند تا بیش از هر زمان دیگری کتاب بنویسند و جزوه منتشر کنند. حقوق زنان در زمینه ارث مساوی دعاوی حقوقی بی‌شماری را پدید آورد، چون زنان عزم داشتند که به چیزی که حالا به حق از آن خودشان بود متمسک شوند. بالاخره، حقوق پیشنهاد همه یا هیچ نبود. حقوق تازه حتی اگر حقوق سیاسی نبودند، راه را برای فرصت‌های تازه‌ای برای زنان گشود و زنان بلافاصله این فرصت‌ها را در اختیار گرفتند. چنان‌که اقدامات قبلی پروتستان‌ها، یهودیان و مردان آزاد رنگین‌پوست قبلاً نشان داده بود، شهروندی فقط چیزی نیست که مقامات آن را اعطا کنند؛ چیزی است که هر کسی خودش باید آن را به دست بیاورد. یک راه خودمختاری اخلاقی توانایی استدلال کردن، اصرار کردن و برای بعضی جنگیدن است. [۳۳]

پس از سال ۱۷۹۳، زنان خود را در دنیای رسمی سیاست فرانسه محدودتر یافتند. اما وعده حقوق یک‌سره فراموش نشده بود. کنستانس پیپله، شاعر و نمایشنامه‌نویس (بعداً مشهور به کنستانس دو سالم)، در نقدی طولانی که در سال ۱۸۰۰ بر درباره وضعیت زنان در جمهوری شارل ترمن نوشت، نشان داد که زنان هدف‌هایی را که نخست در سال‌های اولیه انقلاب بیان شده بودند از یاد نبرده‌اند:

می‌توان فهمید که [تحت حکومت سابق] کسی لازم نمی‌دانست که نیمی از بشریت را نسبت به حقوقی که به نیمی از بشریت متصل است، مطمئن سازد؛ اما فهم این سخت است که کسی یک‌سره به رسمیت شناختن [حقوق] زنان را در طی ده سال گذشته از خاطر برده باشد؛ در آن لحظاتی که کلمات مساوات و آزادی همه‌جا طنین‌انداز بودند، در آن لحظاتی که فلسفه به یاری تجربه، بی‌وقفه آدمی را نسبت به حقوق راستین‌اش روشن می‌کرد.

او این سهل‌انگاری نسبت به حقوق زنان را به این نکته نسبت می‌داد که توده مردان به آسانی باور داشتند که محدود کردن یا حتی نابود کردن قدرت زنان باعث افزایش قدرت مردان می‌شود. پیپله در دیدگاه خود از اثر ولستون کرافت درباره حقوق زنان نقل قول کرده بود ولی مدعی حق رأی یا تصدی منصب برای زنان نشده بود. [۳۴]

پیپله فهم ظریفی از تنش میان منطق انقلابی حقوق و محدودیت‌های مستمر رسوم را نشان می‌داد: «به ویژه در دوره انقلاب است... که زنان، به تبعیت از مردان، بیش‌ترین استدلال را درباره گوهر واقعی خود کرده‌اند و بر حسب آن عمل کرده‌اند.» اگر در زمینه

حقوق زنان ابهام یا دوپهلویی وجود داشت (و پیپه‌له در بسیاری از تعبیرش لحنی نامعلوم داشت)، به خاطر این بود که روشن‌گری به قدر کافی پیشرفت نکرده بود؛ عامه مردم و زنان معمولی همچنان آموزش ندیده مانده بودند. با دسترسی زنان به آموزش، ناگزیر آن‌ها استعدادهای خود را نشان دادند، چون، به ادعای پیپه‌له، شایستگی جنسیت ندارد. او با ترمن موافق بود که زنان باید به عنوان معلم مدرسه استخدام شوند و اجازه داشته باشند که از «حقوق طبیعی و جدایی‌ناپذیرشان» در دادگاه‌ها دفاع کنند.

اگر خود پیپه‌له در دفاع کامل از حقوق سیاسی زنان کوتاهی کرده بود، او تنها کسی بود که به آنچه که در روزگار خودش ممکن - قابل تصور، قابل دفاع - می‌دید پاسخ داده بود. اما مانند بسیاری دیگر، او می‌دید که فلسفه حقوق طبیعی منطقی سنگدل دارد، حتی اگر خود را در مورد زنان، نیمه دیگر بشریت هنوز نشان نداده است. مفهوم «حقوق انسان» مانند خود انقلاب، فضای پیش‌بینی‌ناپذیری را برای بحث، کشمکش و تغییر گشود. وعده آن حقوق را می‌توان انکار کرد، سرکوب کرد یا وعده‌ها را ادا نکرده باقی گذاشت، ولی خود وعده‌ها نمی‌میرند.

فصل پنجم

«قدرت نرم بشریت»

چرا حقوق بشر ناکام شد، تا عاقبت در درازمدت پیروز شود

آیا حقوق بشر آن طور که جرمی بنتام فیلسوف ادعا می کرد، فقط «مهملات لفاظانه، و چرندیاتی است برای نمایش و عرض اندام» بود؟ شکاف عمیق در تاریخ حقوق بشر، از صورت بندی اولیه اش در انقلاب های فرانسه و آمریکا تا اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل در سال ۱۹۴۸، باید هر کسی را به تأمل و درنگ وادارد. حقوق در تفکر یا عمل از میان نرفت، بلکه بحث ها و احکام اکنون به شکلی کمابیش انحصاری در چارچوب های مشخص ملی پدیدار شدند. مفهوم حقوق تضمین شده در قانون اساسی در انواع مختلف اش - مثلاً، حقوق سیاسی کارگران، اقلیت های دینی و زنان - همچنان در قرن نوزدهم و بیستم ریشه می دوانید ولی سخن گفتن از حقوق طبیعی جهان روا فروکش کرد. مثلاً، کارگران به عنوان کارگران بریتانیایی، فرانسوی، آلمانی یا آمریکایی حقوقی به دست آوردند. ژوزپه ماتسینی، ملی گرای ایتالیایی قرن نوزدهم تمرکز تازه بر ملت را هنگام پرسیدن سوال زبان آورانه اش چنین طرح کرد: «کشور چیست... جز مکانی که در آن حقوق فردی ما بیشترین تأمین را دارند؟» در هم شکستن این اعتماد و اطمینان به ملت، نیاز به دو جنگ جهانی ویران گر داشت. [۱]

نقصان‌های حقوق انسان

ملی‌گرایی به مثابه چارچوب غالب حقوق، تنها پس از سال ۱۸۱۵ با سقوط ناپلئون و پایان نهایی دوره انقلابی ریشه دوانید. بین سال‌های ۱۷۸۹ و ۱۸۱۵، دو مفهوم مختلف از تئوریت با یکدیگر در ستیز بودند: حقوق انسان از یک سو و جامعه سلسله‌مراتبی سنتی از سوی دیگر. هر یک از طرفین از ملت مایه می‌گذاشتند، هر چند هیچ کدام ادعا نمی‌کرد که قومیت هویت را معین می‌کند. بنا به تعریف، حقوق «انسان» نافی این فکر بود که حقوق وابسته به ملیت است. ادموند برک، از سوی دیگر، کوشیده بود که جامعه سلسله‌مراتبی را به مفهوم خاصی از ملت پیوند دهد به این شکل که استدلال کرده بود که آزادی تنها توسط دولتی تضمین می‌شود که ریشه در تاریخ ملت داشته باشد و تأکیدش بر تاریخ بود. حقوق به گفته او تنها وقتی جواب می‌دهد که از بستر سنت‌ها و روش‌های دیرپا سر برآورده باشند.

حامیان حقوق انسان منکر اهمیت سنت و تاریخ بودند. اعلامیه فرانسه به گفته برک، دقیقاً به این دلیل که مبتنی بر «انتزاعات متافیزیکی» بود، نیروی عاطفی کافی برای جلب اطاعت نداشت. آن «ورق‌پاره‌های حقیر و تیره و تار» چطور قابل مقایسه با عشق به خدا، حیرت در برابر پادشاهان، احساس وظیفه در برابر قاضی، احترام به موعظه‌گران و حرمت نهادن به مهران باشد؟ او در سال ۱۷۹۰ پیش از این‌ها نتیجه گرفته بود که انقلابیون برای در قدرت ماندن نیاز به استفاده از خشونت دارند. وقتی جمهوری‌خواهان فرانسوی شاه را اعدام کردند و به سوی ترور به مثابه نظامی مقبول از دولت حرکت کردند، مانند سال ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴، به نظر می‌رسید که پیش‌بینی برک محقق شده بود. اعلامیه حقوق انسان و شهروند که در کنار قانون اساسی سال ۱۷۹۱ بایگانی شده بود، مانع از سرکوب اعتراض‌ها و اعدام دسته‌جمعی کسانی نشده بود که دشمن تلقی می‌شدند.

به رغم باریک‌بینی‌های برک، بسیاری از نویسندگان و سیاستمداران در اروپا و ایالات متحده آمریکا با شور و شوق به استقبال اعلامیه حقوق در سال ۱۷۸۹ رفتند. اما با افراطی‌تر شدن انقلاب فرانسه، افکار عمومی دچار شکاف شد. به ویژه دولت‌های پادشاهی واکنش شدیدی به اعلام جمهوری و اعدام شاه نشان دادند. در دسامبر ۱۷۹۲، توماس پین مجبور به فرار به فرانسه شد، چون دادگاهی در بریتانیا او را به جرم فتنه‌انگیزی برای حمله به پادشاهی موروثی در نیمه دوم رساله حقوق انسان‌اش متهم کرده بود. دولت بریتانیا حرکتی قاعده‌مند را برای آزار و تعقیب مدافعان افکار فرانسوی پی گرفت. در سال ۱۷۹۸، تنها پس از بیست و دو سال از اعلام حقوق مساوی همه انسان‌ها، کنگره

آمریکا قانون بیگانگان و فتنه را تصویب کرد تا انتقاد از دولت آمریکا را محدود کند. روحیه تازه‌ی زمان را می‌توان در سخنانی دید که در سال ۱۷۹۷ جان رابینسون، استاد فلسفه طبیعی دانشگاه ادینبور، ادا کرده بود. حمله او به «شعار ملعونی که اکنون همه ذهن‌ها را تسخیر کرده است» بود که «مدام درباره حقوق ما فکر می‌کند و بی‌صبرانه آن را از هر جایی طلب می‌کند». این وسواس حقوق داشتن از نظر رابینسون، «بزرگ‌ترین زهر زندگی» بود و آن را علت اصلی ناآرامی‌های مستمر سیاسی حتی در اسکاتلند و جنگ میان فرانسه و همسایگان‌اش می‌دید که اکنون بیم آن می‌رفت که اروپا را درنوردد. [۲]

احتیاط رابینسون درباره حقوق در مقایسه با حملات شدید اللحنی که سلطنت‌طلبان ضد انقلابی قاره داشتند بی‌رونتی شد. به گفته لویی دو بونال، یک محافظه‌کار فاش‌گو، «انقلاب با اعلام حقوق انسان آغاز شد و تنها با اعلام حقوق خدا تمام خواهد شد». اعلام حقوق به ادعای او نماینده نفوذ شیطانی فلسفه روشن‌گری و الحاد آن، پروتستانسیسم و فراماسونی‌گری بود که او آن‌ها را با هم جمع می‌بست. این اعلامیه مردم را تشویق می‌کرد که وظایف‌شان را نادیده بگیرند و فقط به امیال فردی خودشان فکر کنند. این اعلامیه چون نمی‌توانست از آن شور و سوداها بگسلد، فرانسه را مستقیماً به دامان هرج و مرج، ترور و تجزیه اجتماعی افکند. فقط احیای کلیسای کاتولیک با حمایت پادشاهی ترمیم‌شده و مشروع می‌توانست اصول اخلاقی راستین را جا بیندازد. تحت حکومت پادشاهی بوربون که در سال ۱۸۱۵ از نو استقرار یافته بود، بونال پیشرو نسخ و لغو قوانین انقلابی درباره طلاق و برقراری دوباره سانسور و ممیزی سخت‌گیرانه پیش از انتشار شد. [۳]

پیش از بازگشت شاهان بوربون، که جمهوری‌خواهان فرانسوی و بعداً ناپلئون پیام انقلاب فرانسه را از طریق تصرف‌های نظامی منتشر می‌کردند، حقوق انسان با تعدی‌های امپریالیستی گلاویز شده بود. اسباب اعتبار فرانسه بود که نفوذش، سوئسی‌ها و هلندی‌ها را برانگیخت تا شکنجه را در سال ۱۷۹۸ لغو کنند؛ اسپانیا نیز در سال ۱۸۰۸ که برادر ناپلئون شاه شده بود، همین راه را رفت. اما پس از سقوط ناپلئون، سوئسی‌ها دوباره شکنجه را از سر گرفتند و پادشاه اسپانیا تفتیش عقاید را از نو بر پا کرد که از شکنجه برای گرفتن اعتراف استفاده می‌کرد. فرانسویان در هر جایی که سپاهیان‌شان قدرت و نفوذی داشتند، مشوق رهایی یهودیان نیز بودند. هر چند حاکمانی که به قدرت باز می‌گشتند بعضی از این حقوقی که به تازگی در کشورهای ایتالیایی و آلمانی حاصل شده بودند را پس می‌گرفتند، رهایی یهودیان در هلند دائمی باقی ماند. از آن جایی که یهودیان فرانسوی دیده می‌شدند، راهزنانی که نیروهای فرانسوی را در بعضی از قلمروهای تازه

تصرف شده آزار می‌دادند، یهودیان را نیز هدف قرار می‌دادند.[۴]

مداخلات تناقض‌آمیز ناپلئون نشان داد که حقوق را نباید در یک بسته واحد دید. او رواداری دینی و حقوق مدنی و سیاسی برابر را برای اقلیت‌ها هر وقت که حکومت می‌کرد جاری ساخت. اما وقتی در وطن‌اش در فرانسه بود، به شدت آزادی بیان همه کس را محدود کرد و اساساً آزادی مطبوعات را حذف کرد. امپراتور فرانسه معتقد بود که «مردم آزاد به دنیا نیامده‌اند... آزادی نیازی است که طبقه اندکی از مردم که طبیعت ذهن‌های شریف‌تر از توده مردم به آن‌ها داده است، آن را احساس می‌کنند. در نتیجه می‌توان آزادی را معاف از هرگونه مجازاتی سرکوب کرد. اما برابری از سوی دیگر توده‌ها را راضی می‌کند.» به نظر او، فرانسویان خواستار آزادی واقعی نبودند؛ آن‌ها فقط مایل بودند به سطوح بالای جامعه برسند. آن‌ها حقوق سیاسی‌شان را برای تضمین مساوات حقوقی‌شان قربانی می‌کردند.

درباره مسأله برده‌داری، ناپلئون رفتاری یک‌سره ناسازگار داشت. در یک دوره کوتاه آرامش در جریان جنگ در اروپا در سال ۱۸۰۲، او سپاهیان را برای جنگ به مستعمرات کارائیب فرستاد. او تماماً از همان آغاز قصد خود را مبهم گذاشته بود تا باعث قیام عمومی بردگان آزاد شده نشود، ولی دستوراتی که به شوهر خواهرش، یکی از فرماندهان کل داده بود اهداف‌اش را روشن می‌کرد. سربازان به محض رسیدن باید نقاط کلیدی را اشغال کنند و موقعیت عمومی زمین را به دست بیاورند. سپس باید «شورشیان را بدون هیچ ترحمی تعقیب کنند»، همه سپاهان را خلع سلاح کنند و رهبران‌شان را دستگیر کرده و به فرانسه بفرستند تا راه برای بازگشت برده‌داری باز شود. ناپلئون احساس اطمینان می‌کرد که «چشم‌انداز یک جمهوری سیاه برای اسپانیایی‌ها، انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها به یک اندازه ناراحت‌کننده است.» برنامه او در سن دومینگو، که با عنوان هائیتی استقلال‌اش را به دست آورد، شکست خورد ولی در جاهای دیگر در مستعمرات فرانسوی موفق شد. در نبرد سن دومینگو حدود ۱۵۰ هزار نفر جان‌شان را از دست دادند؛ یک دهم جمعیت گوادلوپ یا کشته شدند یا اخراج شدند.[۶] ناپلئون سعی کرد پیوندی میان حقوق انسان و جامعه سلسله‌مراتبی سنتی ایجاد کند ولی در نهایت، هر دو طرف این فرزند حرام‌زاده را از خود رانند. ناپلئون تأکید زیادی بر رواداری دینی، لغو فئودالیسم، و برابری در برابر قانون برای راضی نگاه داشتن سنت‌گرایان داشت و بسیاری از آزادی‌های سیاسی را محدود کرد تا دل طرف دیگر را به دست بیاورد. او می‌توانست با کلیسای کاتولیک صلح کند ولی هرگز نمی‌توانست در چشم سنت‌گرایان حاکمی مشروع باشد. برای مدافعان حقوق، اصرار او بر مساوات در برابر قانون نمی‌توانست احیای اشرافی‌گری

و ایجاد یک امپراتوری موروثی را از سوی او متوازن کند و باعث نادیده گرفتن شان شود. تا موقعی که امپراتور فرانسوی از قدرت به زیر افتاد، هم سنت گرایان و هم مدافعان حقوق او را به عنوان فردی ظالم، مستبد و غاصب محکوم کرده بودند. یکی از منتقدان مصر ناپلئون، ژرمن دوستال، مانند سایر مفسرین چپ و راست، از رهبر ساقط شده تنها با اسم خانوادگی او، بناپارت، یاد می کرد و هرگز نام امپراتوری او، اسم کوچکش، ناپلئون را به کار نمی برد. [۷]

ملی گرایی هجوم می آورد

پیروزی نیروهای آورنده نظم در درازمدت زود گذر بود تا حدود زیادی به خاطر تحولاتی که عقوبت گر آن ها ناپلئون به جریان انداخته بود. در طی قرن نوزدهم، ملی گرایی هر دو سوی بحث های انقلابی را در گرفت، و بحث از حقوق راد گرگون کرد و باعث ایجاد انواع تازه ای از سلسله مراتب شد که در نهایت تهدیدی برای نظم سنتی بود. ماجراجویی های امپراتوری خیزش کرسی ناخواسته نیروهای ملی گرایی را از ورشو تا لیما سرعت بخشید. او هر جا که رفت، موجودیت های تازه ای درست کرد (دوشی^۱ ورشو، پادشاهی ایتالیا، کنفدراسیون راین)، فرصت های تازه ای ایجاد کرد یا دشمنی های تازه ای برانگیخت که آرمان های ملی از آن ها تغذیه می کردند. ورشوی اقطاعی به لهستانی ها یادآوری می کرد که زمانی لهستانی وجود داشته که بعداً پروس، اتریش و روسیه آن را بلعیده بودند. هر چند حکومت های تازه ایتالیایی و آلمانی پس از سقوط ناپلئون از میان رفتند، نشان داده بودند که یکپارچگی ملی امری است اندیشیدنی. با سرنگون کردن شاه اسپانیا، امپراتور فرانسه درها را به روی جنبش های استقلال آمریکای جنوبی در دهه های ۱۸۱۰ و ۱۸۲۰ گشود. سیمون بولیوار، آزادی بخش بولیوی، پاناما، کلمبیا، اکوادور، پرو و ونزوئلا به همان زبان نوپای ملی گرایی سخن می گفت که همتایان او در اروپا به کار می گرفتند. او با اشتیاق می گفت: «خاک وطن ما برانگیزاننده احساسات لطیف و خاطرات دل انگیز است... چه حسی از عشق و سرسپردگی می تواند از این عمیق تر باشد؟». احساسات ملی قدرت عاطفی غایب از آن «ورق پاره های حقیر و تیره و تار» را که برک به تمسخر می گرفت، ارائه می کرد. [۸]

در واکنش به امپریالیسم فرانسوی، بعضی از نویسندگان آلمانی همه چیزهای فرانسوی

۱. یادداشت مترجم: دوشی [Duchy] اقطاع یا مستغلاتی است که توسط یک دوک یا دوشس اداره می شوند.

از جمله حقوق انسان- را رد کردند و مفهوم تازه ملت را پرورش دادند که به صراحت مبتنی بر قومیت بود. ملی‌گرایان آلمانی که یک ساختار واحد دولت-ملت نداشتند به جای آن بر جنبه معنوی و عرفانی فولک یا «مردم»، یعنی بر خصلت درونی آلمانی که آن‌ها را از سایر مردم متمایز می‌کرد تأکید کردند. در دیدگاه‌هایی که فریدریش یاهن، ملی‌گرای آلمانی در آغاز قرن نوزدهم بیان کرده بود، نخستین نشانه‌های آشوب‌های آینده را از همان موقع می‌شد دید. او نوشته است: «هر چه مردم ناب‌تر باشند، بهتر.» قوانین طبیعت به نظر او علیه آمیختن نژادها و مردم است. برای یاهن «حقوق مقدس»، حقوق مردم آلمانی بود و چنان از نفوذ فرانسوی‌ها برافروخته و آشفته بود که هم‌وطنان آلمانی‌اش را تشویق می‌کرد که از تکلم به زبان فرانسوی یک‌سره دست بکشند. مانند همه ملی‌گرایان بعدی، یاهن بر نوشتن و مطالعه تاریخ وطن پرستی تأکید داشت. بن‌ها، خاکسپاری‌های عمومی و جشن‌های مردمی همگی باید بر چیزهای آلمانی متمرکز باشند نه آرمان‌های جهان‌شمول. درست در همان لحظه‌ای که اروپایی‌ها در اوج مبارزه با جاه‌طلبی‌های امپریالیستی ناپلئون بودند، یاهن مرزهایی بسیار گسترده را برای این آلمان تازه پیشنهاد کرد که حیرت‌آور بود. او ادعا کرد که آلمان باید شامل سوئیس، کشورهای فرودست، دانمارک، پروس و اتریش باشد و باید پایتخت تازه‌ای برای آن به اسم تویتونا^۱ ساخته شود.[۹]

مانند یاهن، بسیاری از ملی‌گرایان شکل دموکراتیکی را برای دولت ترجیح می‌دادند، چون باعث بیش‌تر شدن حس تعلق ملی می‌شد. در نتیجه سنت‌گرایان ابتدا با ملی‌گرایی و یکپارچگی آلمانی یا ایتالیایی به همان اندازه مخالفت کردند که با حقوق انسان مخالفت کرده بودند. ملی‌گرایان اولیه به زبان انقلابی جهان‌شمولی آخرالزمانی سخن می‌گفتند، اما برای آن‌ها ملت، نه حقوق، به عنوان سکوی پرتابی برای جهان‌شمولی‌گری بود. بولیوار معتقد بود که کلمبیا راه آزادی جهان‌شمول و عدالت را روشن خواهد کرد؛ ماتسینی، بنیان‌گذار انجمن جوانان ملی‌گرای ایتالیا، اعلام کرد که ایتالیایی‌ها جنگی صلیبی در سراسر جهان در دفاع از مردم مظلوم برای آزادی‌شان راه خواهند انداخت؛ آدام میکی‌ویتز شاعر فکر می‌کرد که لهستانی‌ها راه آزادی جهانی را نشان خواهند داد. حقوق بشر حالا متکی به تعیین سرنوشت ملی بود و اولویت ضرورتاً با تعیین سرنوشت ملی بود.

پس از ۱۸۴۸، سنت‌گرایان به تدریج به مطالبات ملی‌گرایان پاسخ گفتند و ملی‌گرایی از چپ به راست در طیف سیاسی جابه‌جا شد. شکست انقلاب‌های ملی‌گرا و مشروطه‌خواه

در آلمان، ایتالیا و مجارستان راه را برای این تغییرات گشود. ملی‌گرایانی که علاقه‌مند به تضمین حقوق در ملت‌های پیشنهادی تازه بودند، نشان دادند که خیلی آسان حاضرند حقوق سایر گروه‌های قومی را رد کنند. آلمانی‌هایی که در فرانکفورت جلسه داشتند یک قانون اساسی ملی تازه برای آلمان تهیه کردند ولی هرگونه حق تعیین سرنوشت را از دانمارکی‌ها، لهستانی‌ها یا چک‌ها در درون مرزهای پیشنهادی‌شان دریغ کردند. لهستانی‌هایی که تقاضای استقلال از اتریش کرده بودند منافع رومانیایی‌ها، اسلواک‌ها، کروآت‌ها و اسلونی‌هایی را که بیش از نیمی از جمعیت مجارستان را تشکیل می‌دادند نادیده گرفتند. رقابت درون قومی باعث شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ شد و به همراه آن ارتباط میان حقوق و حق تعیین سرنوشت ملی نیز زمین‌گیر شد. یکپارچگی ملی آلمان و ایتالیا در دهه ۱۸۵۰ و ۱۸۶۰ از طریق دیپلماسی میسر شد و تضمین حقوق فردی اصلاً هیچ نقشی در آن نداشت.

ملی‌گرایی که زمانی شوق بی‌اندازه‌ای برای تأمین حقوق از طریق گسترش حق تعیین سرنوشت ملی داشت، روز به روز بسته‌تر و دفاعی‌تر شد. این دگرگونی عظمت کار ایجاد ملت‌ها را نشان می‌داد. این فکر که اروپا را می‌شد به پاکیزگی تقسیم به دولت-ملت‌هایی با قومیت و فرهنگ نسبتاً یکدست کرد، مبتنی بر خود نقشه‌زبانی آن بود. هر ملتی اقلیت‌هایی زبانی و فرهنگی در قرن نوزدهم داشت حتی ملت‌هایی که دیر زمانی از استقرارشان گذشته بود مثل بریتانیای کبیر و فرانسه. وقتی در فرانسه در سال ۱۸۷۰ اعلام جمهوری شد، نیمی از شهروندان نمی‌توانستند به زبان فرانسوی تکلم کنند؛ بقیه گویش‌ها یا زبان‌هایی منطقه‌ای داشتند مثل برتون، فرانکو-پروونسال، باسک، آلزاس، کاتالان، کرس، اکسیتان یا کریول در مستعمرات. باید حرکت عظیمی برای آموزش انجام می‌شد تا همه در ملت تازه ادغام شوند. ملت‌های آرزومند با فشارهای بیش‌تری هم مواجه بودند به خاطر تنوع بیش‌تر قومیتی؛ کنت کامیلو دو کائور، نخست‌وزیر پادشاهی جدید ایتالیا، به گویش پی‌یدمونتی سخن می‌گفت که زبان اول‌اش بود و کم‌تر از سه درصد از همشهریان‌اش می‌توانستند به زبان معیار ایتالیایی سخن بگویند. وضعیت در اروپای شرقی از این هم به هم‌ریخته‌تر بود: بسیاری از گروه‌های قومی مختلف پهلوی به پهلوی هم زندگی می‌کردند. مثلاً در لهستان احیا شده نه تنها جامعه بزرگی از یهودیان بلکه جمعیت‌های لیتوانیایی، اوکراینی، آلمانی، بلاروسی نیز بودند که هر کدام زبان و سنت‌های خودشان را داشتند.

دشواری ایجاد یا حفظ یکپارچگی قومی سهمی در افزایش نگرانی از مهاجرت جهانی داشت. عده کمی تا پیش از دهه ۱۸۶۰ به مهاجرت اعتراض می‌کردند، ولی تا

دهه ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ کشورهای مهاجرپذیر به شدت با مهاجرت مخالفت کردند. استرالیا سعی کرد مانع هجوم آسیایی‌ها شود تا بتواند خصلت انگلیسی و ایرلندی‌اش را حفظ کند. ایالات متحده مهاجرت از چین را در سال ۱۸۸۲ و تمام آسیا را در سال ۱۹۱۷ ممنوع کرد و سپس در سال ۱۹۲۴ حد نصابی برای بقیه قرار داد آن هم مبتنی بر ترکیب قومیتی جمعیت فعلی ایالات متحده. دولت بریتانیا قانون بیگانگان را در سال ۱۹۰۵ تصویب کرد تا مانع مهاجرت «افراد نامطلوب» شود که بسیاری مراد از آن را یهودیان اروپای شرقی می‌دانستند. حتی وقتی که کارگران و خدمت‌کاران به تدریج در این کشورها حقوق سیاسی مساوی به دست می‌آوردند، موانعی سد راه کسانی می‌شد که خاستگاه‌های قومی این کشورها را نداشتند.

در این جو حفاظتی تازه، ملی‌گرایی خصلت خارجی ستیز و نژادپرست‌تری پیدا کرد. هر چند خارجی ستیزی ممکن است هر گروه خارجی را هدف قرار دهد (چینی‌ها در ایالات متحده، ایتالیایی‌ها در فرانسه یا لهستانی‌ها در آلمان)، آخرین دهه‌های قرن نوزدهم شاهد سامی ستیزی هشداردهنده‌ای بود. سیاست‌مداران جناح راست در آلمان، اتریش، و فرانسه از روزنامه‌ها، باشگاه‌های سیاسی و در بعضی موارد احزاب سیاسی تازه برای برانگیختن تنفر از یهودی به عنوان دشمنان واقعی ملت استفاده می‌کردند. بعد از دو دهه از تبلیغات سامی ستیزانه در روزنامه‌های جناح راست، حزب محافظه کار آلمان سامی ستیزی را در برنامه انتخاباتی خود در سال ۱۸۹۲ از موارد اصلی قرار داد. در همان ایام بود که ماجرای دریفوس در سیاست فرانسه جنجال عظیمی درست کرد و منجر به شکاف‌هایی دیرپا میان موافقان و مخالفان دریفوس شد. این ماجرا در سال ۱۸۹۴ آغاز شد. یک افسر ارتش یهودی به اسم آلفرد دریفوس به غلط متهم به جاسوسی برای آلمان شد. وقتی که به رغم شواهد فراوانی دال بر بی‌گناهی‌اش او را محکوم کردند، رمان‌نویس مشهور، امیل زولا، مقاله دلیرانه‌ای در صفحه اول روزنامه نوشت و ارتش و دولت فرانسه را متهم به تلاش برای لاپوشانی ماجرای دریفوس کرد. در پاسخ به موج قدرتمند افکار عمومی به نفع دریفوس، یک لیگ تازه سامی ستیز فرانسوی در بسیاری از شهرستان‌ها و شهرها شورش‌هایی به راه انداخت که گاهی شامل حمله به هزاران تظاهرکننده در املاک یهودی‌ها می‌شد. این لیگ به این دلیل می‌توانست این همه آدم را بسیج کند که بسیاری از شهرها روزنامه‌هایی داشتند که مرتب سخنانی زهرآگین علیه یهودیان منتشر می‌کردند. دولت در سال ۱۸۹۹ دریفوس را عفو کرد و در نهایت در سال ۱۹۰۶ او را تبرئه کرد. اما سامی ستیزی همه‌جا رشد زهر آگینی پیدا کرد. در سال ۱۸۹۵، کارل لوگر با برنامه‌ای ضد یهود به شهرداری وین انتخاب شد. او بعداً یکی از قهرمانان هیتلر شد.

توضیحات بیولوژیک برای محرومیت

ملی‌گرایی با گره خوردن بیش‌تر با قومیت‌گرایی، منجر به تأکید فزاینده‌ای بر توضیحات بیولوژیک برای تفاوت‌ها شد. ادله‌ی به سود حقوق انسان مبتنی بر فرض یکی بودن طبیعت انسان در سراسر فرهنگ‌ها و طبقات بود. پس از انقلاب فرانسه، بسیار دشوارتر شده بود که فقط تفاوت‌ها را براساس سنت، رسم یا تاریخ ادعا کنند. اگر قرار بود مردها بر زنان، سفیدها بر سیاهان، یا مسیحیان بر یهودیان برتری داشته باشند، تفاوت‌ها باید بنیانی محکم‌تر می‌داشتند. به طور خلاصه اگر حقوق قرار بود از جهان‌شمولی، برابری و طبیعی بودن کوتاه بیاید باید برای همه این‌ها دلیل می‌آوردند. در نتیجه قرن نوزدهم شاهد انفجار توضیحات بیولوژیک برای تفاوت‌ها بود.

آن وقت طرفه این بود که نفس مفهوم حقوق بشر، ناخودآگاه راه را برای صورت‌های بدخیمی از تبعیض جنسیتی، نژادپرستی و سامی‌ستیزی باز کرد. در عمل، ادعاهای کلی‌گویانه درباره برابری طبیعی همه نوع بشر مستلزم ادعاهایی به همان اندازه جهانی درباره تفاوت طبیعی، تولید یک نوع رقیب برای حقوق بشر بود که حتی از سنت‌گرایی آن نیز رقیبی قدرت‌مندتر و شریرتر بود. صورت‌های تازه نژادپرستی، سامی‌ستیزی و از تبعیض جنسیتی طبیعی بودن تفاوت انسان‌ها را با توسل به بیولوژی توجیه می‌کردند. در نژادپرستی تازه، یهودیان نه تنها قاتلان مسیح بودند، بلکه پستی ذاتی نژادشان تهدیدی برای لکه‌دار کردن خلوص سفیدها از طریق ازدواج با آن‌ها بود. سیاهان دیگر به خاطر برده بودن، پست و حقیر دیده نمی‌شدند؛ حتی وقتی که لغو برده‌داری در سراسر جهان گسترش پیدا کرد، نژادپرستی کمابیش زهر آگین‌تر شد به جای این‌که از شدت آن کاسته شود. زنان فقط به خاطر نداشتن آموزش و تحصیل نبود که فهم و شعورشان از مردان کم‌تر بود؛ بیولوژی‌شان آن‌ها را محکوم به زندگی خصوصی و خانگی می‌کرد و باعث می‌شد یک‌سره برای سیاست، تجارت یا مشاغل نامناسب باشند. در این عقاید بیولوژیک جدید، آموزش یا تغییرانی در محیط هرگز نمی‌توانستند ساختار ذاتی سلسله‌مراتبی را در طبیعت بشر تغییر دهند.

در این میان، تبعیض جنسیتی کم‌تر از بقیه سازماندهی سیاسی داشت، قاعده عقلانی کم‌تری داشت و از لحاظ عاطفی به نسبت عقاید بیولوژیک دیگر کم‌تر منفی بود. بالاخره، هیچ ملتی نمی‌توانست بدون مادرشان تولید مثل کند، در نتیجه شاید می‌شود تصور کرد که عده‌ای استدلال کنند که برده‌های آفریقایی تبار آمریکایی را باید به آفریقا فرستاد یا یهودیان باید از زندگی در محله‌ای خاص منع شوند، ولی کنار گذاشتن زنان به

طور کلی ممکن نبود. در نتیجه می‌شد ویژگی‌های مثبتی برای آن‌ها در نظر گرفت که می‌توانستند در حوزه خصوصی مهم باشند. علاوه بر این از آنجایی که زنان به روشنی با مردان از حیث بیولوژیک فرق داشتند (هر چند این که چقدر فرق دارند هنوز مورد بحث است)، عده کمی ادله بیولوژیک درباره تفاوت بین دو جنس را که تاریخ بسیار بلندتری از ادله مربوط به نژاد داشت، رد می‌کردند. اما انقلاب فرانسه نشان داد که حتی تفاوت جنسیتی یا دست کم موضوعیت سیاسی آن را می‌شد زیر سوال برد. با پدید آمدن ادله صریح برای مساوات سیاسی زنان، ادله بیولوژیک برای فرو دست بودن زنان جابه‌جا شدند. زنان دیگر در نردبان بیولوژیک جایگاهی مساوی با مردان نداشتند که باعث شود از لحاظ بیولوژیک شبیه مردان باشند، ولی در مقیاس فرو دست‌تر. زنان اکنون روز به روز از لحاظ بیولوژیک متفاوت‌تر می‌شدند؛ آن‌ها تبدیل شدند به «جنس مخالف» [۱۰]

زمان‌بندی دقیق و حتی ماهیت این دگرگونی در تفکر درباره زنان را نمی‌توان به آسانی مشخص کرد اما دوره انقلاب فرانسه به نظر می‌رسد که مهم باشد. انقلابیون فرانسوی وقتی که ملاقات زنان را در باشگاه‌های سیاسی در سال ۱۷۹۳ ممنوع کردند، عمدتاً به سراغ ادله سنتی برای تفاوت زنان رفته بودند. سخنگوی دولت اعلام کرده بود: «به طور کلی، زنان قادر نیستند که تفکرات برتر یا تأملات جدی داشته باشند.» اما در همان سال، مردان اهل پزشکی در فرانسه سخت تلاش کردند تا به این عقاید مبهم مبنایی بیولوژیک‌تر بدهند. فیزیولوژیست مطرح فرانسوی دهه ۱۷۹۰ و اوایل دهه ۱۸۰۰، پی‌یر کابانی، استدلال می‌کرد که زنان بافت‌های عضلانی ضعیف‌تری دارند و ماده مغزی نرم‌تری دارند و لذا توانایی جسمی مشاغل عمومی را ندارند، اما حساسیت‌های متلون بعدی‌شان آن‌ها را برای نقش‌های همسری، مادری و پرستاری مناسب می‌کند. چنین تفکری کمک به استقرار سنتی تازه کرد که در آن گویا زنان برای‌شان نقشی از پیش مقرر شده بود که حالا باید در محدوده خانه یا در سپهر زنانه‌ای مجزا به آن سرنوشت برسند. [۱۱]

فیلسوف انگلیسی، جان استوارت میل، در رساله انقیاد زنان (۱۸۶۹) نفس وجود این تفاوت‌های بیولوژیک را زیر سوال برد. او اصرار داشت که ما نمی‌توانیم بفهمیم که زن و مرد طبیعت‌شان چه تفاوت‌هایی دارد چون فقط آن‌ها را در نقش‌های اجتماعی فعلی‌شان می‌بینیم. او استدلال می‌کرد که: «چیزی که الان به آن طبیعت زنان می‌گویند، آشکارا چیزی است مصنوعی.» میل، اصلاح منزلت و جایگاه زنان را با پیشرفت کلی اجتماعی و اقتصادی مرتبط می‌دانست. او می‌گفت که انقیاد قانونی زنان «به خودی خود نارواست» و «باید جای آن را اصل برابری کامل بگیرد، که نه تن به هیچ قدرت یا امتیازی بدهد و نه

تن به ناتوانی.» اما برای حفظ قدرت استدلال بیولوژیک هیچ نیازی به هیچ نوع لیگ ضد یهودی نبود. در یک پرونده مهم حقوقی در دادگاه عالی آمریکا در سال ۱۹۰۸، قاضی لوئیس برنیدس در توضیح این که چرا جنسیت می تواند مبنای قانونی طبقه بندی باشد به همان راه و رسم کهن متوسل شد. «سازمان دهی جسمی زن»، کارکردهای مادری اش، پرورش فرزندان، و مراقبت از منزل زنان را در طبقه جدا و متفاوت قرار می دهد. فمینیسم در دهه ۱۸۹۰ به صورت یک اصطلاح رواج پیدا کرده بود و مقاومت در برابر خواسته های آن شدید بود. زنان در استرالیا در سال ۱۹۰۲ حق رأی پیدا کردند، در آمریکا در سال ۱۹۲۰، در بریتانیای کبیر در سال ۱۹۲۸ و در فرانسه در سال ۱۹۴۴. [۱۲]

مانند تبعیض جنسیتی، نژادپرستی و یهودی ستیزی پس از انقلاب فرانسه صورت های تازه ای پیدا کردند. مروجان حقوق انسان، هر چند خود هنوز قالب واره های منفی زیادی درباره یهودیان و سیاهان داشتند، دیگر وجود تعصب را مبنایی کافی برای استدلال نمی دانستند. این که حقوق یهودیان در فرانسه همیشه محدود شده است، فقط ثابت می کرد که عادت و رسوم قدرت زیادی دارند، نه این که این محدودیت ها نتیجه عقل و خرد باشد. به طریق مشابه، برای طرفداران لغو برده داری، برده داری نشان دهنده فروستی آفریقایی های سیاه نبود؛ بلکه تنها درنده خوئی برده داران و مزرعه داران سفیدپوست را نشان می داد. آن ها که تفکر حقوق مساوی را برای یهودیان یا سیاهان رد می کردند نیازمند عقیده ای - و استدلالی متقاعدکننده بودند - تا از موضع شان پشتیبانی کنند و به ویژه پس از این که یهودیان حقوق شان را به دست آوردند و برده داری در مستعمره های بریتانیایی و فرانسوی در ۱۸۳۳ و ۱۸۴۸ به ترتیب ملغی شده بود. در طی قرن نوزدهم، مخالفان حقوق یهودیان و سیاهان روز به روز بیش تر به علم، یا چیزی که خودش را علم جا می زد، روی آوردند تا به این عقیده برسند.

علم نژاد را می توان به آخر قرن نوزدهم رساند و تلاش ها برای طبقه بندی کردن مردم جهان. دو رشته که در قرن هجدهم بافته شده بودند در قرن نوزدهم به هم پیوند خوردند: نخستین رشته، این استدلال بود که تاریخ شاهد تحول متعاقب مردم مختلف به سوی تمدن بوده است و سفیدپوست ها پیشرفته ترین طایفه بوده اند؛ و دوم این فکر که خصوصیات موروثی دائمی مردم را از جهت نژاد از هم جدا می کند. نژادپرستی، به عنوان عقیده ای قاعده مند، وابسته به تلفیق این دو بود. متفکران قرن هجدهم فرض می کردند که همه مردم در نهایت به تمدن خواهند رسید ولی نظریه پردازان قرن نوزدهمی نژاد معتقد بودند که تنها نژادهای خاصی می توانند به تمدن برسند آن هم به دلیل ویژگی های ذاتی بیولوژیک شان. عناصری از این تلفیق را می توان نزد دانشمندان اوایل قرن نوزدهم مثل

طبیعت‌شناس فرانسوی، ژرژ کوویه، یافت که در سال ۱۸۱۷ نوشت که «بعضی علل ذاتی» مانع از پیشرفت نژادهای مغولی و سیاه می‌شود. اما پس از نیمه قرن این عقاید به صورتی کاملاً تبیین‌یافته پدیدار شدند. [۱۳]

روح این ژانر را می‌توان در مقاله درباره نابرابری نژادهای بشر آرتور دو گوبینو (۱۸۵۳-۱۸۵۵) دید. این دیپلمات و ادیب فرانسوی با استفاده از درهم‌جوشی از ادله برگرفته از باستان‌شناسی، قومیت‌شناسی، زبان‌شناسی و تاریخ استدلال کرد که سلسله‌مراتب نژادی مبتنی بر بیولوژی تاریخ نوع بشر را معین می‌کند. در پایین این سلسله مراتب نژادهای حیوان‌خو، غیرعقلانی و به شدت شهوانی و تیره‌پوست واقع‌اند؛ پس از آن‌ها در این نردبان به نژادهای بی تفاوت، متوسط ولی عمل‌گرای زرد می‌رسیم؛ و در بالای این سلسله‌مراتب مردمان سفیدپوست قرار دارند که پشتکار دارند، انرژی و توان عقلانی دارند و مردمانی ماجراجو هستند که «غریزه‌ای فوق‌العاده برای نظم» دارند که با «ذوقی صریح برای آزادی» متعادل شده است. در میان نژاد سفید، شاخه آریایی برترین است: گوبینو نتیجه می‌گیرد که «هر چیز باشکوه، شریف و ثمر ثمر در آثار بشر در این زمین، در علم، هنر و تمدن» از مردمان آریایی صادر شده است. آریایی‌ها که از موطن اولیه‌شان در آسیای مرکزی مهاجرت کرده بودند، نخستین سرشت هندی‌ها، مصری‌ها، چینی‌ها، رومی‌ها، اروپایی‌ها و حتی از طریق استعمار، تمدن‌های آزتک و اینکا را برپا کرده بودند. [۱۳] ازدواج سفیدپوست‌ها با افرادی از نژادهای دیگر هم برآمدن و هم سقوط تمدن‌ها را به گفته گوبینو توضیح می‌دهد: «مسئله قومی بر همه مسائل دیگر تاریخ سایه می‌اندازد و کلید همه مسائل در دست آن است.» اما گوبینو بر خلاف بعضی از پیروان بعدی‌اش فکر می‌کرد که آریایی‌ها پیش‌تر قدرت‌شان را از طریق ازدواج‌های مختلط از دست داده‌اند و اگر چه این فکر حال‌اش را به هم می‌زد، می‌اندیشید که برابری خواهی و دموکراسی در نهایت پیروز خواهد شد و علامت پایان خود تمدن خواهد بود. هر چند تصورات خیال‌آمیز گوبینو کشش زیادی در فرانسه پیدا نکرد، امپراتور ویلهلم گنای (که از سال ۱۸۶۱ تا ۱۸۸۸ حکمرانی می‌کرد) چنان این افکار را متقاعدکننده یافت که شهروندی اقتخاری به این مرد فرانسوی داد. این افکار را آهنگساز آلمانی، ریشارد واگنر و بعد از واگنر دامادش، نویسنده و آلمان‌دوست انگلیسی، هیوستون استیوارت چیمبرلین پذیرفتند. از طریق نفوذ چیمبرلین، آریایی‌های گوبینو تبدیل به عنصر محوری ایدئولوژی نژادی هیتلر شدند. [۱۵]

گوبینو شکلی سکولار و ظاهراً قاعده‌مند به افکاری داد که قبلاً در بیش‌تر دنیای غربی در جریان بودند. مثلاً در سال ۱۸۵۰، رابرت ناکس، آناتومی‌شناس اسکاوتلندی،

رساله نژادهای انسان را منتشر کرد که در آن استدلال می‌کرد که «نژاد، یا نسب موروثی، همه چیز است؛ و مهری بر انسان می‌زند». همان سال، رییس اتحادیه حروف چین‌های فیلادلفیا، جان کمپبل، جنون سیاهان، بررسی تصور نادرست برابری نژادهای نوع بشر را نوشت. نژادپرستی منحصر به ایالات متحد جنوبی نبود. کمپبل سعی کرد از کوویر و ناکس و دیگران نقل قول کند تا بر سبوعیت و توحش سیاهان اصرار کند و علیه امکان برابری میان سفیدپوستان و سیاهان دلیل بیاورد. از آنجایی که خود گوینو از درمان بردگان آفریقایی در ایالات متحده انتقاد کرده بود، مترجمان آمریکایی مجبور شدند آن بخش‌های متن را برای این که کاری دلچسب‌تر برای جنوبی‌های حامی برده‌داری ارائه کنند، در هنگام چاپ آن به زبان انگلیسی در سال ۱۸۵۶ حذف کنند. به این ترتیب، چشم‌انداز لغو برده‌داری (که در ایالات متحده در سال ۱۸۶۵ رسمی شد) فقط باعث افزایش علاقه به علوم نژادی شد. [۱۶]

همان‌طور که عنوان کتاب‌های گوینو و کمپل نشان می‌دهد، مشخصه مشترک در بیش‌تر تفکر نژادپرستانه واکنش شدید به مفهوم برابری بود. گوینو نزد توکوویل^۱ اعتراف کرده بود که «کارگران کثافت» که در انقلاب سال ۱۸۴۸ در فرانسه شرکت کرده بودند باعث انزجار او می‌شدند. کمپبل هم به سهم خود از سهم شدن در فضای سیاسی با مردان رنگین‌پوست احساس تهوع می‌کرد. چیزی که زمانی نفی آریستوکراتیک جامعه مدرن بود - که در آن مجبور بودند با فرودستان اختلاط کنند - حالا معنایی نژادی به خود گرفته بود. ظهور سیاست توده‌ای در نیمه آخر قرن نوزدهم شاید به تدریج حس تفاوت طبقاتی را از بین برده بود (یا ظاهراً چنین می‌نمود که این اتفاق افتاده است)، ولی تفاوت‌ها را به طور کلی از میان نبرد. تفاوت‌ها از ثبت طبقه به نژاد و جنسیت منتقل شدند. برقراری حق رأی جهانی مردان با لغو برده‌داری و آغاز مهاجرت توده‌ای برای عینی‌تر کردن و تهدیدآمیزتر کردن برابری و مساوات تلفیق شد. [۱۷]

امپریالیسم باعث بدتر شدن این تحولات شد. حتی وقتی که قدرت‌های اروپایی برده‌داری را در مزارع مستعمره‌شان ملغی کردند، قلمرو سلطه‌شان را در آفریقا و آسیا گسترش دادند. فرانسوی‌ها در سال ۱۸۳۰ به الجزایر حمله کردند و در نهایت آن را به فرانسه ملحق کردند. بریتانیایی‌ها سنگاپور را در سال ۱۸۱۰ و نیوزیلند را در سال ۱۸۴۰ ضمیمه خاک خود کردند و بی‌وقفه تسلط خود را بر هند افزایش دادند. تا سال ۱۹۱۴، آفریقا بین فرانسه، بریتانیای کبیر، آلمان، ایتالیا، پرتغال، بلژیک و اسپانیا دست

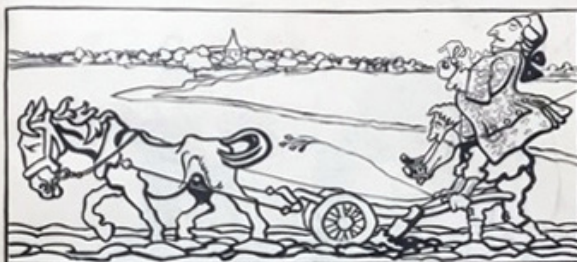
به دست می‌شد. کم‌تر کشوری در آفریقا بود که از ماجراها جان به در برده باشد. هر چند در بعضی موارد حاکمیت خارجی واقعا کشورها را با نابود کردن صنایع محلی به سود واردات از مراکز امپراتوری «عقب‌افتاده» تر کرد، اروپاییان عموماً فقط یک درس از تصرفات‌شان گرفتند: آن‌ها حق - و وظیفه - «متمدن» کردن مکان‌های عقب‌افتاده‌تر و وحشی تحت حاکمیت‌شان را داشتند.

همه حامیان برنامه‌های امپریالیستی مروج نژادپرستی صریح نبودند. جان استوارت میل، که سال‌ها در کمپانی هند شرقی بریتانیا کار کرده بود، و تا سال ۱۸۵۸ در عمل مدیر حاکمیت بریتانیا در هند بود، توضیح بیولوژیک تفاوت‌ها را رد می‌کرد. اما حتی او هم اعتقاد داشت که دولت‌های بومی هند «وحشی» بودند و «کم‌قانون یا بی‌قانون»، و در شرايطی زندگی می‌کردند که «اندکی از سطح بهترین بهایم بالاتر» بود. اگر میل را کنار بگذاریم، امپریالیسم اروپایی و علم نژادی رابطه‌ای هم‌زیستانه پدید آوردند: امپریالیسم «نژادهای فاتح» ادعاهای نژادی را باورپذیرتر کرد و علم نژادی به توجیه امپریالیسم کمک کرد. در سال ۱۸۶۱، ریچارد برتون، کاوش‌گر انگلیسی، راهی را رفت که مدتی بعد تبدیل به معیار کار شد. او گفت که انسان آفریقایی «عمدتاً واجد بدترین ویژگی‌های فرودست‌ترین انواع شرقی است - کندی ذهن، راحت‌طلبی تن، نقصان اخلاقی، خرافه و شور و سودای کودکانه». پس از دهه ۱۸۷۰، این رویکردها مخاطبانی توده‌ای و وسیع در روزنامه‌های تازه و ارزان، هفته‌نامه‌های مصور، و نمایشگاه‌های قومیت‌نگاری پیدا کرد. حتی در الجزیره، که پس از ۱۸۴۸ بخشی از فرانسه محسوب می‌شد، بومی‌ها فقط در درازمدت صاحب حقوقی شدند. در سال ۱۸۶۵، فرمانی دولتی آن‌ها را رعیت و نه شهروند اعلام کرد، در حالی که در سال ۱۸۷۰ دولت فرانسه یهودی‌های الجزایری را شهروندان صاحب حق آب و گل قلمداد کرد.

افراد بالغ مسلمان تنها در سال ۱۹۴۷ به حقوق سیاسی مساوی رسیدند. «مأموریت متمدن کردن» پروژه‌ای کوتاه‌مدت نبود. [۱۸]

گوینو مورد یهودیان را به عنوان نمونه‌ای خاص در بررسی‌اش از علوم نژادی در نظر نگرفته بود ولی پیروان‌اش این کار را کردند. هیوستون استوارت چیمبرلین، در بنیان‌های قرن نوزدهم که در سال ۱۸۹۹ به زبان آلمانی منتشر شد، افکار گوینو را درباره نژاد با عرفان و معنویت آلمانی درباره فولک^۱ با حمله‌ای گزنده به یهودیان، «این مردم بیگانه»، در هم آمیخت که «دولت‌های ما، قانون ما، علم ما، تجارت ما، ادبیات ما و هنر ما» را به

Pourquoi l'on a fait 1789



Avant.



Aujourd'hui.

شکل ۱۱. «انقلاب فرانسه: قبل و امروز»، کاران داش، در پیشست...! ۱۸۹۸.

کاران داش اسم مستعار امانوئل پوآ، کاریکاتوریست سیاسی فرانسوی بود که در جریان ماجرای دریفوس در فرانسه کاریکاتورهای ضد یهودی منتشر می کرد. این یکی با تصویر رایجی برگرفته از انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ بازی می کند و نشان می دهد که دهقانان زیر فشار نجبا و اشراف هستند (چون اشراف معاف از همان مالیات ها هستند). در روزگار مدرن، دهقان باید حتی بارهای بیشتری بردارد؛ بر دوش های او سیاستمداری جمهوری خواه، یک فراماسون، و روی او یک سرمایه دار یهودی نشسته است. کاران داش، همچنین چندین تصویر منتشر کرد که در آن امیل زولا را مسخره کرده بود. از پیشست...! شماره ۳۷، پانزدهم اکتبر ۱۸۹۸.

بردگی گرفته‌اند. چیمبرلین فقط یک استدلال تازه پیدا کرده بود ولی همان یکی نفوذی مستقیم بر هیتلر داشت: آریایی‌ها و یهودیان تنها مردمی هستند که خلوص نژادی‌شان را حفظ کرده بودند که معنای‌اش این بود که این دو قوم باید تا سر حد مرگ با یکدیگر مبارزه کنند. در سایر زمینه‌ها، چیمبرلین عقاید روز به روز شایع متعددی را کنار هم چیده بود. [۱۹]

هر چند یهودستیزی مدرن مبتنی بود بر قالب‌واره‌های منفی مسیحی درباره یهودیان که قرن‌ها در جریان بود، این عقیده پس از دهه ۱۸۷۰ ویژگی‌های تازه‌ای یافت. بر خلاف سیاهان، یهودیان دیگر نماینده سطح پست و فرودستی از تحول تاریخی، مثل قرن هجدهم، نبودند. در عوض آن‌ها نماینده خود تهدیدهای مدرنیته بودند: مادی‌گرایی افراطی، رهایی گروه‌های اقلیت و مشارکت‌شان در سیاست، و جهان‌شهری‌گری «تباه» و «بی‌ریشه» زندگی شهری. کاریکاتورهای روزنامه‌ها، یهودیان را به شکل مردمی حریص، فریب‌کار و شهوت‌پرست تصویر می‌کردند؛ روزنامه‌نگاران و جزوه‌نویسان از تسلط یهودیان بر سرمایه جهان و مدیریت کردن توطئه‌گرانه احزاب پارلمان به دست آن‌ها سخن می‌گفتند (شکل ۱۱). یکی از کاریکاتورهای آمریکایی از سال ۱۸۹۴، که به قدر هم‌تایان اروپایی دیگرش زیاد بدخیم نبود، قاره‌های دنیا را نشان می‌دهد که در محاصره بازوهای اختاپوسی است که در مرکز جزایر بریتانیا نشسته است. عنوان اختاپوس روتشیلد، خانواده ثروت‌مند و قدرت‌مند یهودی است. این تلاش‌های مدرن برای بدنام کردن در متن پروتکل‌های بزرگان صهیون مضامین تازه‌ای یافتند برای نفت ریختن بر آتش این سخنان. این متن سندی تقلبی بود که ادعا می‌کرد توطئه یهودیان را برای برپایی یک ابردولت جهانی برای در اختیار گرفتن کل جهان افشا می‌کند. این متن که اولین بار در سال ۱۹۰۳ در روسیه منتشر شد، و در سال ۱۹۲۱ جعلی بودن آن آشکار شد، بارها توسط نازی‌ها در آلمان تجدید چاپ شد و تا به امروز در مدارس بعضی از کشورهای عربی به عنوان واقعیت تدریس می‌شود. به این ترتیب، یهودستیزی جدید ترکیبی از عناصر سنتی و مدرن بود: یهودیان باید از حقوق محروم شوند و حتی از کشور اخراج شوند چون هم خیلی متفاوت‌اند و هم خیلی قدرت‌مند.

سوسیالیسم و کمونیسم

ملی‌گرایی تنها جنبش توده‌ای تازه در قرن نوزدهم نبود. مانند ملی‌گرایی، سوسیالیسم و کمونیسم در واکنش صریح به محدودیت‌های محسوس حقوق فردی در چارچوب

قانون اساسی شکل گرفتند. ملی گرایان اولیه حقوق را برای همه مردم می‌خواستند نه فقط برای کسانی که پیشاپیش دولت‌های مستقر دارند، اما سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها می‌خواستند اطمینان حاصل کنند که طبقات پایین‌تر از برابری اجتماعی و اقتصادی برخوردار می‌شوند نه فقط از حقوق سیاسی برابر. اما سازمان‌های سوسیالیست و کمونیست در عین این که توجه‌ها را به حقوقی جلب می‌کردند که مدافعان حقوق انسان آن‌ها را دستکاری کرده بودند، ناگزیر اهمیت حقوق را به عنوان یک هدف تنزل دادند. دیدگاه خود مارکس خیلی روشن بود: رهایی سیاسی از طریق برابری قانونی در داخل جامعه بورژوا حاصل می‌شود ولی رهایی راستین انسان مستلزم نابود کردن جامعه بورژوا و حمایت‌های مشروطه از مالکیت خصوصی است. اما سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها دو پرسش دیرپا را درباره حقوق طرح کردند: آیا حقوق سیاسی کافی بودند و آیا حق حفظ مالکیت خصوصی فرد می‌تواند با نیاز جامعه به تقویت رفاه اعضای محروم‌ترش همزیستی داشته باشد؟

همان‌طور که ملی‌گرایی از دو مرحله در قرن نوزدهم عبور کرده بود، از شور و شوق درباره حق تعیین سرنوشت تا حفاظت‌گرایی دفاعی درباره هویت قومی، سوسیالیسم نیز به مرور زمان تطور پیدا کرد. سوسیالیسم از تأکید اولیه بر بازسازی جامعه با ابزارهای صلح‌آمیز ولی غیر سیاسی به شکاف عمیق بین آن‌ها که مدافع سیاست پارلمانی بودند و کسانی که از سرنوشتی خشن دولت‌ها حمایت می‌کنند رسید. در طی نیمه اول قرن نوزدهم که اتحادیه‌های صنفی در بیش‌تر کشورها غیرقانونی بودند و کارگران حق رأی نداشتند، سوسیالیست‌ها بر انقلاب کردن در روابط اجتماعی جدید حاصل از صنعتی شدن تمرکز داشتند. آن‌ها اصلاً نمی‌توانستند وقتی کارگران حق رأی نداشتند، امید به برنده شدن در انتخابات داشته باشند، که دست‌کم تا دهه ۱۸۷۰ وضع‌شان به همین منوال باقی ماند. در عوض، پرچمداران سوسیالیست کارخانه‌ها، تعاونی‌های تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان مدل و جوامعی آزمایشی درست کردند تا بر کشمکش و دل‌سردی در میان گروه‌های اجتماعی غلبه کنند. آن‌ها می‌خواستند کارگران و تهی‌دستان را قادر کنند که از نظم صنعتی جدید بهره ببرند تا «صنعت» را سوسیالیزه کنند و به جای رقابت، همکاری و تعاون را بنشانند.

بسیاری از سوسیالیست‌های اولیه جملگی به «حقوق انسان» بی‌اعتماد بودند. سوسیالیست مطرح فرانسوی دهه ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰، شارل فوریه، استدلال می‌کرد که قوانین اساسی و سخن گفتن از حقوق جدایی‌ناپذیر ساختگی و دروغ است. وقتی آدم تهی‌دست «نه آزادی کار کردن» دارد و نه اختیار مطالبه اشتغال، «حقوق تجویزناشده

شهروند» یعنی چه؟ حق کار بر همه حقوق دیگر به نظر او اولویت داشت. مانند فوریه، بسیاری از سوسیالیست‌های اولیه ندادن حقوق به زنان را نشانه ورشکستگی عقاید پیشین حقوق می‌دانستند. آیا زنان هرگز می‌توانستند بدون لغو مالکیت خصوصی و مقررات قانونی حامی پدرسالاری به آزادی برسند؟ [۲۰]

دو عامل مسیر سوسیالیسم را در نیمه دوم قرن نوزدهم عوض کرد: پدید آمدن حق رأی جهانی مردان و طلوع کمونیسم (اصطلاح «کمونیست» اولین بار در سال ۱۸۴۰ پدید آمد). این‌جا بود که سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها تقسیم شدند به کسانی که هدف‌شان برقراری یک جنبش سیاسی پارلمانی با احزاب و حرکتهایی برای تصدی منصب بود و کسانی مانند بلشویک‌ها در روسیه که اصرار داشتند که تنها دیکتاتوری پرولتاریا و انقلاب کامل شرایط اجتماعی را عوض می‌کند. گروه اول اعتقاد داشتند که برقراری تدریجی رأی دادن برای مردان چشم‌اندازی را ایجاد کرده است که کارگران بتوانند در درون سیاست پارلمانی به اهداف خود برسند. مثلاً حزب کارگر انگلیس، در سال ۱۹۰۰ از دل اتحادیه‌های از پیش موجود، احزاب و باشگاه‌هایی بیرون آمد تا مروج منافع و انتخابات کارگران باشد. از سوی دیگر، انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ کمونیست‌های همه‌جا را تشویق کرد که باور کنند دگرگونی کامل اجتماعی و اقتصاد در افق پیش روست و مشارکت در سیاست پارلمانی فقط باعث هرز رفتن انرژی‌های لازم برای سایر انواع مبارزه‌هاست.

چنان‌که می‌شد انتظار داشت، این دو شاخه در دیدگاه‌شان درباره حقوق نیز اختلاف داشتند. سوسیالیست‌ها و کمونیست‌هایی که به استقبال روند سیاسی رفته بودند مدافع حقوق نیز بودند. یکی از بنیان‌گذاران حزب سوسیالیست فرانسه، ژان ژور، استدلال می‌کرد که یک دولت سوسیالیست «فقط مشروعیت‌اش را تا حدی حفظ می‌کند که تأمین‌کننده حقوق فردی باشد». او از دیرفوس، حق رأی جهانی مردان و جدایی کلیسا از دولت و به طور خلاصه از حقوق سیاسی برای همه مردان و بهبود زندگی کارگران دفاع می‌کرد. ژور، اعلامیه حقوق انسان و شهروند را یک سند جهانی مهم می‌دانست. آن گروه دیگر خیلی بیش‌تر به مارکس نزدیک بودند و مانند حریف سوسیالیست فرانسوی ژور استدلال می‌کردند که دولت بورژوا فقط می‌تواند «ابزار محافظه‌کاری و ستم اجتماعی باشد». [۲۱]

خود کارل مارکس فقط در جوانی‌اش به تفصیل درباره حقوق بحث کرده بود. در مقاله‌اش «درباره مسأله یهود»، که در سال ۱۸۴۳ منتشر شده بود، پنج سال قبل از

مانیفست کمونیست، مارکس نفس بنیان‌های اعلامیه حقوق انسان و شهروند را محکوم کرد. او شکوه می‌کند که «هیچ‌یک از این حقوق فرضی انسان، از انسان خودخواه فراتر نمی‌رود». این به اصطلاح آزادی انسان را فقط موجودی منزوی و منفرد تصور می‌کند نه بخشی از یک طبقه یا جامعه. حق مالکیت تنها ضامن حق دنبال کردن منافع شخصی خود است بدون توجه به دیگران. حقوق انسان ضامن آزادی دینی است در حالی که انسان نیاز به آزادی از دین دارد؛ آن‌ها حق داشتن مال را تأیید می‌کردند در حالی که چیزی که لازم بود آزادی از مال و ملک بود؛ آن‌ها حق پرداختن به شغل و کار کردن را آورده بودند در حالی که چیزی که لازم بود رهایی از شغل و کار بود. مارکس به ویژه از تأکید سیاسی بر حقوق انسان بیزار بود. او فکر می‌کرد که حقوق سیاسی تماماً یعنی ابزار و وسایل نه اهداف و مقاصد. «انسان سیاسی» چیزی «انتزاعی، مصنوعی» بود نه «اصیل». انسان تنها می‌تواند اصالت خود را با به رسمیت شناختن این نکته به دست بیاورد که رهایی انسان از طریق سیاسی میسر نمی‌شود؛ نیازمند انقلابی است که متمرکز بر روابط اجتماعی و لغو مالکیت خصوصی است. [۲۲] این دیدگاه‌ها و نسخه‌های بعدی آن‌ها در جنبش‌های سوسیالیستی و کمونیستی بعدی تأثیر گذاشتند. بلشویک‌ها اعلامیه حقوق مردم کارگر و استثمارشده را در سال ۱۹۱۸ طرح کردند ولی حتی یک حق سیاسی یا قانونی را در آن نگنجاندند. هدف آن «لغو همه انواع استثمار انسان از انسان بود تا تقسیم جامعه به طبقات را به طور کامل از بین ببرد و بی‌رحمانه مقاومت استثمارگران را در هم بشکند، [و] نظامی سوسیالیستی برای جامعه بنیان بنهد. خود لنین از مارکس نقل قول می‌کرد و علیه هر تأکیدی بر حقوق فردی استدلال می‌کرد. مفهوم حقوق مساوی به گفته لنین به خودی خود نقض مساوات و خود بی‌عدالتی است چون مبتنی بر «قانون بورژوا» است. این حقوق به اصطلاح مساوی حافظ مالکیت خصوصی است و در نتیجه ضامن استمرار استثمار کارگران. ژوزف استالین قانون اساسی تازه‌ای در سال ۱۹۳۶ صادر کرد که ادعا می‌کرد ضامن آزادی بیان، مطبوعات، و دین است ولی دولت او در فرستادن صدها هزار دشمنان طبقه، مخالفان و حتی اعضای خود حزب به اردوگاه‌های زندان و اعدام فوری درنگ به خرج نداد. [۲۳]

جنگ‌های جهانی و جست‌وجوی راه حل‌های تازه

همان‌طور که بلشویک‌ها شروع به تأسیس دیکتاتوری پرولتاریای خود در روسیه کردند، شمار تلفات نجومی جنگ جهانی اول باعث شد که رهبران کشورهایی که بعداً متحدین

پیروز آینده شدند به دنبال پیدا کردن مکانیزم تازه‌ای برای تضمین صلح بگردند. وقتی بلشویک‌ها معاهده صلحی با آلمانی‌ها در مارس ۱۹۱۸ امضا کردند، روسیه تقریباً دو میلیون نفر کشته داده بود. تا وقتی که جنگ در جبهه غربی در نوامبر ۱۹۱۸ تمام شد، دیپلمات‌هایی که معاهدات صلح را تهیه کرده بودند، مجمع ملل را بر پا کردند تا حافظ صلح، ناظر خلع سلاح، حکم منازعات بین ملت‌ها و ضامن حقوق اقلیت‌های ملی، زنان و کودکان باشد. مجمع به رغم تلاش‌های خیرخواهانه در کارش شکست خورد. سنای آمریکا از تصویب شرکت آمریکا امتناع کرد؛ آلمان و روسیه ابتدا از عضویت محروم شدند، و هنگام ترویج حق تعیین سرنوشت ملی در اروپا، مجمع مستعمره‌های سابق آلمان و قلمروهای امپراتوری از کار افتاده عثمانی را از طریق نظام «قیمومیت‌ها» مدیریت کرد که یک‌بار دیگر توجه‌اش از پیشرفت اروپایی‌ها نسبت به سایر مردم می‌آمد. علاوه بر این، ثابت شد که مجمع قدرتی ندارد تا مانع از سر بر آوردن فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان شود و در نتیجه مانع از بروز جنگ جهانی دوم شود.

جنگ جهانی دوم با تقریباً ۶۰ میلیون قربانی، میزان تازه‌ای برای توحش درست کرد. علاوه بر این، اکثریت آن‌ها که در این دوره کشته شده بودند افراد غیر نظامی بودند، و شش میلیون نفرشان هم یهودیانی بودند که فقط به خاطر یهودی بودن کشته شده بودند. این غوغا و آشوب میلیون‌ها پناهنده را در پایان جنگ در اردوهای افراد بی‌خانمان قرار داد که بسیاری از آن‌ها به دشواری حتی می‌توانستند برای خود تصور آینده و معاشی داشته باشند. عده‌ای دیگر هم مجبور به تغییر محل سکونت به دلایل قومی شدند (مثلاً دو و نیم میلیون نفر آلمانی در سال ۱۹۴۶ از چکسلواکی اخراج شدند). تمام قدرت‌هایی که در جنگ درگیر بودند در مقطعی غیر نظامیان را نیز هدف قرار می‌دادند؛ اما با پایان جنگ، آشکار شدن میزان جنایت‌هایی که آلمانی‌ها عمداً مرتکب شده بودند عموم مردم را تکان داد. عکس‌هایی که هنگام آزادی اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها گرفته شده بود، عواقب هولناک یهودی‌ستیزی‌ای را که توجه‌اش از دل برتری نژادی آریایی‌ها و تصفیه ملی‌گرایانه در آمده بود، نشان می‌دادند. دادگاه‌های نورمبرگ در سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۶ نه تنها این فجایع را پیش چشم جهانیان نهاد بلکه سابقه و سنتی را نیز ایجاد کرد که حاکمان، مقامات و پرسنل نظامی را می‌توان بابت جنایت «علیه بشریت» مجازات کرد. حتی پیش از پایان جنگ، متحدین به ویژه ایالات متحده آمریکا، اتحاد شوروی و بریتانیای کبیر عزم‌شان برای بهبود مجمع ملل جزم بود. در بهار سال ۱۹۴۵ کنفرانسی در سان فرانسیسکو بر پا شد که ساختار پایه یک نهاد بین‌المللی تازه، سازمان ملل، را بر پا کند. این سازمان قرار بود شورای امنیتی تحت سلطه قدرت‌های بزرگ داشته باشد،

یک مجمع عمومی که نمایندگان از همه کشورهای عضو در آن حضور داشته باشند و دبیرخانه‌ای که رئیس آن دبیر کل این سازمان به عنوان فرد اجرایی آن باشد. جلسات همچنین مقدمات یک دادگاه بین‌المللی جزایی در لاهه هلند بود تا جایگزین دادگاه مشابهی شود که مجمع ملل در سال ۱۹۲۱ تشکیل داده بود. پنجاه و یک کشور عضو، منشور سازمان ملل را به عنوان اعضای پایه‌گذار در بیست و ششم ژوئن ۱۹۴۵ امضا کردند.

به رغم پدیدار شدن شواهد جنایات نازی‌ها علیه یهودیان، کولی‌ها، اسلاوها و بقیه، دیپلمات‌هایی را که در سان فرانسسکو جلسه داشتند باید تکان می‌دادند و فشاری به آن‌ها وارد می‌کردند تا حقوق بشر را در دستور کار بگذارند. در سال ۱۹۴۴، بریتانیای کبیر و اتحاد شوروی هر دو پیشنهاد‌های گنجانیدن حقوق بشر در منشور سازمان ملل را رد کردند. بریتانیا می‌ترسید که تشویق چنین اقدامی ممکن است زمینه را برای جنبش‌های استقلال در مستعمرات باز کند، و اتحاد شوروی هیچ دخالتی در حوزه نفوذ رو به گسترش‌اش نمی‌خواست. علاوه بر این، ایالات متحده ابتدا با پیشنهاد چین مخالفت کرده بود که منشور باید شامل بیانیه‌ای درباره برابری همه نژادها باشد.

فشارها از دو سوی مختلف می‌آمدند. بسیاری از کشورهای کوچک و متوسط در آمریکای لاتین و آسیا خواستار توجه بیش‌تر به حقوق بشر شدند که تا حدودی به خاطر این بود که از سلطه بالادستی قدرت‌های بزرگ بر جلسات بیزار بودند. علاوه بر این، شمار زیادی از سازمان‌های دینی، کارگری، زنان و مدنی که بیش‌تر آن‌ها در ایالات متحده مستقر بودند، مستقیماً با نمایندگان کنفرانس لابی می‌کردند. درخواست‌های مستقیم رو در رو از نمایندگان کمیته یهودی آمریکا، کمیته مشترک آزادی دینی، کنگره سازمان‌های صنعتی، و انجمن ملی پیشبرد مردم رنگین‌پوست به تغییر دیدگاه‌های مقامات در وزارت خارجه آمریکا کمک کرد و آن‌ها قبول کردند که حقوق بشر را در منشور سازمان ملل قرار دهند. اتحاد شوروی و بریتانیای کبیر رضایت خود را اعلام کردند چون منشور همچنین تضمین می‌کرد که سازمان ملل هرگز در امور داخلی کشوری دخالت نخواهد کرد. [۲۴]

تعهد به حقوق بشر هنوز راه درازی تا تحقق در پیش داشت. منشور سازمان ملل سال ۱۹۴۵ بر مسائل امنیت بین‌الملل تأکید داشت و تنها چند سطر را به «احترام جهانی به رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همه بدون تمایز نژاد، جنسیت، زبان یا دین» گنجانده بود. اما سازمان یک کمیسیون حقوق بشر ایجاد کرد که تصمیم گرفت

اولین کارش باید تهیه لایحه حقوق بشر باشد. الینور روزولت، رئیس این کمیسیون، نقشی محوری در تدوین پیش‌نویس اعلامیه داشت و سپس آن را در طی روند پیچیده تصویب‌اش هدایت کرد. یک استاد ۴۰ ساله حقوق دانشگاه مک‌گیل در کانادا، جان هامفری، پیش‌نویسی مقدماتی برای آن تهیه کرد. سپس لازم بود که کل کمیسیون این متن را بازنگری کند، و با همه کشورهای عضو در میان گذاشته شود و سپس توسط شورای اقتصادی و اجتماعی بررسی شود و در صورت تصویب به مجمع عمومی فرستاده شود که باید نخست در کمیته سوم امور اجتماعی، بشردوستانه و فرهنگی بررسی می‌شد. کمیته سوم نمایندگان از همه کشورهای عضو داشت و هنگام بحث درباره این پیش‌نویس، اتحاد شوروی پیشنهاد اصلاحاتی برای تقریباً هر ماده داشت. ۸۳ جلسه (فقط در کمیته سوم) برگزار شد و تقریباً ۱۷۰ اصلاح بعداً انجام شد و پیش‌نویس به رأی گذاشته شد. بالاخره، در دهم دسامبر ۱۹۴۸ مجمع عمومی اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کرد. ۴۸ کشور رأی مثبت دادند و هشت کشور عضو بلوک شوروی رأی ممتنع دادند و هیچ کس رأی مخالف نداد. [۲۵]

اعلامیه جهانی مانند سلف قرن هجدهمی‌اش، در دیباچه‌ای توضیح داد که چرا بیانیه‌ای چنین رسمی لازم افتاده است. اعلامیه ادعا می‌کرد که «بی‌اعتنایی به، و انزجار از حقوق بشر منجر به اعمالی وحشیانه شده که باعث جریحه‌دار کردن وجدان نوع بشر شده است.» نسخه‌های دیگر به زبان اصلی اعلامیه فرانسوی سال ۱۷۸۹ گویاست. در سال ۱۷۸۹، فرانسویان اصرار داشتند که «ناآگاهی، سهل‌انگاری یا انزجار از حقوق انسان تنها علل مصائب عمومی و فساد دولتی هستند.» اینجا دیگر نمی‌شد «ناآگاهی» و حتی صرف «سهل‌انگاری» را بهانه کرد. تا سال ۱۹۴۸، شاید همه می‌دانستند که حقوق بشر یعنی چه. علاوه بر این، تعبیر سال ۱۷۸۹ از «مصائب عمومی» اصلاً عظمت حوادثی را که اخیراً رخ داده بود نشان نمی‌داد. بی‌اعتنایی ارادی و انزجار از حقوق بشر منجر به اعمالی شده بود که سبوعیت‌شان غیرقابل تصور بود.

اعلامیه جهانی فقط مؤید مفاهیم قرن هجدهمی حقوق فردی مانند مساوات در برابر قانون، آزادی بیان، آزادی دین، آزادی مشارکت در دولت، حفظ مالکیت خصوصی، و رد شکنجه و مجازات‌های سنگدلانه نبود (بنگرید به ضمیمه). این اعلامیه همچنین به صراحت برده‌داری را ممنوع می‌کرد و حق رأی جهانی و برابر از طریق برگه رأی مخفی به همه می‌داد. علاوه بر این، این اعلامیه خواستار آزادی جنبش، حق ملیت، حق ازدواج، و جنجالی‌تر از همه حق امنیت اجتماعی بود؛ حق کار کردن با حقوق مساوی برای کار مساوی با دستمزدی برای تأمین زندگی؛ حق استراحت و تفریح؛ و حق آموزش، که باید

در سطح ابتدایی رایگان باشد. در زمان شکل‌گیری خطوط درگیری در جنگ سرد، اعلامیه جهانی مجموعه‌ای از آرمان‌ها را اعلام کرد نه واقعیتهایی که به آسانی تحقق‌پذیر باشد. اعلامیه مجموعه‌ای از تکالیف اخلاقی را برای جامعه جهانی مقرر کرد، اما هیچ مکانیزمی برای تنفیذ و اجرای آن‌ها نداشت. اما به رغم تمام کوتاهی‌ها، این سند تأثیراتی داشت که بی‌شبهت به نسخه پیشین قرن هجدهمی‌اش نبود. بیش از پنجاه سال، این سند معیار بحث‌ها و عمل بین‌المللی برای حقوق بشر بوده است.

اعلامیه جهانی تبلور صد و پنجاه سال مبارزه برای حقوق بود. در طی قرون نوزدهم و بیستم، جوامع سخاوتمند شعله حقوق بشر جهانی را در زمانی که ملت‌ها آن را از آن خود کرده بودند، زنده نگه داشتند. در صدر این سازمان‌ها انجمن‌هایی به الهام از کوئیکرها بودند که برای مبارزه با تجارت برده و برده‌داری تشکیل شده بودند. انجمن بریتانیایی الغای تجارت برده، که در سال ۱۷۸۷ تشکیل شده بود، ادبیات لغو برده‌داری و تصاویر مربوط را منتشر می‌کرد و حرکت‌های توده‌ای عریضه‌نویسی را خطاب به پارلمان سازمان‌دهی می‌کرد. رهبران آن ارتباط تنگاتنگی با طرفداران لغو برده‌داری در آمریکا، فرانسه و کارائیب برقرار کردند. در سال ۱۸۰۷ که پارلمان لایحه‌ای را تصویب کرد تا به مشارکت بریتانیا در تجارت برده پایان بدهد، طرفداران لغو برده‌داری نام گروه‌شان را به انجام ضد برده‌داری تغییر دادند و به سازمان‌دهی حرکت‌های توده‌ای عریضه‌نویسی روی آوردند تا پارلمان را وادار به لغو خود برده‌داری کنند که در نهایت این کار را در سال ۱۸۳۳ انجام دادند. حالا انجمن بریتانیایی و خارجی ضد برده‌داری باتوم را به دست گرفت و به پا خاست تا برده‌داری را در جاهای دیگر به ویژه در آمریکا پایان دهد.

به توصیه طرفداران لغو برده‌داری در آمریکا، انجمن بریتانیایی یک کنوانسیون جهانی ضد برده‌داری در لندن در سال ۱۸۴۰ تدارک دید تا مبارزه بین‌المللی را علیه برده‌داری هماهنگ کند. نمایندگان اجازه ندادند طرفداران مؤنث الغای برده‌داری به هیچ شکل رسمی در کنوانسیون شرکت کنند و به این ترتیب کمک کردند شتاب جنبش حق رأی زنان گرفته شود، ولی با ایجاد ارتباط‌های بین‌المللی و اطلاعات درباره وضعیت بردگان و قطع‌نامه‌هایی که برده‌داری را به عنوان «معصیتی علیه خدا» محکوم می‌کرد و محکوم کردن کلیساهایی که از آن حمایت می‌کردند به ویژه در ایالات‌های جنوبی آمریکا، حرکت بین‌المللی برده‌داری را تقویت کردند. هر چند کنوانسیون‌های «جهانی» عمدتاً در دست بریتانیایی‌ها و آمریکایی‌ها بود، مبنای آن برای حرکت‌های آینده بین‌المللی برای حق رأی زنان، حفاظت از کودکان در برابر کار، حقوق کارگران، و مسائلی دیگر، که بعضی به حقوق مربوط بودند و بعضی دیگر مثل میانه‌روی و اعتدال، نه، محکم کردند. [۲۶]

طی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، حرکت بین‌المللی حقوق بشر در میان مبارزات ضد استعماری کمرنگ شد. در پایان جنگ جهانی اول، مشهور است که رئیس جمهور وودرو ویلسون اصرار داشته که صلح پایدار باید مبتنی بر اصول تعیین سرنوشت ملی باشد. او اصرار داشته که «هر مردمی حق دارد که انتخاب کند تحت چه حاکمیتی زندگی کند». او لهستانی‌ها، چک‌ها و صرب‌ها را مد نظر داشته ولی نه آفریقایی‌ها را - و متحدان او به لهستان، چکسلواکی و یوگسلاوی استقلال دادند چون خود را در مقامی می‌دیدند که حق رها کردن قلمروهایی را دارند که قبلاً در اختیار نیروهای شکست‌خورده بوده‌اند. بریتانیای کبیر پذیرفت که حق تعیین سرنوشت ملی را در منشور آتلانتیک سال ۱۹۴۱ بگنجاند که اصول مشترک بریتانیایی-آمریکایی مبارزه با جنگ را مقرر می‌داشت ولی وینستون چرچیل اصرار داشت که این تنها درباره اروپا صادق است و نه مستعمرات خود بریتانیا. روشنفکران آفریقایی مخالفت کردند و این را بخشی از حرکت رو به رشد استقلال‌خواهی‌شان کرد. هر چند سازمان ملل نتوانست موضعی قوی در برابر استعمارزدایی در سال‌های نخست‌اش بگیرد، تا سال ۱۹۵۲ قبول کرده بود که حق تعیین سرنوشت بخشی رسمی از برنامه‌اش است.

بیش‌تر کشورهای آفریقایی استقلال خود را دوباره یا به شکل صلح‌آمیز یا به زور تا دهه ۱۹۶۰ به دست آورده بودند. هر چند گاهی این کشورها در قانون‌های اساسی‌شان مثلاً حقوق برشمرده شده در کنوانسیون اروپایی حفاظت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ۱۹۵۰ را می‌گنجاندند، تضمین قانونی حقوق اغلب قربانی ابهامات سیاست بین‌المللی و میان‌قبیله‌ای می‌شد. [۲۷]

در دهه‌های پس از سال ۱۹۴۸، اجماعی بین‌المللی بر سر اهمیت دفاع از حقوق بشر با تپق زدن شکل گرفت. اعلامیه جهانی روند را آغاز کرد تا این که نماینده اوج آن باشد. پیشرفت حقوق بشر در هیچ‌جایی به اندازه‌ی میان کمونیست‌ها آشکار نبود که مدت‌ها در برابر این درخواست مقاومت کرده بودند. در اوایل دهه ۱۹۷۰، احزاب کمونیست اروپای غربی به موضعی میل کردند که بسیار شبیه موضعی بود که ژور در فرانسه در آغاز قرن ابراز کرده بود. آن‌ها به جای «دیکتاتوری پرولتاریا» در تریبون‌های رسمی‌شان پیشرفت دموکراسی را می‌آوردند و به صراحت حقوق بشر را تأیید می‌کردند. در پایان دهه ۱۹۸۰، بلوک شوروی به تدریج به همان سمت رفت. دبیر کل حزب کمونیست، میخائیل گورباچف، در مسکو به کنگره حزب کمونیست سال ۱۹۸۸ پیشنهاد کرد که اتحاد شوروی از این پس دولتی تحت حاکمیت قانونی باشد با «حداکثر حفاظت از حقوق و آزادی‌های افراد شوروی». در همان سال، یک اداره حقوق بشر برای اولین بار در

دانشکده حقوق شوروی تأسیس شد. یک همگرایی خاصی رخ داده بود. اعلامیه جهانی سال ۱۹۴۸ شامل حقوق اجتماعی و اقتصادی بود - مثلاً حق امنیت اجتماعی، حق کار، حق آموزش - و تا دهه ۱۹۸۰ بیش تر احزاب سوسیالیست و کمونیست خصومت‌های سابق‌شان را با حقوق سیاسی و مدنی کنار گذاشته بودند. [۲۸]

سازمان‌های غیر دولتی (که حالا NGO خوانده می‌شوند) هرگز از میان نرفتند بلکه در آغاز دهه ۱۹۸۰ نفوذ بین‌المللی بیش‌تری یافتند که تا حدود زیادی به خاطر رشد خود جهانی شدن بود. سازمان‌های غیر دولتی مثل عفو بین‌المللی (تأسیس شده در سال ۱۹۶۱)، سازمان بین‌المللی ضد برده‌داری (استمرار انجمن ضد برده‌داری)، دیده‌بان حقوق بشر (تأسیس شده در سال ۱۹۷۸)، پزشکان بدون مرز (تأسیس شده در سال ۱۹۷۱) و بی‌شمار گروه‌های محلی که فعالیت‌های‌شان خارج از منطقه خودشان ناشناخته است، حمایت مهمی از حقوق بشر در چند دهه گذشته کرده‌اند. این سازمان‌های غیر دولتی اغلب فشار بیش‌تری روی دولت‌های خاطی می‌آوردند و به نسبت خود سازمان ملل کارهای بیش‌تری برای چاره کردن خشکسالی، بیماری و برخورد خشن با مخالفات و اقلیت‌ها انجام می‌دادند ولی تقریباً همه آن‌ها برنامه‌های‌شان را روی حقوقی بنا می‌کردند که در یکی از بندهای اعلامیه جهانی تبیین شده است. [۲۹]

نیازی به گفتن نیست که حقوق بشر هنوز در تصویب آسان است ولی در تنفیذ دشوار. جریان پر زور کنفرانس‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی علیه نسل‌کشی، برده‌داری، استفاده از شکنجه و نژادپرستی، و حفاظت از زنان، کودکان و اقلیت‌ها نشان می‌دهد که حقوق بشر همچنان نیازمند نجات است. سازمان ملل کنوانسیون مکملی را برای لغو برده‌داری، تجارت برده، نهادها و روش‌های شبیه به برده‌داری در سال ۱۹۵۶ بر پا کرد و هنوز هم تخمین زده می‌شود که ۲۷ میلیون برده در جهان امروز وجود دارند. سازمان ملل کنوانسیون علیه شکنجه و سایر رفتارها و مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی یا ذلیل‌کننده را در سال ۱۹۸۴ تصویب کرد چون شکنجه وقتی که صورت‌های قضایی‌اش در قرن هجدهم از بین رفت، خود ناپدید نشد.

شکنجه به جای این که در بستری با جواز قانونی استفاده شود، به اتاق‌های پستی و مخفیانه رفت که برای پلیس و نیروهای نظامی دولت‌های مدرن چندان هم مخفی نبود. نازی‌ها به صراحت استفاده از «درجه سوم» علیه کمونیست‌ها، شاهدان یهوه، خرابکاران، تروریست‌ها، مخالفان، «عناصر ضد اجتماعی»، و «دوره‌گردهای لهستانی یا اهل شوروی» را مجاز می‌دانستند. این مقوله‌ها دیگر دقیقاً به همان شکل نیستند ولی روش همچنان

دوام آورده است. آفریقای جنوبی، فرانسویان در الجزایر، شیلی، یونان، آرژانتین، عراق، آمریکایی‌ها در ابو غریب - این فهرست تمامی ندارد. امید متوقف کردن «رفتارهای وحشیانه» هنوز محقق نشده است. [۳۰]

حدود همدلی

از سر بر آوردن دوباره شکنجه و تصفیه قومی، استمرار استفاده از تجاوز به عنوان سلاح جنگی و ستم پایدار بر زنان، رشد قاچاق جنسی کودکان و زنان و روش‌های بازمانده برده‌داری چه نتیجه‌ای باید بگیریم؟ آیا حقوق بشر در اثبات ناکافی بودن خود برای این کار ما را از خود ناامید کرده است؟ پارادوکس فاصله و نزدیکی در این‌جا در دوره مدرن در کار است. از یک‌سو، گسترش سواد و توسعه رمان‌ها، روزنامه‌ها، رادیو، فیلم، تلویزیون و اینترنت برای عده بسیار بیش‌تری این امکان را فراهم کردند که با افرادی که در دور دست‌ها و تحت شرایط بسیار متفاوتی زندگی می‌کنند همدلی کنند. تصاویر کودکان در حال مرگ از گرسنگی در بنگلادش یا روایت‌های هزاران مرد و پسر بچه کشتار شده در سربریتسا، بوسنی، می‌تواند میلیون‌ها نفر را بسیج کند تا پول و کالا بفرستند و گاهی خودشان به کمک مردم در سایر جاها بروند یا دولت‌ها یا سازمان‌های بین‌المللی را وادار به دخالت کنند. از سوی دیگر، روایت‌های دست اول می‌گویند که چطور همسایه‌ها در رواندا همدیگر را بر سر قومیت کشته‌اند و این کار را با توحش خشمگینانه‌ای انجام داده‌اند. این خشونت از نزدیک نه استثنایی است و نه اخیر؛ یهودیان، مسیحیان و مسلمانان دیر زمانی است که کوشیده‌اند تا توضیح بدهند چرا قابیل عهد عتیق، پسر آدم و حوا، برادرش هابیل را کشت. با گذشت زمان از دوره فجایع نازی‌ها، تحقیق دقیق نشان داده است که انسان‌های عادی، بدون غیرطبیعی بودن روان‌شناختی یا اعتقادات شورمند سیاسی یا دینی، می‌توانند در شرایط «درست» برانگیخته شوند تا کارهایی را که می‌دانستند قتل عام است در فاصله‌ای نزدیک به خود انجام بدهند. شکنجه‌گران و قاتلان مانند ما هستند و اغلب به مردمی که درست پیش روی‌شان هستند، رنج و درد وارد می‌کنند. [۳۱]

به این ترتیب، صورت‌های مدرن ارتباطات ابزارهای همدلی با دیگران را گسترش داده‌اند اما نتوانسته‌اند اطمینان حاصل کنند که انسان‌ها بر مبنای احساس هم‌نوعان‌شان عمل کنند. دوگانگی درباره قدرت همدلی را می‌توان از نیمه قرن هجدهم به بعد دید، و این دوگانگی را حتی کسانی که سعی می‌کردند کارکرد آن را توضیح بدهند بیان

می کردند. آدام اسمیت، در نظریه عواطف اخلاقی خود واکنش «یک مرد از بشریت در اروپا» را بررسی می کند که خبر زلزله‌ای در چین را می شنود که هزاران میلیون نفر را کشته است. اسمیت پیش‌بینی می کند که او همه چیزهای درست را خواهد گفت و در ادامه به کار خودش بر می گردد انگار هیچ اتفاقی نیفتاده است. اگر او می دانست که روز بعد انگشت کوچکش را از دست خواهد داد، تمام شب از این پهلوی به آن پهلوی می شد. آیا او حاضر می شد که صدها میلیون چینی را در ازای انگشت کوچکش قربانی کند؟ نه، اسمیت ادعا می کند که حاضر نمی شد. ولی چه باعث می شود که کسی در برابر چنین معامله‌ای مقاومت کند؟ اسمیت اصرار دارد که «این قدرت نرم بشریت نیست» که ما را قادر می کند در برابر منفعت شخصی مان بایستیم. باید قدرتی قوی‌تر باشد، قدرت وجدان: «این خرد، اصول، وجدان، دل آدمی، انسان درون، قاضی بزرگ و حکم رفتار ماست».[۳۲]

فهرست خود اسمیت از ۱۷۵۹ - خرد، اصول، وجدان، انسان درون - عنصر مهمی را در وضع فعلی بحث درباره همدلی در جهان امروز در بر می گیرد. چه چیزی برای ما آن قدر قوی است که ما را برانگیزاند که بر حسب احساسات هم‌نوع‌مان عمل کنیم؟ ناهمگونی فهرست اسمیت نشان می دهد که او خود در پاسخ به این مسأله مشکل داشته است؛ آیا «خرد» مترادف با «دل آدمی» است؟ به نظر می رسد که اسمیت باور داشته، مانند بسیاری از کنش‌گران حقوق بشر امروز، که ترکیبی از ذکر عقلانی اصول حقوق و توسل عاطفی به احساسات هم‌نوع می تواند همدلی را از حیث اخلاقی مؤثر کند. منتقدان آن روزها و بسیاری از منتقدان امروز پاسخ می دهند که یک حس بالاتر وظیفه دینی را باید فعال کرد تا همدلی بتواند کار کند. به نظر آن‌ها، انسان‌ها نمی توانند بر تمایل درون‌شان به بی‌عاطفگی یا شر به تنهایی غلبه کنند؛ یکی از رؤسای سابق انجمن وکلای آمریکا این دیدگاه رایج را چنین بیان کرده است: «وقتی انسان‌ها با تصویر خدا تصور نشوند، حقوق اولیه‌شان ممکن است دلیل وجودی متافیزیکی‌اش را از دست بدهد.» فکر مشترکات انسانی به خودی خود کافی نیست.[۳۳]

آدام اسمیت روی یک مسأله تمرکز می کند در حالی که واقعاً دو مسأله وجود دارد. اسمیت همدلی را برای کسانی که بسیار دور هستند در همان طبقه احساسات نسبت به کسان نزدیک به ما می بیند هر چند قبول دارد که چیزی که مستقیم با ما رو به رو می شود بسیار برانگیزاننده‌تر است تا مشکلاتی که دیگران در دور دست با آن‌ها مواجه می شوند. پس این دو مسأله عبارت‌اند از: چه چیزی می تواند ما را برانگیزاند تا به احساسات مان برای کسانی که بسیار دور هستند عمل کنیم و چه چیزی احساسات هم‌نوعانه ما را فرو

می‌شکند چنان که می‌توانیم نزدیک‌ترین افراد به خود را شکنجه کنیم، مثله کنیم یا حتی بکشیم؟ فاصله و نزدیکی، احساسات مثبت و منفی، همگی وارد معادله می‌شوند.

از نیمه قرن هجدهم به بعد و دقیقاً به خاطر پدید آمدن مفهوم حقوق بشر، این تنش‌ها کشنده‌تر از هر وقت دیگری شده‌اند. فعالان اواخر قرن هجدهم که با برده‌داری، شکنجه قانونی، و مجازات‌های سنگدلانه مبارزه می‌کردند، همگی قساوت و ستم را در روایت‌های تکان‌دهنده عاطفی‌شان برجسته کرده‌اند. آن‌ها قصد دارند که محرک تهوع باشند، ولی برانگیختن احساسات از طریق خواندن و دیدن صریح کننده‌کاری‌هایی از رنج را نمی‌شد همیشه به دقت هدایت کرد. به طریق مشابه، رمانی که باعث توجه شدید به مصائب دخترانی عادی می‌شد، شکل‌های دیگر و شیرانه‌تری تا آخر قرن هجدهم به خود می‌گرفت. رمان گوتیک، که نمونه‌اش در راهب متیو لویس (۱۷۹۶) دیده می‌شود، صحنه‌هایی از زنا با محارم، تجاوز، شکنجه و قتل و سایر صحنه‌های احساسات‌برانگیز بیش‌تر به نظر می‌رسید که موضوع اصلی اعمال و پیاده کردن احساسات درونی یا نتایج اخلاقی آن‌ها باشند تا مطالعه‌شان. مارکی دو ساد رمان گوتیک را یک قدم جلوتر برد و وارد پورنوگرافی صریح رنج کرد که تعمداً صحنه‌های طولانی و بیرون کشیده اغواگری رمان‌های سابق مثل کلاریسای ریچاردسون را به هسته جنسی‌شان فرو کاهش می‌دهد. ساد هدف‌اش آشکار کردن معانی رمان‌های قبلی بود: سکس، سلطه، رنج و قدرت تا عشق، همدلی و احسان. برای او «حق طبیعی» یعنی تنها حق به چنگ آوردن بیش‌ترین قدرت ممکن و لذت بردن از استفاده از آن در برابر دیگران. تصادفی نیست که ساد همه رمان‌های‌اش را در سال ۱۷۹۰ در طی انقلاب فرانسه نوشته است. [۳۴]

به این ترتیب، مفهوم حقوق بشر در قطار خود سلسله‌ای از همزادهای شریر را نیز آورده است. تقاضای حقوق جهان‌شمول مساوی و طبیعی برانگیزاننده رشد ایدئولوژی تازه و گاهی افراطی منعکس‌کننده تفاوت بوده است. حالت‌های تازه به دست آوردن فهم همدلانه راه را برای حسّانی کردن خشونت باز کرد. تلاش برای بیرون آوردن و جدا کردن قساوت و ظلم از بسترهای قانونی، قضایی و دینی‌اش آن را بیش‌تر به مثابه ابزاری روزمره برای سلطه و تهی کردن آدمی از انسانیت در آورد. جنایت‌های قرن بیستم که آدمیان را به شدت از انسانیت تهی می‌کرد، تنها وقتی قابل تصور شدند که همه می‌توانستند مدعی شوند که عضو مساوی خانواده بشری هستند. به رسمیت شناختن این دوگانگی‌ها برای آینده حقوق بشر ضروری است. همدلی ته‌نکشیده است بر خلاف ادعای برخی. همدلی تبدیل به نیرویی قوی‌تر از قبل برای خیر شده است. اما نیروی جبران‌گر خشونت، رنج و سلطه نیز عظیم‌تر از هر وقت دیگری در گذشته شده است. [۳۵]

حقوق بشر تنها لنگرگاه مشترک ما در برابر این پلیدی‌هاست. ما باید همچنان مرتب نسخه قرن هجدهمی حقوق بشر را بهبود دهیم و اطمینان حاصل کنیم که «انسان» در اعلامیه جهانی حقوق بشر هیچ ابهامی برای «آدمی» در «حقوق انسان» باقی نگذارد. آشکار حقوق ادامه پیدا می‌کند هر چند همیشه با کشمکش بسیار درباره نحوه جریان‌اش: حق یک زن برای انتخاب در مقابل حق یک جنین برای زندگی، حق مردن با کرامت و عزت در برابر حق مطلق نسبت به زندگی، حقوق معلولان، حقوق همجنس‌گرایان، حقوق کودکان، حقوق حیوانات - این استدلال‌ها و بحث‌ها تمام نشده‌اند و تمام هم نخواهند شد. کنش‌گران و فعالان قرن هجدهم حقوق بشر می‌توانستند مخالفان خود را متهم کنند که سنت‌گرایانی بی‌احساس هستند که فقط علاقه به حفظ یک نظم اجتماعی دارند که مبتنی بر نابرابری، خاص بودن و سنت تاریخی است تا مساوات، جهان‌شمولی و حقوق طبیعی. اما ما دیگر تحمل فقط رد کردن یک دیدگاه قدیمی را نداریم. در سوی دیگر طیف مبارزه برای حقوق بشر، وقتی که اعتقاد به آن‌ها فراگیرتر شده باشد، باید با جهانی روبرو شد که با آن تلاش ساخته شده است. ما باید دریابیم که با شکنجه‌گران و قاتلان چه کنیم و چطور مانع از پدیدار شدن‌شان در آینده شویم، و در عین حال به رسمیت بشناسیم که آن‌ها هم ما هستند. ما نه می‌توانیم آن‌ها را تحمل کنیم و نه می‌توانیم آن‌ها را از بشریت تهی کنیم.

چارچوب حقوق بشر، با نهادهای بین‌المللی، دادگاه‌های بین‌المللی و کنوانسیون‌های بین‌المللی شاید کندی ملال‌آوری در پاسخگویی داشته باشند یا به کرات در رسیدن به اهداف نهایی ناتوان باشند، اما هیچ ساختار بهتری برای مقابله با این مسائل در دسترس نیست. دادگاه‌ها و سازمان‌های دولتی، هر چقدر هم که میدان دیدشان بین‌المللی باشد، همیشه به خاطر ملاحظات ژئوپلتیک کند می‌شوند. تاریخ حقوق بشر نشان می‌دهد که حقوق در نهایت به بهترین شکل با احساسات، اعتقادات و اعمال توده‌های افراد دفاع می‌شود که خواستار پاسخ‌هایی می‌شوند که با حس درونی خشم‌شان سازگار است.

کشیش پروتستان، رابو سن-اتی‌ن پیش‌تر این حقیقت را در سال ۱۷۸۷ به چنگ آورده بود و به دولت فرانسه نامه نوشت تا درباره نقایص حکم تازه‌ای که به پروتستان‌ها رواداری را می‌بخشید شکایت کند. او گفت: «زمان آن رسیده است که دیگر قابل قبول نباشد قانونی آشکارا حقوق بشریت را که به خوبی در سراسر جهان شناخته شده هستند، نادیده بگیرد و به آن‌ها بی‌اعتنایی کند.» اعلامیه‌ها - در سال ۱۷۷۶، ۱۷۸۹ و ۱۹۴۸ - سنگ بنایی برای آن حقوق بشریت بودند و مبتنی بر حس آن‌چه که «دیگر قابل قبول نیست» و به نوبه خود کمک می‌کردند که این تعرض‌ها و تعدی‌ها را خیلی بیش‌تر غیرقابل

پذیرش کنند. این روند یک خصلت دور و تسلسل داشته و دارد که انکارناپذیر است: شما معنای حقوق بشر را می‌دانید چون وقتی به آن‌ها تعرض می‌شود احساس رنج و اضطراب می‌کنید. حقایق حقوق بشر ممکن است به این معنا پارادوکسیکال باشند ولی همچنان بدیهی هم هستند.

ضمیمه‌ها

سه اعلامیه: ۱۷۷۶، ۱۷۸۹، ۱۹۴۸

اعلامیه استقلال، ۱۷۷۶

در کنگره، چهارم جولای ۱۷۷۶

اعلامیه اجماعی سیزده ایالت متحد آمریکا،

وقتی در جریان وقایع انسانی لازم آمد که ملتی قید و بندهای سیاسی که آن‌ها را به هم پیوند می‌داند منحل کنند و در میان قدرت‌های روی زمین جایگاه جداگانه و برابری را که قوانین طبیعت و طبیعت خدا به آن‌ها اعطا کرده بود اتخاذ کنند، حرمت نهادن به عقاید نوع بشر اقتضا می‌کند که آن‌ها دلایل لزوم جدایی خویش را اعلام کنند.

ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و آفریدگارشان برخی حقوق جدایی‌ناپذیر را به آن‌ها بخشیده است و از جمله این حقوق حیات، آزادی و پی‌جویی شادی است. و برای تأمین این حقوق، حکومت‌هایی در میان انسان‌ها بنا نهاده می‌شوند که قدرت‌های عادلانه و بر حق خود را از رضایت حکومت‌شوندگان کسب می‌کنند، و هرگاه که هر نوعی از حکومت، تبه‌کننده این اهداف و مقاصد شود، حق مردم است که آن را تغییر دهند یا ساقط کنند و حکومتی جدید بنا نهند که شالوده آن

چنان اصولی باشد و قدرت‌های آن به شکلی سامان‌دهی شود که در نظر مردم بیش‌ترین احتمال تضمین امنیت و شادی آن‌ها را به همراه داشته باشد. همانا احتیاط و حزم لازم می‌آورد که حکومت‌هایی که دیر زمانی از استقرارشان گذشته است به عللی سبک و زودگذر تغییر نکنند؛ و بر همین قیاس تجربه نشان داده است که نوع بشر تا زمانی که شر وجود دارد بیش‌تر دستخوش رنج بردن است تا این که با منسوخ کردن و ساقط کردن صورت‌های مألوف آن کزی‌ها را راست کند. اما وقتی سلسله‌ای دراز از تعرض و غضب، با پی‌گیری مستمر یک مقصود باعث می‌شود که طرح و نقشه‌ای منجر به استبداد مطلق شود، حق مردم است، و وظیفه مردم است که چنین حکومتی را براندازند و نگاهبانانی تازه برای امنیت آینده خود ارائه کنند. رنج بردن صبورانه این مستعمرات از این قرار بوده است؛ و ضرورتی که آن‌ها را بر می‌انگیزاند که نظام‌های حکومتی پیشین را تغییر دهند از این دست است. تاریخ پادشاه فعلی بریتانیای کبیر، تاریخی است مشحون از آسیب‌ها و غضب‌های مکرر که حاصل مستقیم همگی آن‌ها استقرار استبداد مطلق در این کشورها بوده است. برای اثبات این نکته، کافی است واقعیت‌ها را در برابر جهانی صادق و صریح قرار دهند.

او از تن دادن به قوانین، آن هم فراگیرترین قوانین لازم برای خیر عمومی امتناع کرده است.

او قدغن کرده است که دولتمردان‌اش قوانین فوری و بسیار با اهمیتی را تصویب کنند مگر این که اجرای آن‌ها تا زمان کسب اجازه او به تعلیق در آمده باشد؛ و حتی با تعلیق این‌ها نیز او رسیدگی به آن‌ها را یکسره پشت گوش انداخته است.

او از تصویب قوانین دیگری برای رسیدگی به امور نواحی بزرگی برای مردم امتناع کرده است مگر این که آن مردم از حق نمایندگی خود در مجلس قانون‌گذاری که برای آن‌ها بسیار گرانبهاست و تنها برای ستم‌گران هولناک است، چشم‌پوشی کنند.

او نهادهای قانون‌گذاری را در مکان‌هایی فراخوانده است که نامتعارف، نامساعد و دور از مخزن اسناد عمومی‌شان هستند تنها به این مقصود که آن‌ها را چنان خسته کند که تن به راهکارهای خود او بدهند.

او به دفعات مجالس نمایندگی را به خاطر این که با قاطعیتی مردانه در برابر تعرض‌های او به حقوق مردم مخالف کرده بودند، منحل کرده است.

او مدت‌ها پس از این انحلال‌ها از این که اجازه بدهد افرادی دیگر انتخاب شوند

امتناع کرده است، در حالی که قدرت‌های قانون‌گذاری که نمی‌توان آن‌ها را مضحمل و نابود کرد به مردم برای اجرا بازگشته بودند؛ و در این احوال، کشور دستخوش انواع خطرات حمله از بیرون و تشنج‌ها از درون بوده است.

او کوشیده است تا سد راه مردم این کشورها شود؛ و به این منظور قوانین حق آب و گل خارجی‌ها را مسدود کرده است و مانع از این شده است که قوانین دیگری تصویب شوند که مشوق مهاجرت آن‌ها از آن پس شود و شرایط تملک زمین‌های جدید را از آن پس بیش‌تر کرده است.

او با امتناع از اعطای اجازه خود برای قوانین استقرار قدرت‌های دادگستری و قضایی، سد راه اجرای عدالت شده است.

او قضات را در کل دوره تصدی منصب، وابسته به اراده شخص خود و مبلغ و پرداختی مستمری‌شان کرده است.

او دفاتر متعددی را برپا کرده است و از آن پس خیلی از دفترداران خود را برای آزار مردم ما و به یغما بردن رزق و روزی‌شان گسیل کرده است.

او در دوران صلح در میان ما سپاه‌یانی حاضر یراق را بدون رضایت نهاد قانون‌گذاری ما حفظ کرده است. او باعث شده است که دستگاه‌های نظامی مستقل از قدرت مدنی و فوق آن قرار گیرند.

او به همراه دیگران ما را ذیل قلمرویی قرار داده است که با قانون اساسی ما بیگانه است و قوانین ما آن را به رسمیت نمی‌شناسند؛ و رضایت خود را از اعمال به ظاهر قانونی آن‌ها اعلام کرده است:

به خاطر پایگاه ساختن برای شمار زیادی از سربازان مسلح در میان ما:

به خاطر مصونیت دادن به آن‌ها، با دادگاه‌هایی نمایشی، در برابر مجازات به خاطر وقوع قتل ساکنان این کشورها به دست آن‌ها:

به خاطر قطع کردن روابط تجاری ما با همه نقاط جهان:

به خاطر تحمیل مالیات‌هایی بر ما بدون رضایت ما:

به خاطر محروم کردن ما در بسیاری از موارد از مزایای دادگاهی با هیأت منصفه:

به خاطر انتقال دادن ما به آن سوی دریاها برای محاکمه به خاطر جرائمی که مظنون به ارتکاب‌شان هستیم:

به خاطر لغو نظام آزاد قوانین انگلیسی در استانی همسایه و برقراری دولتی دل‌خواهی

و گستراندن مرزهای آن تا حدی که ناگهان از آن الگو و ابزاری مناسب برای ایجاد همان حاکمیت مطلقه در این مستعمرات بسازد:

به خاطر محروم کردن ما از منشورهای مان، لغو ارزش مندترین قوانین مان و تغییر دادن بنیادین شکل های حکومت های مان:

به خاطر به تعلیق در آوردن دستگاه های قانون گذاری مان و اعلام کردن خویشتن به عنوان واجد قدرت قانون گذاری برای ما در همه موارد.

او در این جا با اعلام این که ما از حیطه حمایت او خارج شده ایم و به اعلام جنگ علیه ما، از حکومت کناره گرفته است.

او دریاهای ما را به تاراج برده است، ساحل های ما را غارت کرده است، شهرهای ما را سوزانده است و زندگی های مردم ما را نابود کرده است.

او هم اکنون ارتش های بزرگی از سربازانی مزدور را گسیل کرده تا کار مرگ، ویرانی و ظلمی را که با شرایط ستم آغاز شده بود و نقض پیمانی که در دوران توحش هم سابقه ای ندارد و مطلقاً سزاوار رئیس یک ملت متمدن نیست، به اتمام برساند.

او همشهریان ما را که در آب های آزاد به اسارت گرفته شده اند، مقید به سلاح بر گرفتن علیه کشور خودشان کرده است تا جلاد دوستان و برادران خودشان شوند یا خود به دست آن ها کشته شوند.

او برانگیزاننده شورش های داخلی در میان ما بوده و کوشیده است تا وحشیان بی رحم سرخ پوست را علیه ساکنان مرزهای ما برانگیزاند که قاعده شناخته شده جنگی آن ها ویرانی بی تمایز مردم با هر سنی و از هر جنسیتی و با هر احوالی است.

در هر مرحله ای از این ستم گری ها ما به فروتنانه ترین شکلی عریضه نوشتیم برای درخواست جبران خسارت: پاسخ عریضه های مکرر ما چیزی نبود جز جرات مکرر. شاهزاده و امیری که شخصیت او چندان دستخوش هر عملی باشد که می تواند تعریف یک ستم گر باشد، صلاحیت این را ندارد که حاکم و فرمانروای مردمی آزاد باشد.

و ما به برادران بریتانیایی مان نیز بی اعتنا نبوده ایم. ما گاه به گاه به آن ها درباره تلاش های مجالس قانون گذاری شان برای تعمیم قلمرو بی وجه شان بر ما هشدار داده ایم. ما اوضاع و احوال مهاجرت و اسکان خود در این جا را به آن ها یادآور شده ایم. ما دست به دامن عدالت و بزرگ منشی بومی آن ها شده ایم و ملتمس پیوند خویشاوندی مشترک مان با آن ها شده ایم تا این دست اندازی و غصب ها را رد کنند که ناگزیر مسبب اختلال در

ارتباطات‌ها و مکاتبات ما می‌شد. آن‌ها نیز در برابر ندای عدالت‌خواهی و خویشاوندی ما خود را به نشنیدن زدند. در نتیجه ما باید تن بدهیم به این ضرورت که جدایی ما را محکوم می‌کند و آن‌ها را هم‌چنان بقیه نوع بشر، هنگام جنگ و ستیز دشمن خویش و هنگام صلح دوست خویش بدانیم.

در نتیجه، ما، نمایندگان ایالات متحده آمریکا، در کنگره عمومی، گرد هم آمده و با توسل به برترین قاضی جهان برای راست داشتن نیت و مقصودمان، به نام و به حکم و ولایت مردم خوب این مستعمرات، با عزم جدید این را منتشر و اعلام می‌کنیم که این مستعمره‌های متحد، ایالت‌هایی آزاد و مستقل هستند و به حق نیز باید چنین باشند، و از قید هر سرسپردگی و اطاعتی در برابر تخت و تاج بریتانیا رها هستند و هر ارتباط سیاسی میان آن‌ها و کشور بریتانیای کبیر یکسره منحل است و باید چنین باشد؛ و آن‌ها به مثابه ایالت‌هایی آزاد و مستقل هستند و واجد قدرت کامل اعلام جنگ، به انجام رساندن صلح، ایجاد ائتلاف و اتحاد، برقراری تجارت و انجام هر کار یا عمل دیگری که ایالت‌های مستقل به حق از آن‌ها برخوردارند. و برای حمایت از این اعلامیه با تکیه استوار بر تأیید و مشیت الهی، ما نیز به طور متقابل زندگی خود، اموال خود و آبروی مقدس خود را در برابر یکدیگر گرو می‌گذاریم.

منبع:

Paul Leicester Ford, ed., The Writings of Thomas Jefferson, 10 vols. (New York: G. P. Putnam's Sons, 1892-99), vol. 2, pp. 42-58; www.archives.gov/national-archives-experience/charters/declaration_transcript.html

اعلامیه حقوق انسان و شهروند، ۱۷۸۹

نمایندگان مردم فرانسه، یک شورای ملی را تشکیل دادند و با توجه به این که جهل، سهل‌انگاری یا انزجار نسبت به حقوق انسان تنها علل و اسباب مصایب عمومی و فساد دولتی است، به این نتیجه رسیده‌اند که در اعلامیه‌ای مؤکد حقوق طبیعی، جدایی‌ناپذیر و مقدس انسان را پیش بنهند: تا این اعلامیه با حضور مستمر در برابر همه اعضای این نهاد اجتماعی یادآور حقوق و تکالیف آن‌ها باشد؛ تا با فراهم بودن مقایسه اعمال و رفتار قدرت‌های تقنینی و اجرایی با اهداف و مقاصد آحاد و تمامی نهادهای سیاسی، احترام

آن‌ها به طور کامل حفظ شود؛ و از این پس با استقرار آن‌ها بر شالوده‌ها و اصولی ساده و بلامنازع، مطالبات شهروندان همواره ناظر به حفظ قانون اساسی و رفاه عمومی باشد.

در نتیجه، شورای ملی در حضور و تحت اشراف وجود متعال، حقوق زیر را برای مردم و شهروندان به رسمیت شناخته و اعلام می‌کند:

۱. انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و آزاد باقی خواهند ماند و حقوقی برابر خواهند داشت. تمایزها و تفاوت‌های اجتماعی تنها می‌تواند مبتنی بر کارکردهای مساوی باشد.

۲. هدف همه اجتماعات سیاسی حفظ حقوق طبیعی و انفکاک‌ناپذیر^۱ انسان است. این حقوق عبارت‌اند از آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ظلم و ستم.

۳. اصل هر نوع حاکمیتی اساساً متعلق به ملت است. هیچ کس و هیچ فردی نمی‌تواند حکم و ولایتی داشته باشد که صراحتاً منبعث و برآمده از ملت نباشد.

۴. آزادی شامل توانایی انجام هر کاری است که باعث اضرار به غیر نباشد لذا اعمال حقوق طبیعی هر انسانی هیچ محدودیت دیگری ندارد جز این که سایر اعضای جامعه نیز باید بتوانند از همان حقوق برخوردار باشند. این حدود و قیود را تنها قانون می‌تواند مقرر کند.

۵. تنها قانون می‌تواند مانع از اعمالی شود که به جامعه آسیب می‌رسانند. هیچ مانعی نباید بر سر راه هر چیزی که به حکم قانون منع نشده قرار بگیرد و هیچ کس را نباید وادار به انجام کاری کرد که قانون الزام نکرده است.

۶. قانون تجلی و انعکاس اراده عمومی مردم است. همه شهروندان حق مشارکت به صورت فردی یا از طریق نمایندگی، در شکل‌گیری آن را دارند. قانون باید برای همه آحاد جامعه چه در حفاظت از آن‌ها و چه در مجازات یکسان و علی‌السویه باشد. همه شهروندان که در نگاه قانون مساوی هستند، برای همه مقامات عمومی، دفاتر و مناصب و مشاغل، بر حسب توانایی‌شان و بدون هیچ تمایز دیگری جز فضایل و استعدادهای‌شان صلاحیت یکسانی دارند.

۷. هیچ کس را نمی‌توان مشمول کیفرخواست، دستگیری یا بازداشت قرار داد مگر در مواردی که قانون مقرر کرده باشد و به همان شکلی که قانون معین کرده باشد. کسانی که در پی احکام و دستورات دل‌خواهی می‌روند، باعث تسریع یا اجرای آن یا زمینه‌ساز اجرای آن‌ها شوند باید مجازات شوند؛ ولی شهروندانی که بنا به قانون احضار یا دستگیر

1. imprescriptible

می‌شوند باید بلافاصله تمکین کنند و در صورت مقاومت مقصر شناخته خواهند شد.

۸. تنها مجازات‌های فوق‌العاده ضروری و بدیهی را قانون می‌تواند مقرر کند و هیچ کس را نمی‌توان مجازات کرد مگر به حکم قانونی که پیش از وقوع جرم مقرر شده و اعلام شده باشد و پیش از وقوع جرم قانوناً نافذ شده باشد.

۹. هر انسانی که تا زمان مقصر شناخته شدن باید مبرا و بی‌گناه فرض شود، اگر دستگیری‌اش ضروری تلقی شود، هر اقدام شدید غیر ضروری برای دستگیری شخص او توسط قانون به شدت سرکوب خواهد شد.

۱۰. هیچ کس نباید به خاطر عقایدش، حتی عقاید دینی‌اش، دستخوش تعرض شود به شرط این که ابراز این عقاید باعث برهم زدن نظم عمومی به شکلی که در قانون مقرر شده نشود.

۱۱. جریان آزاد افکار و عقاید یکی از ارزش‌مندترین حقوق انسان است. هر شهروندی می‌تواند آزادانه سخن بگوید، بنویسد یا چیزی چاپ کند، در صورتی که خود مسئولیت هرگونه سوء استفاده از این آزادی را در مواردی که قانون مقرر کرده است به عهده بگیرد.

۱۲. تضمین و تأمین حقوق انسان و شهروند مستلزم قوای عمومی است. در نتیجه، این قوا برای منفعت همگان پایه‌گذاری می‌شوند و نه برای منفعت شخصی و خصوصی کسانی که این قوا به امانت نزد آن‌ها قرار داده می‌شود.

۱۳. برای حفظ حکم و ولایت عمومی جهت هزینه‌های اجرای، مالیات عمومی ضروری است. این مالیات باید به طور یکسان و متناسب به همه شهروندان بر حسب توانایی پرداخت‌شان تعلق بگیرد.

۱۴. همه شهروندان، به طور مستقیم یا از طریق نمایندگانی، حق دارند که ضرورت مالیات‌های عمومی برای‌شان توضیح داده شود و آزادانه به آن رضایت دهند و نحوه استفاده از عایدات این مالیات‌ها را پیگیری کنند و اسباب تقسیم، ارزیابی و گردآوری و طول مدت آن‌ها را معین کنند.

۱۵. جامعه حق دارد که هر عامل و کارگزار عمومی امور اداری و اجرایی را مسئول و پاسخ‌گو بداند.

۱۶. هر جامعه‌ای که در آن ضمانت حقوق تأمین نشده باشد یا تفکیک قوا مقرر نشده باشد، هیچ قانون اساسی‌ای ندارد.

۱۷. مالکیت که حقی است سلب‌ناشدنی و مقدس چیزی نیست که هیچ کس از آن محروم شود مگر وقتی که ضرورت عمومی، به گواهی قانون، آشکارا اقتضا کند و به شرط پرداخت خسارتی عادلانه پیش از سلب این مالکیت.

منبع:

Mary Ann Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (New York: Random House, 2001), pp 310-14;

www.un.org/Overview/rights.html

ترجمه از فرانسوی به انگلیسی از لین هانت.

اعلامیه جهانی حقوق بشر^۱

دیباچه

از آن‌جا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر^۲ آنان اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است؛
از آن‌جا که نادیده گرفتن و تحقیر حقوق بشر به اقدامات وحشیانه‌ای انجامیده که وجدان بشر را بر آشفته‌اند و پیدایش جهانی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد، و از ترس و فقر فارغ باشند، عالی‌ترین آرزوی بشر اعلام شده است؛
از آن‌جا که ضروری است که از حقوق بشر با حاکمیت قانون حمایت شود تا انسان به عنوان آخرین چاره به طغیان بر ضد بیداد و ستم مجبور نگردد؛
از آن‌جا که گسترش روابط دوستانه میان ملت‌ها باید تشویق شود؛

از آن‌جا که مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در

۱. برای ترجمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، ترجمه محمد جعفر پوینده عیناً استفاده شده است تا یکپارچگی متون فارسی موجود حفظ شود.

۲. مترجم کتاب حاضر، بر خلاف پوینده، این کلمه را به «جدایی‌ناپذیر» ترجمه کرده است.

پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند؛

از آن جا که دولت های عضو متعهد شده اند که رعایت جهانی و مؤثر حقوق بشر و آزادی های اساسی را با همکاری سازمان ملل متحد تضمین کنند؛

از آن جا که برداشت مشترک در مورد این حقوق و آزادی ها برای اجرای کامل این تعهد کمال اهمیت را دارد؛ مجمع عمومی این اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترک تمام مردمان و ملت ها اعلام می کند تا همه افراد و تمام نهادهای جامعه این اعلامیه را همواره در نظر داشته باشند و بکوشند که به یاری آموزش و پرورش، رعایت این حقوق و آزادی ها را گسترش دهند و با تدابیر فزاینده ملی و بین المللی، شناسایی و اجرای جهانی و مؤثر آن ها را، چه در میان خود مردمان کشورهای عضو و چه در میان مردم سرزمین هایی که در قلمرو آن ها هستند، تأمین کنند.

ماده ۱. تمام افراد بشر آزاد زاده می شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه ای برادرانه رفتار کنند.

ماده ۲. هر کس می تواند بی هیچ گونه تمایزی، به ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشاء ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی های ذکر شده در این اعلامیه بهره مند گردد. به علاوه نباید هیچ تبعیضی به عمل آید که مبتنی بر وضع سیاسی، قضایی یا بین المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور یا سرزمین مستقل، تحت قیمومیت یا غیر خودمختار باشد، یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد.

ماده ۳. هر فردی حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.

ماده ۴. هیچ کس را نباید در بردگی یا بندگی نگاه داشت: بردگی و داد و ستد بردگان به هر شکلی که باشد ممنوع است.

ماده ۵. هیچ کس نباید شکنجه شود یا تحت مجازات یا رفتاری ظالمانه، ضد انسانی یا تحقیر آمیز قرار گیرد.

ماده ۶. هر کس حق دارد که شخصیت حقوقی اش در همه جا به رسمیت شناخته شود.

ماده ۷. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بی هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد، و بر ضد هر تحریکی که برای چنین تبعیضی به عمل آید، از حمایت یکسان قانون بهره‌مند گردند.

ماده ۸. در برابر اعمالی که به حقوق اساسی فرد تجاوز کنند - حقوقی که قانون اساسی یا قوانین دیگر برای او به رسمیت شناخته است - هر شخصی حق مراجعه مؤثر به دادگاه‌های ملی صالح را دارد.

ماده ۹. هیچ کس را نباید خودسرانه توقیف، حبس یا تبعید کرد.

ماده ۱۰. هر شخص با مساوات کامل حق دارد که دعوی‌اش در دادگاهی مستقل و بی طرف، منصفانه و علنی رسیدگی شود و چنین دادگاهی درباره حقوق و الزامات وی، یا هر اتهام جزایی که به او زده شده باشد، تصمیم بگیرد.

ماده ۱۱. ۱. هر شخصی که به بزهکاری متهم شده باشد، بی گناه محسوب می شود تا هنگامی که در جریان محاکمه‌ای علنی که در آن تمام تضمین‌های لازم برای دفاع او تأمین شده باشد، مجرم بودن وی به طور قانونی محرز گردد.

۲. هیچ کس نباید برای انجام دادن یا انجام ندادن عملی که در موقع ارتکاب آن، به موجب حقوق ملی یا بین‌المللی جرم شناخته نمی شده است، محکوم شود. همچنین هیچ مجازاتی شدیدتر از مجازاتی که در موقع ارتکاب جرم به آن تعلق می گرفت، درباره کسی اعمال نخواهد شد.

ماده ۱۲. نباید در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامت گاه یا مکاتبات هیچ کس مداخله‌های خودسرانه صورت گیرد یا به شرافت و آبرو و شهرت کسی حمله شود. در برابر چنین مداخله‌ها و حمله‌هایی، برخورداری از حمایت قانون حق هر شخصی است.

ماده ۱۳. ۱. هر شخصی حق دارد در داخل هر کشور آزادانه رفت و آمد کند و اقامت گاه خود را برگزیند.

۲. هر شخصی حق دارد که هر کشوری، از جمله کشور خود را ترک کند یا به کشور خویش بازگردد.

ماده ۱۴. ۱. در برابر شکنجه، تعقیب و آزار، هر شخصی حق درخواست پناهندگی و

بر خوردارى از پناهندگى در كشورهاي ديگر را دارد.

۲. در موردی که تعقیب واقعاً در اثر جرم عمومی و غیر سیاسی یا در اثر اعمالی مخالف با هدف‌ها و اصول ملل متحد باشد، نمی‌توان به این حق استناد کرد.

ماده ۱۵. ۱. هر فردی حق دارد که تابعیتی داشته باشد.

۲. هیچ‌کس را نباید خودسرانه از تابعیت خویش یا از حق تغییر تابعیت محروم کرد.

ماده ۱۶. ۱. هر مرد و زن بالغی حق دارد که بی‌هیچ محدودیتی از حیث نژاد، ملیت، یا دین با همدیگر ازدواج کند و تشکیل خانواده بدهد. در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در امور مربوط به ازدواج حقوق برابر دارند.

۲. ازدواج حتماً باید با رضایت کامل و آزادانه زن و مرد صورت گیرد.

۳. خانواده رکن طبیعی و اساسی جامعه است و باید از حمایت جامعه و دولت بهره‌مند شود.

ماده ۱۷. ۱. هر شخص به تنهایی یا به صورت جمعی حق مالکیت دارد.

۲. هیچ‌کس را نباید خودسرانه از حق مالکیت محروم کرد.

ماده ۱۸. هر شخصی حق دارد از آزادی اندیشه، وجدان و دین بهره‌مند شود: این حق مستلزم آزادی تغییر دین یا اعتقاد و همچنین آزادی اظهار دین یا اعتقاد، در قالب آموزش دینی، عبادت‌ها و اجرای آیین‌ها و مراسم دینی به تنهایی یا به صورت جمعی، به طور خصوصی یا عمومی است.

ماده ۱۹. هر فردی حق آزادی عقیده و بیان دارد و این حق مستلزم آن است که کسی از داشتن عقاید خود بیم و نگرانی نداشته باشد و در کسب و دریافت و انتشار اطلاعات و افکار، به تمام وسایل ممکن بیان و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.

ماده ۲۰. ۱. هر شخصی حق دارد از آزادی تشکیل اجتماعات، مجامع و انجمن‌های مسالمت‌آمیز بهره‌مند گردد.

۲. هیچ‌کس را نباید به شرکت در هیچ اجتماعی مجبور کرد.

ماده ۲۱. ۱. هر شخصی حق دارد که در اداره امور عمومی کشور خود، مستقیماً یا به

وساطت نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده باشند، شرکت جوید.

۲. هر شخصی حق دارد با شرایط برابر به مشاغل عمومی کشور خود دست یابد.

۳. اراده مردم، اساس قدرت حکومت است: این اراده باید در انتخاباتی سالم ابراز شود که به طور ادواری صورت می‌پذیرد. انتخابات باید عمومی، با رعایت مساوات و با رأی مخفی یا به طریقه‌ای مشابه برگزار شود که آزادی رأی را تأمین کند.

ماده ۲۲. هر شخصی به عنوان عضو جامعه حق امنیت اجتماعی دارد و مجاز است به یاری مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ضروری برای حفظ حیثیت و کرامت و رشد آزادانه شخصیت خود را با توجه به تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد.

ماده ۲۳. ۱. هر شخصی حق دارد کار کند، کار خود را آزادانه برگزیند، شرایط منصفانه و رضایت‌بخشی برای کار خواستار باشد و در برابر بیکاری حمایت شود.
۲. همه حق دارند که بی‌هیچ تبعیضی، در مقابل کار مساوی مزد مساوی بگیرند.
۳. هر کسی که کار می‌کند حق دارد مزد منصفانه و رضایت‌بخشی دریافت کند که زندگی او و خانواده‌اش را موافق حیثیت و کرامت انسانی تأمین کند و در صورت لزوم با دیگر وسایل حمایت اجتماعی کامل شود.
۴. هر شخصی حق دارد که برای دفاع از منافع خود با دیگران اتحادیه تشکیل دهد و یا به اتحادیه‌های موجود بپیوندد.

ماده ۲۴. هر شخصی حق استراحت، فراغت و تفریح دارد و به ویژه باید از محدودیت معقول ساعات کار و مرخصی‌ها و تعطیلات ادواری با دریافت حقوق بهره‌مند شود.

ماده ۲۵. ۱. هر شخصی حق دارد که از سطح زندگی مناسب برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده‌اش، به ویژه از حیث خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت‌های پزشکی و خدمات اجتماعی ضروری برخوردار شود؛ همچنین حق دارد که در مواقع بیکاری، بیماری، نقض عضو، بیوگی، پیری یا در تمام موارد دیگری که به عللی مستقل از اراده خویش وسایل امرار و معاش‌اش را از دست داده باشد، از تأمین اجتماعی بهره‌مند شود.

۲. مادران و کودکان حق دارند که از کمک و مراقبت ویژه برخوردار شوند. همه کودکان، اعم از آن که در پی ازدواج یا بی‌ازدواج زاده شده باشند، حق دارند که از حمایت اجتماعی یکسان بهره‌مند شوند.

ماده ۲۶. ۱. هر شخصی حق دارد که از آموزش و پرورش بهره‌مند شود. آموزش و پرورش، و دست کم آموزش ابتدایی و پایه باید رایگان باشد. آموزش ابتدایی اجباری است. آموزش فنی و حرفه‌ای باید همگانی شود و دست‌یابی به آموزش عالی باید با تساوی کامل برای همه امکان‌پذیر باشد تا هر کس بتواند بنا به استعداد خود از آن بهره‌مند شود.

۲. هدف آموزش و پرورش باید شکوفایی همه‌جانبه شخصیت انسان و تقویت رعایت حقوق بشر و آزادی‌های اساسی باشد. آموزش و پرورش باید به گسترش حسن تفاهم، دگرپذیری و دوستی میان تمام ملت‌ها و تمام گروه‌های نژادی یا دینی و نیز به گسترش فعالیت‌های ملل متحد در راه حفظ صلح یاری رساند.

۳. پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش برای فرزندان خود، بر دیگران حق تقدم دارند.

ماده ۲۷. ۱. هر شخصی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی اجتماع سهیم و شریک گردد و از هنرها و به ویژه از پیشرفت علمی و فواید آن بهره‌مند شود.
۲. هر کس حق دارد از حمایت منافع معنوی و مادی آثار علمی، ادبی یا هنری خود برخوردار شود.

ماده ۲۸. هر شخصی حق دارد خواستار برقراری نظم در عرصه اجتماعی و بین‌المللی باشد که حقوق و آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه را به تمامی تأمین و عملی سازد.

ماده ۲۹. ۱. هر فردی فقط در برابر آن جامعه‌ای وظایفی بر عهده دارد که رشد آزادانه و همه‌جانبه او را ممکن می‌سازد.

۲. هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌هایی قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند.

۳. این حقوق و آزادی‌ها در هیچ موردی نباید برخلاف اهداف و اصول ملل متحد اعمال شوند.

ماده ۳۰. هیچ‌یک از مقررات اعلامیه حاضر نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت، جمعیت یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه فعالیتی انجام دهد یا به عملی دست بزند.
منبع:

Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001), pp 310-14;

www.un.org/Overview/rights.html

یادداشت‌ها

مقدمه

۱. بنگرید به:

The Papers of Thomas Jefferson, ed. Julian P. Boyd, 31 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1950-), vol. 1 (1760-1776),

به ویژه در صفحه ۴۲۳، اما همچنین بنگرید به صص. ۳۰۹-۴۳۳ همین کتاب

۲. بنگرید به:

D. O. Thomas, ed., *Political Writings / Richard Price* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), p. 195.

نقل قول از برک در بند ۱۴۴ به نشانی زیر به صورت آنلاین موجود است:

Reflections on the French Revolution. vol. XXIV, Part 3. New York: P. F. Collier & Son, 1909-14; Bartleby.com, 2001. www.bartleby.com/24/3/ [January 21, 2005].

۳. سخنان ژاک مارتین، یکی از رهبران کمیته پایه‌های نظری حقوق بشر یونسکو، در منبع زیر نقل شده است:

Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001), p. 77.

درباره اعلامیه آمریکا، بنگرید به:

Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), pp. 236-41.

۴. درباره تفاوت میان اعلامیه استقلال آمریکا و اعلامیه حقوق انگلیس سال ۱۶۸۹، بنگرید به:

Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton: Princeton University Press, 1994),

به ویژه صفحات ۲۵ تا ۳.

۵. نقل قول از جفرسون از منبع زیر آمده است:

Andrew A. Lipscomb and Albert E. Bergh, eds., *The Writings of Thomas Jefferson*, 20 vols. (Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1903-04), vol. 3, p. 421.

استفاده جفرسون از این اصطلاحات را توانستم در وبسایت کتابخانه دانشگاه ویرجینیا در پی نقل قول‌هایی از او ردیابی کنم:

<http://etext.lib.virginia.edu/jefferson/quotations>

در مورد اصطلاحات مربوط به حقوق بشر کارهای بیش‌تری باید انجام شود و با گسترش و صیقل خوردن پایگاه‌های داده آنلاین، دشواری چنین پژوهش‌هایی کم‌تر می‌شود. تعبیر «حقوق بشر» از نخستین سال‌های قرن هجدهم در زبان انگلیسی به کار رفته است، ولی اغلب هم‌عنان و در کنار دین به کار رفته مثلاً در «حقوق الهی و انسانی» یا حتی «حقوق الهی» در مقابل «حقوق انسانی الهی»

مورد آخری در اثر زیر آمده است:

Matthew Tindal, *The Rights of the Christian Church Asserted, against the Romish, and All Other Priests who Claim an Independent Power over It* (London, 1706), p. liv;

و مورد اول، مثلاً در این اثر:

A Compleat History of the Whole Proceedings of the Parliament of Great Britain against Dr. Henry Sacheverell (London, 1710), pp. 84 and 87.

۶. زبان و ادبیات حقوق بشر را در زبان فرانسوی آسان‌تر از هر زبان دیگری می‌توان پی‌گیری کرد به خاطر ARTFL، که پایگاه داده‌ای آنلاین است متشکل از حدود دو هزار متن فرانسوی از قرن سیزدهم تا قرن بیستم. پایگاه داده ARTFL شامل تنها گزیده‌ای از متونی است که به زبان فرانسوی نوشته شده‌اند و بیش‌تر متون ادبی محل توجه این وب‌سایت است تا مقوله‌های دیگر.

برای توصیفی از این منبع بنگرید به منابع زیر:

<http://humanities.uchicago.edu/orgs/ARTFL/artfl.flyer.html>.

Nicolas Lenglet-Dufresnoy, *De l'usage des romans : où l'on fait voir leur utilité & leurs différens caractères : avec une bibliothèque des romans, accompagnée de remarques critiques sur leur choix & leurs éditions* (Amsterdam: Vve de Poilras, 1734; Geneva: Slatkine Reprints, 1970), p. 245. Voltaire, *Essay sur l'histoire générale, et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* (Geneva: Cramer, 1756), p. 292.

هنگام مراجعه به اثر زیر:

Voltaire électronique,

که سی‌دی قابل جست‌وجویی از مجموعه آثار ولتر است، دیدم که اصطلاح حق بشر (droit humain) هفت‌بار به کار رفته است (و هرگز به صورت جمع به کار نرفته یعنی به شکل droits humains)، که چهار مورد از آن‌ها در «رساله‌ی رواداری» (*Treatise on Tolerance*) آمده است و یک‌بار در هر کدام از سه اثر دیگر به کار رفته است.

در پایگاه داده ARTFL، این تعبیر یک‌بار در اثر زیر دیده می‌شود:

Louis-François Ramond, *Lettres de W Coxe à W. Melmoth* (Paris: Belin, 1781), p. 95

ولی در سیاق متن، به معنای قانون انسانی در مقابل قانون الهی است. با امکان جست‌وجوی ولتر الکترونیک تقریباً غیر ممکن است که مشخص کنیم آیا ولتر در

هیچ‌یک از آثارش از اصطلاحات حقوق بشر یا حقوق بشریت استفاده کرده یا نه (فقط هزاران اشاره به حقوق یا بشر را، مثلاً در یک اثر به شما نشان می‌دهد ولی عین عبارت را بر خلاف ARTFL به شما نشان نمی‌دهد).

۷. نقل قولی که ARTFL نشان می‌دهد این است:

Jacques-Bénigne Bossuet, *Méditations sur L'Evangile* (1704; Paris: Vrin, 1966), p. 484.

۸. روسو ممکن است اصطلاح «حقوق انسان» را از ژان ژاک بورلاماکی گرفته باشد که از آن در فهرست محتویات اثر زیر استفاده کرده است:

Principes du droit naturel par J. J. Burlamaqui, Conseiller d'Etat, & ci-devant Professeur en droit naturel & civil à Genève (Geneva: Barrillot et fils, 1747)

بخش اول، فصل هفتم، قسمت چهارم
 (“Fondement général des Droits de l’homme”).

این تعبیر در ترجمه انگلیسی آن توسط نوجنت (لندن، ۱۷۴۸)، به صورت «حقوق انسان» ظاهر شده است.

روسو مفاهیم حق طبیعی بورلاماکی را در اثر زیر بررسی می‌کند:

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755, Oeuvres Completes, ed. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond, 5 vols. (Paris: Gallimard, 1959-95), val. 3 (1966), p. 124.

گزارش مربوط به «مانکو» از اثر زیر می‌آید:

Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours, 36 vols. (London: J. Adamson, 1784-89, val. 1, p. 230.

اثر فوق سال‌های ۱۷۶۲ تا ۱۷۸۷ را پوشش می‌دهد.

این اثر «خاطرات» که به قلم چند نفر نوشته شده است (لویی پتی دو باشومون در سال ۱۷۷۱ از دنیا رفته است)، شامل بررسی و نقد کتاب‌ها، جزوه‌ها و شب‌نامه‌ها، نمایش‌نامه‌ها، اجراهای موسیقی، نمایشگاه‌های هنری و پرونده‌های پرهیجان دادگاهی است. بنگرید به:

See Jeremy D. Popkin and Bernadette Fort, *The Mémoires secrets and*

the Culture of Publicity in Eighteenth Century France (Oxford: Voltaire Foundation, 1998),

و:

Louis A. Olivier, "Bachaumont the Chronicler: A Questionable Renown," in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 143 (Voltaire Foundation: Banbury, Oxford, 1975), pp. 161-79.

از آنجایی که این مجلدات پس از تاریخ‌هایی که ادعای پوشش‌شان را دارند منتشر شده‌اند، نمی‌توانیم کاملاً یقین داشته باشیم که کاربرد «حقوق انسان» به آن اندازه که نویسنده تا سال ۱۷۶۳ استنباط می‌کند رایج بوده است.

در پرده اول، از صحنه دوم، مانکو می‌خواند: «همچنان آن‌ها در جنگل به دنیا آمده ولی به سرعت خویشان را شناخته‌ایم / خواهان عنوان و حقوق وجود خویش هستیم / ما در برابر دل‌های حیرت‌زده آن‌ها، فرمایش نهاده‌ایم / هم این عنوان و هم این حقوقی را که دیر زمانی است زمینی و پیش پا افتاده شده‌اند.» بنگرید به:

Antoine LeBlanc de Guillet, *Manco-Capac, Premier Ynca du Pérou, Tragédie, Représentée pour la première fois par les Comédiens François ordinaires du Roi, le 12 Juin 1763* (Paris: Belin, 1782), p. 4.

۹. «حقوق انسان» تنها یک‌بار در اثر زیر آمده است:

William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols. (Oxford, 1765-69), vol. 1 (1765), p. 121.

نخستین استفاده‌ای که از آن در زبان انگلیسی یافته‌ام در این اثر است:

John Perceval, Earl of Egmont, *A Full and Fair Discussion of the Pretensions of the Dissenters, to the Repeal of the Sacramental Test* (London, 1733), p. 14.

این تعبیر در رساله شاعرانه «سیاه محضّر» سال ۱۷۷۳ نیز آمده است و در رساله متقدم یکی از رهبران طرفدار لغو، گرنویل شارپ نیز آمده است:

Granville Sharp, *A Declaration of the People's Natural Right to a Share in the Legislature...* (London, 1774), p. xxv.

من این‌ها را با استفاده از سرویس آنلاین تامسون گیل، مجموعه‌های آنلاین قرن هجدهم یافت‌م و از جنا گیز-بویر به خاطر کمک‌اش در این تحقیق سپاس‌گزارم.

نقل قول از کندورسه در:

Oeuvres complètes de Condorcet, ed. by Maire Louise Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, 21 vols. (Brunswick: Vieweg; Paris: Henrichs, 1804), vol. XI, pp. 240--42, 251, 249.

سی‌یس از اصطلاح حقوق بشر فقط یک‌بار استفاده می‌کند:

“Il ne faut point juger de ses [Third Estate's] demandes par les observations isolées de quelques auteurs plus ou moins instruits des droits de l'homme”

بنگرید به اثر زیر:

-Emmanuel Sieyès, *Le Tiers-Etat* (1789; Paris: E. Champion, 1888), p. 36.

توماس جفرسون در نامه‌ای که از پاریس در تاریخ دوازدهم ژانویه سال ۱۷۸۹ به جیمز مدیسون می‌نویسد، پیش‌نویس اعلامیه لافایت را برای او می‌فرستد.

بند دوم نامه چنین آغاز می‌شود:

“Les droits de l'homme assurent sa propriété, sa liberté, son honneur, sa vie”

بنگرید به:

-*Jefferson Papers*, vol. 14, p. 438.

تاریخ پیش‌نویس کندورسه زمانی است پیش از افتتاح اجلاس عمومی طبقه سوم در پنجم می ۱۷۸۹، در اثر زیر:

Iain McLean and Fiona Hewitt, *Condorcet: Foundations of Social Choice and Political Theory* (Aldershot, Hants: Edward Elgar, 1994), p. 57,

و برای پیش‌نویس اعلامیه «حقوق» بنگرید به صفحات ۲۵۵ تا ۲۷۰ که در آن از تعبیر «حقوق انسان» استفاده شده ولی در عنوان اثر اشاره‌ای به آن نرفته است.

متون و طرح‌های مختلف یک اعلامیه را در اثر زیر ببینید:

Antoine de Baecque, ed., *L'An I des droits de l'homme* (Paris: Presses du CNRS, 1988).

۱۰. بنگرید به آثار زیر:

Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. 1, p. 121. P.
H. d'Holbach, *Système de la Nature* (1770; London, 1771), p. 336. H.
Comte de Mirabeau, *Lettres écrites du donjon* (1780; Paris, 1792), p. 41.

۱۱. نقل شده در اثر زیر:

Lynn Hunt, ed., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History* (Boston: Bedford Books/St. Martin's Press, 1996), p. 46.

۱۲. بنگرید به:

Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, eds., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, arts, et des métiers*, 17 vols. (Paris, 1751-80), vol. 5 (1755), pp. 115-16.

This volume includes two different articles on "Droit Naturel."

این جلد شامل دو مقاله مختلف است درباره «حق طبیعی» ("Droit Naturel").

عنوان اولی عبارت است از: "Droit Naturel (Morale)" که در صفحات ۱۱۵ تا ۱۱۶ آمده است و با ستاره گذاری متعارف دیدرو آغاز می شود (که نشان می دهد اثر اوست)؛ دومی عنوان اش عبارت است از "Droit de la nature, ou Droit naturel" که در صفحات ۱۳۱-۱۳۴ آمده است و امضای "A" دارد یعنی (Antoine-Gaspard Boucher d'Argis).

اطلاعات مربوط به نویسندگان از اثر زیر برگرفته شده:

John Lough, "The Contributors to the Encyclopédie," in Richard N. Schwab and Walter E. Rex, *Inventory of Diderot's Encyclopédie*, vol. 7: *Inventory of the Plates, with a Study of the Contributors to the Encyclopédie* by John Lough (Oxford: Voltaire Foundation, 1984), pp. 483-564.

دومین مقاله به قلم بوشه دارژی شامل تاریخچه‌ای از این مفهوم است و عمدتاً مبتنی است بر رساله سال ۱۷۴۷ بورلاماکی، اصول حقوق طبیعی.

۱۳. بنگرید به

Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, p. 29

(تأکید از خود اوست).

۱۴. بنگرید به:

J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 4.

گویا خودمختاری تا نیمه قرن هجدهم مؤلفه‌ای بود که در نظریه‌های مربوط به قانون طبیعی غایب است.

چنان که هاکونسن ادعا می‌کند: «به گفته بیش تر حقوق دانان طبیعی قرون هفدهم و هجدهم، عاملیت اخلاقی عبارت بود از مشمول قانون طبیعی بودن و ادای وظایفی را که چنین قانونی حکم می‌کند در حالی که حقوق مشتق هستند و صرفاً ابزار و وسیله تحقق آن وظایف.» بنگرید به:

Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 6.

در این زمینه، بورلاماکی که نفوذ فراوانی بر آمریکایی‌ها در دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ داشت می‌تواند نشانه‌ای از یک گذار مهم باشد.

بورلاماکی اصرار دارد که آدمیان باید تحت اشراف قدرتی برتر باشند ولی آن قدرت باید به طبیعت درونی انسان تن بدهد: «برای این که قانونی به رفتارهای انسانی نظم بدهد، باید به طور مطلق سازگار با طبیعت و شاکله انسان باشد و باید در نهایت مرتبط با شادمانی و سعادت او باشد که همان چیزی است که خرد ضرورتاً او را به جست‌وجو و مطالبه آن وامی‌دارد.» بنگرید به:

Burlamaqui, *Principes*, p. 89.

درباره اهمیت عمومی خودمختاری برای حقوق بشر بنگرید به:

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989),

به ویژه در صفحه ۱۲.

۱۵. من کلمه «شکنجه» را در ARTFL جست‌وجو کردم.

عبارت ماریوو برگرفته است از منابع زیر:

Le Spectateur français (1724) in Frédéric Deloffre and Michel Gilet, eds., *Journaux et oeuvres diverses* (Paris: Garnier, 1969), p.

114. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 92-93.

۱۶. دیدگاه من آشکارا پرزرق و برق‌تر از دیدگاهی است که میشل فوکو پرورش می‌دهد. او بر سطوح روان‌شناختی ماجرا تأکید دارد تا بر عمق آن و دیدگاه‌های تازه درباره بدن را به سر بر آوردن نظم و انضباط نسبت می‌دهد تا به آزادی. مثلاً بنگرید به اثر زیر فوکو:

Discipline and Punish: The Birth of the Prison, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979).

۱۷. بنگرید به:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), esp. pp. 25-36.

۱۸. بنگرید به منابع زیر:

Leslie Brothers, *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind* (New York: Oxford University Press, 1997). Kai Voigeley, Martin Kurthen, Peter Falkai, and Wolfgang Maier, "Essential Functions of the Human Self Model Are Implemented in the Prefrontal Cortex," *Consciousness and Cognition*, 8 (1999): 343-63.

فصل اول

۱. نامه فرانسوا-ماری آروئه دو ولتر به ماری دو ویشی دو شامرون مارکی دو دوفان، مورخ ششم مارس ۱۷۶۱ در:

Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau, ed. R. A. Leigh, 52 vols. (Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1965-98), vol. 8 (1969), p. 222.

نامه ژان لوران دالامبر به روسو، پاریس، دهم فوریه ۱۷۶۱ در:

Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau, vol. 8, p. 76.

برای واکنش‌های خوانندگان که در این بند و بند بعدی نقل شده است، بنگرید به:

Daniel Mornet, J-J. *Rousseau: La Nouvelle Héloïse*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1925), vol. 1, pp. 246-49.

۲. درباره ترجمه‌های انگلیسی بنگرید به:

Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, trans. Judith H. McDowell (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1968), p. 2.

درباره نسخه‌های فرانسوی بنگرید به:

Jo-Ann E. McEachern, *Bibliography of the Writings of Jean Jacques Rousseau to 1800*, vol. 1: *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (Oxford: Voltaire Foundation, Taylor Institution, 1993), pp. 769-75.

۳. بنگرید به:

Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, ed. J.P. Mayer (1856; Paris: Gallimard, 1961), p. 286.

اولیویه زونز لطف کرد و این منبع را به من داد.

۴. بنگرید به:

Jean Decety and Philip L. Jackson, "The Functional Architecture of Human Empathy," *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3 (2004): 71-100;

به ویژه بنگرید به صفحه ۹۱.

۵. درباره تحول کلی رمان فرانسوی بنگرید به:

Jacques Rustin, *Le Vice à la mode: Etude sur le roman français du XVIIIe siècle de Manon Lescaut à l'apparition de La Nouvelle Héloïse* (1731-1761) (Paris: Ophrys, 1979), p. 20.

من آمار و ارقام انتشار رمان‌های جدید فرانسوی را از اثر زیر جمع‌آوری کردم:

Angus Martin, Vivienne G. Mylne, and Richard Frautschi, *Bibliographie du genre romanesque français, 1751-1800* (London: Mansell, 1977).

درباره رمان انگلیسی، بنگرید به:

James Raven, *British Fiction 1750-1770* (Newark, DE: University of

Delaware Press, 1987), pp. 8-9,

و:

James Raven, "Historical Introduction: The Novel Comes of Age," in Peter Garside, James Raven, and Rainer Schowling, eds., *The English Novel, 1770-1829: A Bibliographical Survey of Prose Fiction Published in the British Isles* (London and New York: Oxford University Press, 2000), pp. 15-121,

به ویژه صفحات ۲۶ تا ۳۲ را. ریون نشان می‌دهد که درصد رمان‌های نامه‌نگارانه از ۴۴ درصد کل رمان‌ها در دهه ۱۷۷۰ به ۱۸ درصد در دهه ۱۷۹۰ سقوط می‌کند.

۶. این‌جا نمی‌توان فهرست مبسوطی از آثار را ارائه داد ولی تأثیرگذارترین آن‌ها برای من اثر زیر بوده است:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

۷. بنگرید به:

[abbé Marquet] *Lettre sur Pamela* (London, 1742), pp. 3, 4.

۸. من علائم سجاوندی اثر اصلی را حفظ کرده‌ام:

Pamela: or, Virtue Rewarded. In a Series of Familiar Letters from a Beautiful Young Damsel to her Parents: In four volumes. The sixth edition; corrected. By the late Mr. Sam. Richardson (London: William Otridge, 1772), vol. 1, pp. 22-23.

۹. آرون هیل به ساموئل ریچاردسون، هفدهم دسامبر ۱۷۴۰. هیل به ریچاردسون التماس می‌کند که نام نویسنده را افشا کند و بی‌شک ظن برده است که نویسنده خود ریچاردسون است. بنگرید به:

-Anna Laetitia Barbauld, ed., *The Correspondence of Samuel Richardson, Author of Pamela, Clarissa, and Sir Charles Grandison. Selected from the Original Manuscripts...*, 6 vols. (London: Richard Phillips, 1804), vol. I, pp. 54-55.

۱۰. بنگرید به:

T. C. Duncan Eaves and Ben D. Kimpel, *Samuel Richardson: A*

Biography (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 124-41.

۱۱. نامه برادشای مورخ یازدهم ژانویه ۱۷۴۹ نقل شده در:

Eaves and Kimpel, *Samuel Richardson*, p. 224.

نامه ادواردز مورخ بیست و ششم ژانویه ۱۷۴۹ نقل شده در:

Barbault, ed., *Correspondence of Samuel Richardson*, vol. III, p. 1.

۱۲. برای کتابخانه‌های شخصی فرانسوی، بنگرید به:

François Jost, "Le Roman épistolaire et la technique narrative au XVIII^e siècle," in *Comparative Literature Studies*, 3 (1966): 397-427, esp. pp. 401-02.

این خود مبتنی است بر مطالعه‌ای توسط دانیل مورنه از سال ۱۹۱۰. درباره واکنش‌های خبرنگارانه‌ای (خبرنامه‌هایی که روشنفکران فرانسوی برای حاکمان خارجی که می‌خواستند آخرین تحولات فرهنگ فرانسوی را دنبال کنند می‌نوشتند)، بنگرید به:

Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., revue sur les textes originaux, comprenant outre ce qui a été publié à diverses époques les fragments supprimés en 1813 par la censure, les parties inédites conservées à la Bibliothèque ducal de Gotha et à l'Arsenal à Paris, 16 vols. (Paris: Garnier, 1877-82; Nendeln, Lichtenstein: Kraus, 1968), pp. 25 and 248 (January 25, 1751, and June 15, 1753).

آبه گیوم توما راینر نویسنده نخستین اثر بود و فریدریش ملکوآر گریم به احتمال زیاد نویسنده دوم.

13. Richardson did not return Rousseau's compliment; he claimed to have found it impossible to read Julie (he did, however, die the year of Julie / publication in French).

۱۳. ریچاردسون متقابلاً پاسخی به لطف روسو نداد؛ او مدعی شد که خواندن «ژولی» محال است (اما او در همان سال انتشار ژولی به زبان فرانسوی از دنیا رفت). برای نقل قول‌های روسو و پاسخ ریچاردسون به «ژولی» بنگرید به:

Eaves and Kimpel, *Samuel Richardson*, p. 605.

Claude Perroud, ed., *Lettres de Madame Roland*, val. 2 (1788-1793) (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), pp. 43-49,

به ویژه ص. ۴۸.

۱۴. بنگرید به:

Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: W. W. Norton, 1984), quote p. 243. Claude Labrosse, *Lire au XVIIIe siècle: la Nouvelle Héloïse et ses lecteurs* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985), quote p. 96.

۱۵. برای مروری بر نوشته‌ها درباره رمان نامه‌نگارانه، بنگرید به:

Elizabeth Heckendorn Cook, *Epistolary Bodies: Gender and Genre in the Eighteenth Century Republic of Letters* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

درباره خاستگاه این ژانر، بنگرید به:

Jost, "Le Roman épistolaire."

۱۶. بنگرید به:

W. S. Lewis, ed., *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, vol. 22 (New Haven, 1960), p. 271 (Letter to Sir Horace Mann, December 20, 1764). *Remarks on Clarissa, Addressed to the Author. Occasioned by some critical Conversations on the Characters and Conduct of that Work. With Some Reflections on the Character and Behaviour of Prior's Emma* (London, 1749), pp. 8 and 51.

۱۷. بنگرید به:

Gentleman's Magazine, 19 (June 1749), pp. 245-46, and 19 (August 1749), pp. 345-49, quotes on pp. 245 and 346.

۱۸. بنگرید به:

N. A. Lenglet-Dufresnoy, *De l'usage des romans, où l'on fait voir leur utilité et leurs différents caractères*, 2 vols. (1734. Geneva: Slatkine Reprints, 1979), quotes, pp. 13 and 92 [val. 1: 8 and 325 in original].

بیست سال بعد از لانگله-دوفروسنوی دعوت شد که با سایر چهره‌های روشن‌گری در دایرةالمعارف دیدرو همکاری کند.

۱۹. بنگرید به:

Armand-Pierre Jacquin, *Entretiens sur les romans* (1755; Geneva: Slatkine Reprints, 1970), quotes pp. 225, 237, 305, 169, and 101.

ادبیات ضد رمان در اثر زیر بررسی شده‌اند:

Daniel Mornet, *J.-J. Rousseau: La Nouvelle Héloïse*, 4 vols. (Paris: Hachette, 1925), val. 1.

۲۰. بنگرید به:

Richard C. Taylor, "James Harrison, 'The Novelist's Magazine,' and the Early Canonizing of the English Novel," *Studies in English Literature, 1500-1900*, 33 (1993): 629-43, quote p. 633. John Tinnon Taylor, *Early Opposition to the English Novel: The Popular Reaction from 1760 to 1830* (New York: King's Crown Press, 1943), p. 52.

۲۱. بنگرید به:

Samuel-Auguste Tissot, *L'Onanisme* (1774; Latin edn. 1758; Paris: Editions de la Différence, 1991), esp. pp. 22 and 166-67. Taylor, *Early Opposition*, p. 61.

۲۲. بنگرید به:

Gary Kelly, "Unbecoming a Heroine: Novel Reading, Romanticism, and Barrett's The Heroine," *Nineteenth-Century Literature*, 45 (1990): 220-41, quote p. 222.

۲۳. بنگرید به:

(London: Printed for C. Rivington, in St. Paul's Church-Yard; and J. Osborn [etc.], 1741).

۲۴. بنگرید به:

Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or The New Heloise*, trans. Philip Stewart and Jean Vaché, vol. 6 of Roger D. Masters and Christopher Kelly, eds.,

The Collected Writings of Rousseau (Hanover, NH: University Press of New England, 1997), quotes pp. 3 and 15.

۲۵. بنگرید به:

“Eloge de Richardson,” *Journal étranger*, 8 (1762; Geneva: Slatkine Reprints, 1968), 7-16, quotes pp. 8-9.

برای تحلیلی مفصل‌تر از این متن بنگرید به:

Roger Chartier, “Richardson, Diderot et la lectrice impatiente,” *MLN*, 114 (1999): 647-66.

معلوم نیست که دیدرو کی برای اولین بار کار ریچاردسون را خوانده است؛ اشاره به او در نامه‌های دیدرو تنها در سال ۱۷۵۸ پدیدار شده‌اند. گریم در اوایل ۱۷۵۳ در نامه‌های‌اش به ریچاردسون اشاره می‌کند. بنگرید به:

-June S. Siegel, “Diderot and Richardson: Manuscripts, Missives, and Mysteries,” *Diderot Studies*, 18 (1975): 145-67.

۲۶. بنگرید به:

“Eloge,” pp. 8, 9. 27. *Ibid.*, p. 9.

۲۸. بنگرید به:

Henry Home, Lord Kames, *Elements of Criticism*, 3rd edn., 2 vols. (Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell, 1765), vol I, pp. 80, 82, 85, 92. See also Mark Salber Phillips, *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820* (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 109-10.

۲۹. بنگرید به:

Julian P. Boyd, ed., *The Papers of Thomas Jefferson*, 30 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1950-), vol. 1, pp. 76-81.

۳۰. ژان استاروینسکی نشان می‌دهد که این بحث درباره تأثیر همذات‌پنداری درباره تئاتر هم صادق است ولی ادعا می‌کند که تحلیل دیدرو از کار ریچاردسون نقطه عطف مهمی است در پرورش رویکرد جدیدی به همذات‌پنداری. بنگرید به:

- “‘Se mettre à la place’: la mutation de la critique de l’âge classique à

Diderot,” *Cahiers Vilfredo Pareto*, 14 (1976): 364-78.

۳۱. درباره این نکته، به ویژه بنگرید به:

Michael McKeon, *The Origins of the English Novel, 1600-1740* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), p. 128.

۳۲. بنگرید به:

Andrew Burstein, *The Inner Jefferson: Portrait of a Grieving Optimist* (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1999), p. 54. J. P. Brissot de Warville, *Mémoires (1754-1793); publiés avec étude critique et notes par Cl. Perroud* (Paris: Picard, n.d.), vol. 1, pp. 354-55.

۳۳. بنگرید به:

Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” in *What Is Enlightenment Eighteenth-Century Answers and Twentieth Century Questions*, ed. James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 58-64, quote p. 58.

توالی زمانی و تاریخی خودمختاری را به سادگی نمی‌توان مشخص کرد. بیش‌تر مورخان اتفاق نظر دارند که دامنه تصمیم‌گیری‌های شخصی به طور کلی بین قرون شانزدهم تا بیستم در جهان غرب افزایش پیدا کرد، ولو درباره چگونگی یا علت وقوع آن اتفاق نظر نداشته باشند.

کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری درباره تاریخ فردگرایی به مثابه یک عقیده فلسفی و اجتماعی و هم‌عانی آن با مسیحیت، وجدان پروتستانی، سرمایه‌داری، مدرنیته و ارزش‌های غربی به طور کلی نوشته شده است. بنگرید به:

Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, eds., *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

مرور مختصری بر ادبیات در این زمینه را می‌توان در اثر زیر یافت:

Michael Mascuch, *Origins of the Individualist Self: Autobiography and Self-Identity in England, 1591-1791* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 13-24.

از محدود آثاری که این تحولات را به حقوق بشر ربط داده است، اثر چارلز تیلور است:

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

۳۴. نقل شده در:

Jay Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution Against Patriarchal Authority, 1750-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 15.

۳۵. بنگرید به:

Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou l'Éducation*, 4 vols. (The Hague: Jean Neaume, 1762), vol. I, pp. 2-4. Richard Price, *Observations on The Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America to which is added, An Appendix and Postscript, containing, A State of the National Debt, An Estimate of the Money drawn from the Public by the Taxes, and An Account of the National Income and Expenditure since the last War*, 9th edn. (London: Edward & Charles Dilly and Thomas Cadell, 1776), pp. 5-6.

۳۶. بنگرید به:

Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 40-41.

۳۷. بنگرید به:

Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims*, pp. 39, 67.

۳۸. بنگرید به:

Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1977).

درباره قنடاق کردن، از شیر گرفتن و آموزش توالد رفتن، بنگرید به:

Randolph Trumbach, *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England* (New York: Academic Press, 1978), pp. 197-229.

۳۹. بنگرید به:

Sybil Wolfram, "Divorce in England 1700-1857," *Oxford Journal of Legal Studies*, 5 (Summer 1985):155-86. Roderick Phillips, *Putting Asunder: A History of Divorce in Western Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 257. Nancy F. Cott, "Divorce and the Changing Status of Women in Eighteenth-Century Massachusetts," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 33, no. 4 (October 1976): 586-614.

۴۰. بنگرید به:

Frank L. Dewey, "Thomas Jefferson's Notes on Divorce," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 39, no. 1, *The Family in Early American History and Culture* (January 1982): 212-23, quotes pp. 219, 217, 216.

۴۱. «همدلی» در اوایل قرن بیستم به عنوان اصطلاحی در زیبایی‌شناسی و روان‌شناسی وارد زبان انگلیسی شد. این کلمه که ترجمه‌ای بود از واژه آلمانی *Einfühlung*، به عنوان «قدرت فرافکنی شخصیت خود به (و همچنین درک کامل) موضوع تأمل و تفکر» تعریف می‌شد. بنگرید به:

<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00074155?>

۴۲. بنگرید به:

Francis Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy, in Three Books; Containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature*, 1747; 2nd edn. (Glasgow: Robert & Andrew Foulis, 1753), pp. 12-16.

۴۳. بنگرید به:

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 3rd edn. (London, 1767), p. 2.

۴۴. بنگرید به:

Burstein, *The Inner Jefferson*, p. 54;

کتاب:

The Power of Sympathy

را ویلیام هیل براون نوشت.

Anne C. Vila, "Beyond Sympathy: Vapors, Melancholia, and the Pathologies of Sensibility in Tissot and Rousseau," Yale French Studies, No. 92, *Exploring the Conversible World: Text and Sociability from the Classical Age to the Enlightenment* (1997): 88-101.

۴۵. بحث‌های زیادی درباره پیشینه آکوئیانو شده است (که آیا در آفریقا چنان‌که ادعا می‌کرد متولد شده یا در ایالات متحده آمریکا)، اما این نکته ارتباطی به بحث من در این جا ندارد. برای تازه‌ترین بحث‌ها در این زمینه، بنگرید به:

Vincent Carretta, *Equiano, the African: Biography of a Self-Made Man* (Athens, GA: University of Georgia Press, 2005).

۴۶. بنگرید به:

Abbé Sieyès, *Préliminaire de la constitution française* (Paris: Baudouin, 1789).

۴۷. بنگرید به:

H. A. Washington, ed., *The Writings of Thomas Jefferson*, 9 vols. (New York: John C. Riker, 1853-57), vol. 7 (1857), pp. 101-03.

درباره ولستون کرافت، بنگرید به:

Phillips, *Society and Sentiment*, p. 114,

و به ویژه:

Janet Todd, ed., *The Collected Letters of Mary Wollstonecraft* (London: Allen Lane, 2003), pp. 34, 114, 121, 228, 253, 313, 342, 359, 364, 402, 404.

۴۸. بنگرید به:

The Writings of Thomas Jefferson, ed. Andrew A. Lipscomb and Albert E. Bergh, 20 vols. (Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1903-04), vol. 10, p. 324.

فصل دوم

۱. بهترین روایت کلی از ماجرا همچنان اثر زیر است:

David D. Bien, *The Calas Affair: Persecution, Toleration, and Heresy in Eighteenth-Century Toulouse* (Princeton: Princeton University Press, 1960).

شکنجه‌های کالا در اثر زیر توصیف شده‌اند:

Charles Berriat-Saint-Prix, *Des Tribunaux et de la procédure du grand criminel au XVIIIe siècle jusqu'en 1789 avec des recherches sur la question au torture* (Paris: Auguste Aubry, 1859), pp. 93-96.

توصیف من از شکستن استخوان‌ها روی چرخ مبتنی است بر گزارش شاهدی عینی از شکستن استخوان‌ها روی چرخ در اثر زیر:

Paris-James St. John, Esq., *Letters from France to a Gentleman in the South of Ireland: Containing Various Subjects Interesting to both Nations. Written in 1787*, 2 vols. (Dublin: P. Byrne, 1788), vol. II: Letter of July 23, 1787, pp. 10-16.

۲. ولتر در آگوست ۱۷۶۲ جزوه‌ای ۲۱ صفحه‌ای را با عنوان «*Histoire d'Elisabeth Canning et des Calas*» منتشر کرد. او از پرونده الیزابت کانینگ استفاده کرد تا نشان دهد نظام عدالت انگلیسی کارآمدتر است ولی بیش‌تر جزوه وقف پرونده کالا شده است.

چارچوبی که ولتر به پرونده از جهت نابرداری دینی می‌دهد به روشنی در این اثر دیده می‌شود:

Traite sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas (1763).

نقل قول برگرفته از اثر زیر است:

Jacques van den Heuvel, ed., *Mélanges/Voltaire* (Paris: Gallimard, 1961), p. 583.

۳. ارتباط میان شکنجه و کالا را می‌توان در منبع زیر دنبال کرد:

Voltaire électronique, CD-ROM, ed. Ulla Kölving (Alexandria, VA: Chadwyck-Healey; Oxford: Voltaire Foundation, 1998).

محکومیت شکنجه در سال ۱۷۶۶ را می‌توان در منبع زیر یافت:

An Essay on Crimes and Punishments, Translated from the Italian, with a Commentary Attributed to Mons. De Voltaire, Translated from the French, 4th edn. (London: F. Newberry; 1775), pp. xli-xlii..

برای مقاله مربوط به شکنجه در «فرهنگ فلسفی»، بنگرید به:

Theodore Besterman, et al., eds., *Les Oeuvres complètes de Voltaire*, 135 vols. (1968-2003), vol. 36, ed. Ulla Kölving (Oxford: Voltaire Foundation, 1994), pp. 572-73.

ولتر تنها در اثر زیر در سال ۱۷۷۸ خواستار لغو عملی شکنجه شده بود:

Prix de la justice et de l'humanité.

بنگرید به:

Franco Venturi, ed., Cesare Beccaria, *Dei Delitti e delle pene, con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell' opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento* (Turin: Giulio Einaudi, 1970), pp. 493-95.

۴. بنگرید به:

J. D. E. Preuss, *Friedrich der Grosse: eine Lebensgeschichte*, 9 vols (Osnabrück, West Germany: Biblio Verlag, 1981; reprint of 1832 Berlin edn.), vol. I, pp. 140-41.

فرمان پادشاه فرانسه راه را برای بازجویی مقدماتی در صورت ضرورت آن بنا به تجربه باز می‌گذاشت. علاوه بر این، این فرمان از جمله فرامینی بود که مربوط به تلاش سلطنت برای کاستن از اتوریتته پارلمان بود.

لویی شانزدهم پس از این که مجبور شد آن را در بستری قانونی ثبت کند، اجرای همه این فرامین را در سپتامبر سال ۱۷۸۸ به تعلیق در آورد. در نتیجه، شکنجه به طور قطعی ملغی نشد تا این که شورای ملی آن را در هشتم اکتبر ۱۷۸۹ لغو کرد. بنگرید به:

Berriat-Saint-Prix, *Des Tribunaux*, p. 55.

همچنین بنگرید به:

David Yale Jacobson, "The Politics of Criminal Law Reform in Pre-

Revolutionary France,” PhD diss., Brown University, 1976, pp. 367-429.

برای متن فرامین و احکام لغو شکنجه، بنگرید به:

Athanase Jean Leger et al., eds., *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Revolution de 1789*, 29 vols. (Paris: Plon, 1824-57), vol. 26 (1824), pp. 373-75, and vol. 28 (1824), pp. 526-32. Benjamin Rush, *An Enquiry into the Effects of Public Punishments upon Criminals, and Upon Society. Read in the Society for Promoting Political Enquiries, Convened at the House of His Excellency Benjamin Franklin, Esquim, in Philadelphia, March 9th, 1787* (Philadelphia: Joseph James, 1787), in *Reform of Criminal Law in Pennsylvania: Selected Enquiries, 1787-1810* (New York: Arno Press, 1972),

با شماره‌بندی اصلی صفحات، نقل قول از صفحه ۷.

۵. درباره برقراری و لغو کلی شکنجه در اروپا، بنگرید به:

Edward Peters, *Torture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).

هر چند شکنجه در بعضی از کانتون‌های سوئیس تا نیمه قرن نوزدهم ملغی نشد، این روش‌ها عمدتاً (دست‌کم به شکل رسمی قانونی) در اروپا در جریان جنگ‌های انقلابی و ناپلئونی از میان رفتند.

مثلاً ناپلئون آن را در اسپانیا در سال ۱۸۰۸ ملغی کرد و هرگز این شیوه دیگر برقرار نشد. برای بررسی تاریخ تحولات هیأت‌های منصفه، بنگرید به:

Sir James Fitzjames Stephen, *A History of the Criminal Law of England*, 3 vols. (1883; Chippenham, Wilts: Routledge, 1996), vol. 1, pp. 250-54.

درباره پرونده‌های مربوط به جادوگری و استفاده از شکنجه، بنگرید به:

Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), pp. 139-40; and Christina A. Lerner, *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland* (London: Chatto & Windus, 1981), p. 109.

چنان‌که لامر اشاره می‌کند، احکام همیشگی قضات اسکاتلندی و انگلیسی که

خواستار پایان دادن به شکنجه در پرونده‌های جادوگری می‌شدند، نشان می‌دهد که این ماجرا همیشه مسأله آفرین بوده است.

در اثر زیر،

James Heath, *Torture and English Law: An Administrative and Legal History from the Plantagenets to the Stuarts* (Westport, CT: Greenwood Press, 1982), p. 179,

نویسنده چندین بار اشاره می‌کند به روش قرار دادن محکوم روی چرخ‌دنده در قرون شانزدهم و هفدهم، ولی این روش‌ها را قانون متعارف تجویز نمی‌کرده است. همچنین بنگرید به:

Kathryn Preyer, "Penal Measures in the American Colonies: An Overview," *American Journal of Legal History*, 26 (October 1982): 326-53, esp. p. 333.

۶. درباره روش‌های معمول مجازات، بنگرید به:

J. A. Sharpe, *Judicial Punishment in England* (London: Faber & Faber, 1990).

Punishment on the pillory could include having one's ears cut off or having one's ear nailed to the pillory (p. 21).

مجازات روی قاپوق می‌توانست شامل کندن گوش یا میخ کردن گوش به قاپوق باشد (ص. ۲۱).

کنده ابزاری چوبی بود برای نگه داشتن پاهای فرد خاطی. قاپوق ابزاری بود که خاطی میان آن می‌ایستاد در حالی که سر و دست‌های‌اش بین دو قطعه چوب قرار داشتند. بنگرید به:

Leon Radzinowicz, *A History of English Criminal Law and Its Administration from 1750*, 4 vols. (London: Stevens & Sons, 1948), vol. I, pp. 3-5, and 165-227.

برای بررسی پژوهش‌های اخیر در این زمینه اکنون بسیار غنی، بنگرید به:

Joanna Innes and John Styles, "The Crime Wave: Recent Writing on Crime and Criminal Justice in Eighteenth-Century England," *Journal of British Studies*, 25 (October 1986): 380-435.

۷. بنگرید به:

Linda Kealey, "Patterns of Punishment: Massachusetts in the Eighteenth Century," *American Journal of Legal History*, 30 (April 1986): 163-86, quote p. 172. William M. Wiecek, "The Statutory Law of Slavery and Race in the Thirteen Mainland Colonies of British America," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 34, no. 2 (April 1977): 258-80, esp. pp. 274-75.

۸. بنگرید به:

Richard Mowery Andrews, *Law, Magistracy, and Crime in Old Regime Paris, 1735-1789*, vol. 1: *The System of Criminal Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), especially pp. 385, 387-88.

۹. بنگرید به:

Benoît Garnot, *Justice et société en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris: Ophrys, 2000), p. 186.

۱۰. نقل قول از رامیلی در منبع زیر آمده است:

Randall McGowen, "The Body and Punishment in Eighteenth-Century England," *Journal of Modern History*, 59 (1987): 651-79, p. 668.

تعبیر مشهور بکاریا را می‌توان در منبع زیر یافت:

Crimes and Punishments, p. 2.

جرمی بنتام شعار بکاریا را به عنوان شالوده عقیده منفعت‌گرایی خود برگرفت. برای او، بکاریا «استاد من، نخستین مبلغ خرد» بود. بنگرید به:

Leon Radzinowicz, "Cesare Beccaria and the English System of Criminal Justice: A Reciprocal Relationship," in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccari promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino nel secondo centenario dell'opera "Dei delitti e delle pene"*, Turin, October 4-6, 1964 (Turin: Accademia delle Scienze, 1966), pp. 57-66, quote p. 57.

درباره استقبال از او در فرانسه و جاهای دیگر در اروپا، بنگرید به بازنشر نامه‌ها در منبع زیر:

Venturi, ed., *Cesare Beccaria*,

به ویژه در صفحات ۳۱۲ تا ۳۲۴.

ولتر گزارشی از خواندن نامه‌ای از بکاریا را در تاریخ شانزدهم اکتبر ۱۷۶۵ می‌دهد؛ در همان نامه او به ماجرای کالا و سیرون (که در آن نیز پای پروتستان‌ها در میان بود) اشاره می‌کند. بنگرید به:

Theodore Besterman, et al., eds., *Les Oeuvres complètes de Voltaire*, 135 vols. (1968-2003), vol. 113, ed. Theodore Besterman, *Correspondence and Related Documents*, April-December 1765, vol. 29 [1973]:346.

۱۱. پیتر اشیپرنورگ، محقق هلندی، سرچشمه‌های تعدیل مجازات را تا رشد همدلی پی‌گیری می‌کند: «مرگ و رنج بردن انسان‌های دیگری روز به روز به شکل دردناک‌تری تجربه می‌شد، فقط به خاطر این که بیش از پیش مردم به عنوان هم‌نوع و انسانی مانند خودشان دیده می‌شدند.» بنگرید به:

Spierenburg, *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 185. Beccaria, *Crimes and Punishments*, quotes pp. 43, 107, and 112.

بلک‌استون نیز به نفع مجازات‌های متناسب با جرم استدلال می‌کرد و از شمار زیاد مجازات‌های مرگ در انگلستان متأسف بود. بنگرید به:

William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols., 8th edn. (Oxford: Clarendon Press, 1778), vol. IV, p. 3.

بلک‌استون در یادداشتی برای این صفحه از مونتسکیو و بکاریا نقل قول می‌کند. برای تأثیر بکاریا بر بلک‌استون، بنگرید به:

Coleman Phillipson, *True Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly* (Montclair, NJ: Patterson Smith, 1970),

به ویژه صفحه ۹۰.

۱۲. در سال‌های اخیر محققان در این که بکاریا یا روشن‌گری به طور کلی هیچ نقشی در حذف شکنجه قضایی یا تعدیل مجازات داشته‌اند یا حتی این که لغو آن کار خوبی بوده است یا نه، تشکیک کرده‌اند. بنگرید به:

See John H. Langbein, *Torture and the Law of Proof: Europe and*

England in the Ancien Regime (Chicago: University of Chicago Press, 1976); Andrews, Law, Magistracy, and Crime; J. S. Cockburn, "Punishment and Brutalization in the English Enlightenment," *Law and History Review*, 12 (1994): 155-79; and esp. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979).

۱۳. بنگرید به:

Norbert Elias, *The Civilizing Process: The Development of Manners*, trans. Edmund Jephcott (German edn., 1939; New York: Urizen Books, 1978), quote pp. 69-70.

برای بررسی نقادانه‌ای از این روایت، بنگرید به:

Barbara H. Rosenwein, "Worrying About Emotions in History," *American Historical Review*, 107 (2002): 821-45.

۱۴. بنگرید به:

James H. Johnson, *Listening in Paris: A Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1995), quote p. 61.

۱۵. در اثر زیر، جفری س. راول بر افسار گسیختگی مستمر در مکان‌های ایستاده تأکید دارد:

Ravel, Jeffrey S., *The Contested Parterre: Public Theater and French Political Culture, 1680-1791* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).

۱۶. بنگرید به:

Annik Pardailhé-Galabrun, *The Birth of Intimacy: Privacy and Domestic Life in Early Modern Paris*, trans. Jocelyn Phelps (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991). John Archer, "Landscape and Identity: Baby Talk at the Leasowes, 1760," *Cultural Critique*, 51 (2002): 143-85.

۱۷. بنگرید به:

Ellen G. Miles, ed., *The Portrait in Eighteenth Century America*

(Newark, DE: University of Delaware Press, 1993), p. 10. George T. M. Shackelford and Mary Tavener Holmes, *A Magic Mirror: The Portrait in France, 1700-1900* (Houston: Museum of the Fine Arts, 1986), p. 9.

والپول در اثر زیر از دزموند شاو-تیلور نقل می‌کند:

The Georgians: Eighteenth Century Portraiture and Society (London: Barrie & Jenkins, 1990), p. 27.

۱۸. بنگرید به:

Lettres sur les peintures, sculptures et gravures de Mrs. de l'Académie Royale, exposées au Sallon du Louvre, depuis MDCCLXVII jusqu'en MCDDLXXIX (London: John Adamson, 1780), p. 51 (Salon of 1769).

همچنین بنگرید به:

Remy G. Saisselin, *Style, Truth and the Portrait* (Cleveland: Cleveland Museum of Art, 1963), esp. p. 27.

شکایت‌ها درباره چهره‌نگاری و «جدول ژانرهای کوچک» در دهه ۱۷۷۰ ادامه پیدا کرد. بنگرید به:

Lettres sur les peintures, pp. 76, 212, 229.

مقاله ژوکور را می‌توان در منبع زیر یافت:

Encyclopédie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers, 17 vols. (Paris, 1751-80), vol. 13 (1765), p. 153.

نظر مرسی‌یه از دهه ۱۷۸۰ در منبع زیر نقل شده است:

Shawe-Taylor, *The Georgians*, p. 21.

۱۹. درباره اهمیت پارچه و اثر مصرف‌گرایی بر نقاشی چهره در مستعمرات بریتانیایی شمال آمریکا، بنگرید به:

T. H. Breen, "The Meaning of 'Likeness': Portrait-Painting in an Eighteenth-Century Consumer Society," in Miles, ed., *The Portrait*, pp. 37-60.

۲۰. بنگرید به:

Angela Rosenthal, "She's Got the Look! Eighteenth-Century Female

Portrait Painters and the Psychology of a Potentially ‘Dangerous Employment,’” in Joanna Woodall, ed., *Portraiture: Facing the Subject* (Manchester: Manchester University Press, 1997), pp. 147-66 (Boswell quote p. 147).

همچنین بنگرید به:

Kathleen Nicholson, “The Ideology of Feminine ‘Virtue’: The Vestal Virgin in French Eighteenth-Century Allegorical Portraiture,” in *Ibid.*, pp. 52-72. Denis Diderot, *Oeuvres complètes de Diderot, revue sur les éditions originales, comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits, conservés à la Bibliothèque de l’Ermitage, notices, notes, table analytique. Etude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII^e siècle, par J. Assèzat*, 20 vols. (Paris: Garnier, 1875-77; Nendeln, Lichtenstein: Kraus, 1966), vol. 11: *Beaux-Arts II, arts du dessin* (Salons), pp. 260-62.

۲۱. بنگرید به:

Sterne, *A Sentimental Journey*, pp. 158 and 164.

۲۲. بنگرید به:

Howard C. Rice, Jr., “A ‘New’ Likeness of Thomas Jefferson,” *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 6, no. 1 (January 1949): 84-89.

درباره این روند به طور کلی بنگرید به:

Tony Halliday, *Facing the Public: Portraiture in the Aftermath of the French Revolution* (Manchester: Manchester University Press, 1999), pp. 43-47.

۲۳. مویار اسم خود را روی جزوه‌ای که در آن از مسیحیت دفاع کرده بود قرار نداد:

Motifs de ma foi en Jésus-Christ, par un magistrat (Paris: Vve Hérisant, 1776) and *Preuves de l’authenticité de nos évangiles, contre les assertions de certains critiques modernes. Lettre à Madame de ***. Par l’auteur de motifs de ma foi en Jésus-Christ* (Paris: Durand et Belin; 1785).

۲۴. بنگرید به:

Pierre-François Muyart de Vouglans, *Réfutation du Traité des délits et peines*, @c.,

که در انتهای این اثر او چاپ شده است:

Les Loix criminelles de France, dans leur ordre naturel (Paris: Benoît Morin, 1780), pp. 811, 815, and 830.

۲۵. همان اثر، ص ۸۳۰.

۲۶. بنگرید به:

Spierenburg, *The Spectacle of Suffering*, p. 53.

۲۷. بنگرید به:

Anon., *Considerations on the Dearness of Corn and Provisions* (London: J. Almon, 1767), p. 31; Anon., *The Accomplished Letter-Writer; or, Universal Correspondent. Containing Familiar Letters on the Most Common Occasions in Life* (London, 1779), pp. 148-50. Donna T. Andrew and Randall McGowen, *The Perreaus and Mrs. Rudd: Forgery and Betrayal in Eighteenth-Century London* (Berkeley: University of California Press, 2001) p. 9.

۲۸. بنگرید به:

St. John, *Letters from France*, vol. II: Letter of July 23, 1787, p. 13.

۲۹. بنگرید به:

Crimes and Punishments, pp. 2 and 179.

۳۰. برای آثار قرن هجدهمی درباره درد، بنگرید به:

Margaret C. Jacob and Michael J. Sauter, "Why Did Humphry Davy and Associates Not Pursue the Pain-Alleviating Effects of Nitrous Oxide?" *Journal of the History of Medicine*, 58 (April 2002): 161-76. Dagge quoted in McGowen, "The Body and Punishment in Eighteenth-Century England," p. 669.

برای جرمه‌های مستعمراتی، بنگرید به:

Preyer, "Penal Measures," pp. 350-51.

۳۱. بنگرید به:

Eden quoted in McGowen, "The Body and Punishment in Eighteenth Century England," p. 670.

تحلیل من از بسیاری جهات ادامه تحلیل مک گاون است. بنگرید به:

Benjamin Rush, *An Enquiry*, see esp. pp. 4, 5, 10, and 15.

۳۲. یکی از منابع اساسی نه فقط درباره پرونده کالا بلکه درباره روش شکنجه به طور کلی، منبع زیر است:

Lisa Silverman, *Tortured Subjects: Pain, Truth, and the Body in Early Modern France* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

همچنین بنگرید به:

Alexandre-Jérôme Loyseau de Mauléon, *Mémoire pour Donat, Pierre et Louis Calas* (Paris: Le Breton, 1762), pp. 38-39.

الی دو بومون دقیقاً همین کلمات را از زبان کالا گزارش می کند. ولتر هم آن‌ها را در روایت خود آورده است. بنگرید به:

Jean-Baptiste-Jacques Elie de Beaumont, *Mémoire pour Dame Anne-Rose Cabibel, veuve Galas, et pour ses enfans sur le renvoi aux Requetes de l'Hôtel au Souverain, ordonné par arrêt du Conseil du 4 juin 1764* (Paris: L. Cellot, 1765).

الی دو بومون در برابر شورای سلطنتی نمایندگی خانواده کالا را به عهده داشت. درباره انتشار این نوع خلاصه‌های قانونی و حقوقی، بنگرید به:

Sarah Maza, *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 19-38.

۳۳. بنگرید به:

Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, and Georges Vigarello, eds., *Histoire du corps*, 3 vols. (Paris: Editions du Seuil, 2005-06), vol.1: *De la Renaissance aux Lumières* (2005), pp. 306-09. *Crimes and Punishments*, pp. 58 and 60.

۳۴. پارلمان بورگوندی بازجویی اولیه را پس از سال ۱۷۶۶ متوقف کرد و استفاده از مجازات مرگ را از سیزده تا چهارده و نیم درصد همه محکومیت‌های جزایی در نیمه اول قرن هجدهم تا پنج درصد بین سال‌های ۱۷۷۰ و ۱۷۸۹ کاهش داد. اما استفاده از بازجویی مقدماتی ظاهراً در فرانسه همچنان ادامه پیدا کرد. بنگرید به:

Jacobson, "The Politics of Criminal Law Reform, pp. 36-47.

۳۵. بنگرید به:

Crimes and Punishments, pp. 60-61

(تأکید در متن اصلی است).

Muyart de Vouglans, *Réfutation du Traité*, pp. 824-26.

۳۶. برای نسخه اصیل ایتالیایی (آخرین موردی که خود بکاریا بر آن نظارت داشته) بنگرید به:

Venturi, ed., *Cesare Beccaria*, pp. 30-31.

این بند در همان جای ترجمه انگلیسی در فصل یازدهم قرار دارد.

درباره استفاده‌های بعدی از دستور فرانسوی، به عنوان مثال، بنگرید به:

Dei delitti e delle pene, Edizione rivista, caretta, e disposta secondo l'ordine della traduzione francese approvato dall'autore (London: Presso la Società dei Filosofi, 1774), p. 4.

به گفته لوییجی فیرپو، این کتاب در واقع توسط کولتینی در لیورنو چاپ شده است. بنگرید به:

Luigi Firpo, "Contributo alla bibliografia del Beccaria. (Le edizioni italiane settecentesche del Dei delitti e delle pene)," in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria*, pp. 329-45; 3, esp. pp. 378-79.

37. The first French work openly critical of the judicial use of torture appeared in 1682 and was written by a leading magistrate in the Parlement of Dijon, Augustin Nicolas;

۳۷. نخستین اثر فرانسوی که آشکارا از استفاده قضایی از شکنجه انتقاد کرده بود در سال ۱۶۸۲ نوشته شد و به قلم یک قاضی مشهور در پارلمان دیژون به نام آگوستن نیکلا؛ استدلال او علیه استفاده از شکنجه در قضاوت‌های مربوط به جادوگری بود.

بنگرید به:

Silverman, *Tortured Subjects*, p. 161.

جامع‌ترین مطالعه نسخه‌های مختلف ایتالیایی بکار یا را می‌توان در منبع زیر یافت:

Firpo, "Contributo alla bibliografia del Beccaria," pp. 329-453.

درباره ترجمه انگلیسی و سایر ترجمه‌ها بنگرید به:

Marcello Maestro, *Cesare Beccaria and the origins of Penal Reform* (Philadelphia: Temple University Press, 1973), p. 43.

من شمارش او را از نسخه‌های زبان انگلیسی به فهرست عناوین کوتاه انگلیسی افزوده‌ام. بنگرید به:

Crimes and Punishments, p. iii.

۳۸. بنگرید به:

Venturi, ed., *Cesare Beccaria*, p. 496.

این قطعه در اثر زیر لنگه آمده است:

Annales politiques et littéraires, 5 (1779).

۳۹. بنگرید به:

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 17 vols. (Paris, 1751-80), vol. 13 (1765), pp. 702-04. Jacobson, "The Politics of Criminal Law Reform," pp. 295-96.

۴۰. بنگرید به:

Jacobson, "The Politics of Criminal Law Reform," p. 316. Venturi, ed., *Cesare Beccaria*, p. 517. Joseph-Michel-Antoine Servan, *Discours sur le progrès des connaissances humaines en général, de la morale, et de la législation en particulier* (n.p., 1781), p. 99.

۴۱. نگاه من به نوشته‌های قانون جزایی بریسو از رابرت دارنتون همدلانه‌تر است. مثلاً بنگرید به:

George Washington's *False Teeth: An Unconventional Guide to the Eighteenth Century* (New York: W. W. Norton, 2003), esp. p. 165.

نقل قول‌های بریسو از منبع زیر آمده‌اند:

Théorie des lois criminelles, 2 vols. (Paris: J. P. Aillaud, 1836), vol. I, pp. 6-7.

۴۲. استراتژی‌های لفاظانه و بیانی به تفصیل در اثر زیر بررسی شده‌اند:

Maza, *Private Lives and Public Affairs*.

وقتی بریسو «نظریه قوانین جزایی» (۱۷۸۱) خود را منتشر کرد، که اول‌بار برای مسابقه مقاله‌ای در برن نوشته شده بود، دوپتی در نامه‌ای به او تلاش‌های مشترک‌شان را برای «پیروزی حقیقت و بشریت در کنار آن» ارج نهاد.

این نامه در نسخه سال ۱۸۳۶ زیر بازنشر شد:

Théorie des lois criminelles, vol. I, p. vi. [Charles-Marguerite Dupaty], *Mémoire justificatif pour trois hommes condamnés à la roue* (Paris: Philippe Denys Pierres, 1786), p. 221.

۴۳. بنگرید به:

Dupaty, *Mémoire justificatif*, pp. 226 and 240.

ذکر L'Humanité بارها در خلاصه و تقریباً در هر بند از صفحات آخر آمده است.

۴۴. بنگرید به:

Maza, *Private Lives and Public Affairs*, p. 253. Jacobson, "The Politics of Criminal Law Reform," pp. 360-61.

۴۵. بنگرید به:

Jourdan, ed., *Recueil général des anciennes lois françaises*, vol. 28, p. 528. Muyart de Vouglans, *Les Loix criminelles*, p. 796.

در رتبه‌بندی بسامد موضوعات استاد (یک بالاترین است و ۱۱۲۵ پایین‌ترین)، قانون جزایی رتبه ۷۰.۵ را برای طبقه سوم، ۲۷.۵ را برای اشراف، و ۳۳۷ را برای روحانیون داشت؛ روند قانونی رتبه ۳۴ را برای طبقه سوم، ۷۷.۵ را برای اشراف، و ۱۵ را برای روحانیون داشت؛ تعقیب جنایی و مجازات‌ها رتبه ۶۰.۵ را برای طبقه سوم، ۷۶ را برای اشراف و ۱۷۱ را برای روحانیون داشت؛ و مجازات‌های ذیل قانون جزایی رتبه ۴۱.۵ را برای طبقه سوم، ۲۱۳.۵ را برای اشراف و ۳۴۰ را برای روحانیون داشت. دو

شکل شکنجه مجاز قضایی تا این حد رتبه‌شان بالا نبود چون «بازجویی مقدماتی» پیش از این به طور قاطع حذف شده بود و «بازجویی اولیه» نیز به طور موقت حذف شده بود. رتبه‌بندی موضوعات از منبع زیر می‌آید:

Gilbert Shapiro and John Markoff, *Revolutionary Demands: A Content Analysis of the Cahieis de Doléances of 1789* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 438-74.

۴۶. بنگرید به:

Rush, *An Enquiry*, pp. 13 and 6-7.

۴۷. بنگرید به:

Muyart de Vouglans, *Les Loix criminelles*, esp. pp. 37-38.

۴۸. بنگرید به:

Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (San Diego: Harcourt, 1999), and *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (San Diego: Harcourt, 2003). Ann Thomson, "Materialistic Theories of Mind and Brain," in Wolfgang Lefevre, ed., *Between Leibniz, Newton, and Kant: Philosophy and Science in the Eighteenth Century* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001), pp. 149-73.

۴۹. بنگرید به:

Jessica Riskin, *Science in the Age of Sensibility: The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), Bonnet quote p. 51. Sterne, *A Sentimental Journey*, p. 117.

۵۰. بنگرید به:

Rush, *An Enquiry*, p. 7.

فصل سوم

۱. معنای «اعلامیه» را می‌توان در بخش Dictionnaires d'autrefois از ARTFL در وب‌سایت www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/ پیدا کرد. عنوان رسمی لایحه انگلیسی حقوق این بود: «لایحه‌ای که حقوق و آزادی‌های رعایا را اعلام می‌کند و جانشینی تاج و تخت را معین می‌کند.»
۲. بنگرید به:

Archives parlementaires de 1787 à 1860: Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises, séries 1, 99 vols. (Paris: Librairie administrative de P. Dupont, 1875-1913), vol. 8, p. 320.

۳. درباره اهمیت گروتیوس و رساله‌اش درباره قانون جنگ و صلح (۱۶۲۵)، بنگرید به:
- Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- همچنین بنگرید به:

Leon Ingber, "La Tradition de Grotius. Les Droits de l'homme et le droit naturel à l'époque contemporaine," *Cahiers de philosophie politique et juridique*, No. 11: "Des Théories du droit naturel" (Caen, 1988): 43-73.

درباره پوفندورف، بنگرید به:

T. J. Hochstrasser, *Natmal Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

۴. من در این جا روی تمایز میان قانون طبیعی و حقوق طبیعی تمرکز نکرده‌ام تا حدودی به خاطر این که در آثار فرانسوی، مانند آثار بورلاماکی، این تمایز اغلب مبهم است. علاوه بر این، چهره‌های سیاسی قرن هجدهم ضرورتاً خودشان این تمایزها را به روشنی قائل نبودند.

رساله سال ۱۷۴۷ بورلاماکی بلافاصله با عنوان اصول قانون طبیعی (۱۷۴۸) به انگلیسی ترجمه شد و سپس به هلندی (۱۷۵۰)، ایتالیایی (۱۷۸۰) و در نهایت به اسپانیایی (۱۸۲۵). بنگرید به:

Bernard Gagnebin, *Burlamaqui et le droit naturel* (Geneva: Editions de la Fregate, 1944), p. 227.

گگنوبن مدعی است که بورلاماکی در فرانسه نفوذ کمتری داشته است ولی یکی از زبده‌ترین نویسندگانی که برای دایرةالمعارف می‌نوشت (بوشه دارژی) از او به عنوان منبع یکی از مقاله‌هایش درباره قانون طبیعی استفاده کرده است.

برای دیدگاه‌های بورلاماکی درباره خرد، طبیعت انسانی و فلسفه اسکاتلندی، بنگرید به:

J. J. Burlamaqui, *Principes du droit naturel par T.f. Burlamaqui, Conseiller d'Etat, & cidevant Professeur en droit naturel & civil à Genève* (Geneva: Barrillot et fils, 1747), pp. 1-2 and 165.

۵. بنگرید به:

Jean Levesque de Burigny, *Vie de Grotius, avec l'histoire de ses ouvrages, et des négociations auxquelles il fut employé*, 2 vols. (Paris: Debure l'aîné, 1752). T. Rutherford, D.D. F.R.S., *Institutes of Natural Law Being the substance of a Course of Lectures on Grotius de Jure Belli et Paci, read in St. Johns College Cambridge*, 2 vols. (Cambridge: J. Bentham, 1754-56).

گویا سخنرانی‌های راترفورد مصداقی است کامل از نکته‌ها کونسن که تأکید نظریه قانون طبیعی بر تکلیف را به دشواری می‌توان با تأکید نوظهور بر حقوق طبیعی متعلق به فرد جمع کرد (هر چند گروتیوس در پروراندن هر دوی آن‌ها سهم داشت).

امر دو فاتل، یک حقوق‌دان سوئسی دیگر نیز به تفصیل درباره‌ی قانون طبیعی نوشته است ولی تمرکز او بیش‌تر بر روابط میان ملل بود. فاتل نیز بر آزادی و استقلال طبیعی همه انسان‌ها اصرار داشت: «ما به اقتضای قانون طبیعی ثابت می‌کنیم که همه انسان‌ها آزادی و استقلالی را از طبیعت به ارث می‌برند که بدون رضایت خودشان نمی‌توان آن‌ها را از آن محروم کرد.» بنگرید به:

M. de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite & aux affaires des nations & des souverains*, 2 vols. (Leyden: Aux Depens de la compagnie, 1758), vol. I, p. 2.

۶. بنگرید به:

John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), pp. 366-67. James Farr, “‘So Vile and Miserable an Estate’: The Problem of Slavery in Lock’s Political Thought,”

Political Theory, vol. 14, no. 2 (May 1986): 263-89, quote p. 263.

۷. بنگرید به:

William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 8th edn., 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1778), vol. I, p. 129.

تأثیر گفتمان حقوق طبیعی در تفسیرهای بلک‌استون آشکار است، چون بحث خود را در جلد اول با تأملی درباره «حقوق مطلق افراد» آغاز می‌کند که منظورش از آن این است: «حقوقی که تنها به اقتضای طبیعت متعلق به فرد فرد آنهاست و هر انسانی حق برخورداری از آن را دارد چه خارج از جامعه و چه داخل آن.» (جلد اول، ص ۱۲۳؛ و همین صورت‌بندی در نسخه ۱۷۶۶ دوبلین).

ادبیات مفصلی درباره تأثیر نسبت تصورات جهان‌شمول‌گرایانه و خاص‌گرایانه از حقوق در مستعمرات بریتانیایی شمال آمریکا موجود است. شمه‌ای از این بحث‌ها را می‌توان در منبع زیر یافت:

Donald S. Lutz, "The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political thought," *American Political Science Review*, 78 (1984): 189-97.

۸. بنگرید به:

James Otis, *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved* (Boston: Edes & Gill, 1764), quotes pp. 28 and 35.

۹. درباره تأثیر بورل‌اماکی در درگیری‌های آمریکا، بنگرید به:

Ray Forrest Harvey, *Jean Jacques Bulamaqui: A Liberal Tradition in American Constitutionalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1937), p. 116.

درباره نقل قول‌ها از پوفندورف و لاک، بنگرید به:

Lutz, "The Relative Influence of European Writers," esp. pp. 193-94,

و درباره حضور آثار بورل‌اماکی در کتابخانه‌های آمریکا، بنگرید به:

David Lundberg and Henry F. May, "The Enlightened Reader in America," *American Quarterly*, 28 (1976): 262-93, esp. p. 275.

نقل قول از بورل‌اماکی از منبع زیر:

Principes du droit naturel, p. 2.

۱۰. درباره تمایل فزاینده برای اعلام استقلال، بنگرید به:

Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), pp. 47-96.

برای اعلامیه ویرجینیا، بنگرید به:

Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792*, 2 vols. (New York: G. P. Putnam's Sons, 1892), vol. I, pp. 438-41.

۱۱. برای بررسی مختصر اما فوق‌العاده به جا و مرتب، بنگرید به:

Jack N. Rakove, *Declaring Rights: A Brief History with Documents* (Boston: Bedford Books, 1998), esp. pp. 32-38.

۱۲. به خاطر تحقیق اولیه روی عناوین انگلیسی با استفاده از فهرست عناوین کوتاه انگلیسی، از جنیفر پوپیل سپاسگزارم. من هیچ تمایزی میان استفاده از اصطلاح «حقوق» قائل نشده‌ام و شمار قابل ملاحظه باز نشرها را در طی سال‌ها کنار نگذاشته‌ام. تعداد استفاده از تعبیر «حقوق» در عناوین آثار از دهه ۱۷۶۰ تا ۱۷۷۰ (از ۵۱ مورد در دهه ۱۷۶۰ تا ۱۰۹ مورد در دهه ۱۷۷۰) ده برابر شد و سپس در دهه ۱۷۸۰ یکسان باقی ماند (۹۵ مورد). بنگرید به:

[William Graham of Newcastle], *An Attempt to Prove, That every Species of Patron age is Foreign to the Nature of the Church; and, That any MODIFICATIONS, which either have been, or ever can be proposed, are INSUFFICIENT to regain, and secure her in the Possession of the LIBERTY, where with CHRIST hath made her free...* (Edinburgh: J. Gray & G. Alston, 1768), pp. 163 and 167.

پیش از آن فردی به نام جیمز تد، جزوه‌ای را منتشر کرده بود با عنوان:

The Natural Rights of Mankind Asserted: Or a Just and Faithful Narrative of the Illegal Procedure of the Presbytery of Edinburgh against Mr. James Tad Preacher of the Gospel... (Edinburgh, 1753).

همچنین بنگرید به:

William Dodd, *Popery inconsistent with the Natural Rights of MEN in general, and of ENGLISHMEN in particular: A Sermon preached at*

Charlotte-Street Chapel (London: W. Faden, 1768).

مثلاً درباره ویلکس، بنگرید به:

“To the Electors of Aylesbmy (1764),” in *English Liberty: Being a Collection of Interesting Tracts, From the Year 1762 to 1769 containing the Private Correspondence, Public Letters, Speeches, and Addresses, of John Wilkes, Esq.* (London: T. Baldwin, n.d.), p. 125.

مثلاً درباره جونیوس، بنگرید به:

Letter XII (May 30, 1769) and XIII (June 12, 1769) in *The Letters of Junius*, 2 vols. (Dublin: Thomas Ewing, 1772), pp. 69 and 81.

۱۳. بنگرید به:

[Manasseh Daves], *A Letter to Lord Chatham, concerning the present War of Great Britain against America; Reviewing Candidly and Impartially Its unhappy Cause and Consequence; and wherein The Doctrine of Sir William Blackstone as explained in his celebrated Commentaries on the Laws of England, is opposed to Ministerial Tyranny, and held up in favor of America. With some Thoughts on Government by a Gentleman of the Inner Temple* (London: G. Kearsley, n.d.; handwritten 1776), quotes pp. 17 and 25. Richard Price, *Observations on The Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America to which is added, An Appendix and Postscript, containing, A State of the National Debt, An Estimate of the Money drawn from the Public by the Taxes, and An Account of the National Income and Expenditure since the last War, 9th edn.* (London: Edward & Charles Dilly and Thomas Cadell, 1776), quote p. 7.

پرایس در نامه‌ای به جان ویتراپ مدعی انتشار یازده نسخه از رساله‌اش شد. بنگرید به:

D. O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work. of Richard Price* (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 149-50.

موفقیت این جزوه بسیار سریع بود. پرایس در چهاردهم فوریه ۱۷۷۶ به ویلیام آدامز نوشت که جزوه سه روز پیش منتشر شده است و تا آن زمان هزار نسخه از آن به فروش رفته است. بنگرید به:

W. Bernard Peach and D. O. Thomas, eds., *The Correspondence of Richard Price*, 3 vols. (Durham, NC: Duke University Press, and Cardiff: University of Wales Press, 1983-94), vol. I: July 1748-March 1778 (1983), p. 243.

برای کتاب‌شناسی کامل، بنگرید به:

D. O. Thomas, John Stephens, and P.A.L. Jones, *A Bibliography of the Works of Richard Price* (Aldershot, Rants: Scalar Press, 1993); esp. pp. 54-80. J.D. van der Capellen, letter of December 14, 1777, in Peach and Thomas, eds., *The Correspondence of Richard Price*, vol. I, p. 262.

۱۴. بنگرید به:

Civil Liberty Asserted, and the Rights of the Subject Defend d, against The Anarchical Principles of the Reverend Dr. Price. In which his Sophistical Reasonings, Dangerous Tenets, and Principles of False Patriotism, contained in his Observations on Civil Liberty, & are Exposed and ' Refuted In a Letter to a Gentleman in the Country By a Friend to the Rights of the Constitution (London: J. Wilkie, 1776), quotes pp. 38-39.

مدعیان پرایس ضرورتاً وجود حقوق جهان‌شمول را منکر نبودند. گاهی اوقات فقط با مواضع خاص او درباره پارلمان یا رابطه بریتانیای کبیر با مستعمرات مخالف بودند. مثلاً در منبع زیر:

The Honor of Parliament and the Justice of the Nation Vindicated. In a Reply to Dr. Price's Observations on the Nature of Civil Liberty (London: W. Davis, 1776)

از تعبیر «حقوق طبیعی نوع بشر» در سراسر متن به نحو رضایت‌آمیزی استفاده شده است. بر همین سیاق، در اثر زیر:

Experience preferable to Theory. An Answer to Dr. Price's Observations on the Nature of Civil Liberty, and the Justice and Policy of the War with America (London: T. Payne, 1776)

نویسنده مشکلی ندارد که به «حقوق طبیعت بشر» (ص. ۳) یا «حقوق بشریت» اشاره کند.

۱۵. ردیه مفصل فیملر را بر گروتیوس می‌توان با عنوان:

“Observations concerning the Original of Government”

در کتاب زیر از او یافت:

The Free-holders Grand Inquest, Touching Our Sovereign Lord the King and his Parliament (London, 1679).

او موضع‌اش را به این شکل خلاصه می‌کند: «من در این‌جا ناهمواری‌های مستأصلانه‌ای را که دست و پا گیر عقیده به آزادی طبیعی و جامعه‌ی همه اشیاء می‌شود ارائه کرده‌ام؛ این موارد و بسیاری چرندیات دیگر را به سادگی می‌توان از میان برداشت، اگر بر عکس قائل به سلطه طبیعی و خصوصی آدم بر پایه همه حاکمیت و مالکیت باشیم.» (ص. ۵۸). بنگرید به:

Patriarcha: Or the Natural Power of Kings (London: R. Chiswel, et al., 1685), esp. pp.1-24.

۱۶. بنگرید به:

Charles Warren Everett, ed., *A Comment on the Commentaries: A Criticism of William Blackstone's Commentaries on the Laws of England by Jeremy Bentham* (Oxford: Clarendon Press, 1928), quotes pp. 37-38.

همچنین:

“Nonsense upon Stilts, or Pandora's Box Opened, or The French Declaration of Rights prefixed to the Constitution of 1791 Laid Open and Exposed,” reprinted in Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin, and Cyprian Blamires, eds., *The Collected Works of Jeremy Bentham. Rights, Representation, and Reform: Nonsense upon Stilts and Other Writings, on the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 2002), pp. 319-75, quote p. 330.

این جزوه که در سال ۱۷۹۵ نوشته شده است تا سال ۱۸۱۶ (به فرانسوی) و سال ۱۸۲۴ (به انگلیسی) منتشر نشد.

۱۷. دو پون همچنین بر تکالیف متقابل افراد اصرار داشت. بنگرید به:

Pierre du Pont de Nemours, *De l'Origine et des progrès d'une science*

nouvelle (1768), in Eugène Daire, ed., *Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Bandeau, Le Trosne* (Paris: Librairie de Guil laumin, 1846), pp. 335-66, quote p. 342.

۱۸. درباره اعلامیه استقلال «یک‌سره از یاد رفته»، بنگرید به:

Maier, *American Scripture*, pp. 160-70.

۱۹. نامه روسو در انتقاد از استفاده بیش از حد از «بشریت» را می‌توان در منبع زیر یافت:

R. A. Leigh, ed., *Correspondance complète de Jean Jacques Rousseau*, vol. 27, *Janvier 1769-Avril 1770* (Oxford: Voltaire Foundation, 1980), p. 15 (Letter from Rousseau to Laurent Aymon de Franquières, January 15, 1769).

از ملیسا ورله به خاطر تحقیق‌اش درباره این نکته سپاسگزارم. درباره اطلاع روسو از فرانکلین و دفاع او از آمریکایی‌ها، بنگرید به روایت توماس بتلی در تاریخ ششم آگوست ۱۷۷۶ در منبع زیر:

Leigh, ed., *Correspondance complete*, vol. 40, *Janvier 1775-Juillet 1778*, pp. 258-63

(«...آمریکایی‌هایی که به گفته او حق کم‌تری در دفاع از آزادی‌های خود داشتند چون گمنام و ناشناخته بوده‌اند»، ص. ۲۵۹).

غیر از این روایت از کسی که به دیدار روسو رفته است، هیچ اشاره‌ای به امور آمریکایی‌ها در نامه‌های خود روسو از سال ۱۷۷۵ تا زمان مرگ‌اش نشده است.

۲۰. بنگرید به:

Elise Marienstrass and Naomi Wulf, "French Translations and Reception of the Declaration of Independence," *Journal of American History*, 85 (1999): 1299-1324. Joyce Appleby, "America as a Model for the Radical French Reformers of 1789," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 28, no. 2 (April 1971): 267-86.

۲۱. برای استفاده‌های این تعابیر، بنگرید به

Archives parlementaires, 1: 711; 2: 57, 139, 348, 383; 3: 256, 348, 662, 666, 740; 4: 668; 5: 391, 545.

شش جلد نخست *Archives parlementaires* تنها شامل گزیده‌ای از هزاران فهرست

شکایت به جا مانده است؛ ویراستاران بسیاری فهرست‌های «کلی» را گنجانده‌اند (فهرست اشراف، روحانیون و طبقه سوم کل منطقه را) و موارد معدودی از مراحل مقدماتی را. از سوزان مخبری به خاطر تحقیق درباره این اصطلاحات سپاسگزارم. بیش‌تر تحلیل محتوا این فهرست شکایات پیش از آن انجام شد که اسکن کردن و جست‌وجوی الکترونیک فراهم شود و در نتیجه نشان‌دهنده علایق خاص نویسندگان و ابزارهای کمابیش شلخته تحلیلی است که پیش‌تر موجود بودند. بنگرید به:

Gilbert Shapiro and John Markoff, *Revolutionary Demands: A Content Analysis of the Cahiers de Doléances of 1789* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

۲۲. بنگرید به:

Archives parlementaires, 2: 348; 5: 238. Beatrice Fry Hyslop, *French Nationalism in 1789 According to the General Cahiers* (New York: Columbia University Press, 1934), pp. 90-97. Stephane Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Paris: Hachette, 1989).

تنها نکته تأسف بار سخنان کلود کووآزیه است در منبع زیر:

Claude Courvoisier, "Les droits de l'homme dans les cahiers de doléances," in Gerard Chinae, ed., *Les Droits de l'homme et la conquête des libertés: Des Lumières aux révolutions de 1848* (Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1988), pp. 44-49.

۲۳. بنگرید به:

Archives parlementaires, 8: 135, 217.

۲۴. بنگرید به:

Julian P. Boyd, ed., *The Papers of Thomas Jefferson*, 31 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1950-), vol. 15: *March 27, 1789, to November 30, 1789* (1958), pp. 266-69.

برای عناوین پروژه‌های دیگر، بنگرید به:

Antoine de Baecque, ed., *L'An I des droits de l'homme* (Paris: Presses du CNRS, 1988).

نویسنده در این‌جا پیشینه اساسی اطلاعات مربوط به بحث را ارائه می‌کند.

۲۵. از رابو در منبع زیر نقل قول شده است

de Baecque, *L'An I*, p. 138.

درباره دشواری توضیح تغییر دیدگاه‌ها درباره ضرورت اعلامیه، بنگرید به:

Timothy Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 183.

۲۶. جلسه شورای ملی مورخ اول آگوست ۱۷۸۹،

Archives parlementaires, 8: 320.

۲۷. نیاز به چهار اعلامیه در «تکرار رئوس مطالب» که کمیته قانون اساسی در نهم جولای ۱۷۸۹ ارائه کرده ذکر شده است:

Archives parlementaires, 8: 217.

۲۸. چنان که در منبع زیر نقل شده است:

D. O. Thomas, ed., *Richard Price: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 119 and 195.

۲۹. متن حقوق انسان را می‌توان در منبع زیر یافت:

“Hypertext on American History from the colonial period until Modern Times,” Department of Humanities Computing, University of Groningen, the Netherlands,

<http://odur.let.rug.nl/usa/D/1776-1800/paine/ROM/rofm04.htm>
(consulted July 13, 2005).

متن برک را می‌توان به نشانی زیر یافت:

www.bartleby.com/24/3/6.html (April 7, 2006).

۳۰. درباره عناوین انگلیسی، بنگرید به یادداشت ۱۲ بالا.

تعداد عناوین انگلیسی که از تعبیر حقوق در دهه ۱۷۷۰ استفاده کرده‌اند، ۱۰۹ اثر بوده که بسیار بالاتر از دهه ۱۷۶۰ بوده ولی همچنان یک چهارم تعداد عناوین دهه ۱۷۹۰ بوده است. عناوین هلندی را می‌توان در فهرست عناوین کوتاه هلند یافت.

درباره ترجمه‌های آلمانی پین، بنگرید به:

Hans Arnold, "Die Aufnahme von Thomas Paines Schriften in Deutschland," *PMLA*, 72 (1959): 365-86.

درباره عقاید جفرسونی، بنگرید به:

Matthew Schoenbachler, "Republicanism in the Age of Democratic Revolution: The Democratic-Republican Societies of the 1790s," *Journal of the Early Republic*, 18 (1998): 237-61.

درباره تأثیر ولستون کرافت در ایالات متحده، بنگرید به:

Rosemarie Zagari, "The Rights of Man and Woman in Post-Revolutionary America," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 55, no. 2 (April 1998): 203-30.

۳۱. برای بحث دهم سپتامبر ۱۷۸۹، بنگرید به:

Archives parlementaires, 8: 608.

درباره بحث‌ها و متن نهایی، بنگرید به همان منبع بالا:

Ibid., 9: 386-87, 392-96.

بهترین روایت از مسائل سیاسی حول قانون‌گذاری جنایی و جزایی جدید را می‌توان در منبع زیر یافت:

Roberto Martucci, *La Costituente ed il problema penale in Francia, 1789-1791* (Milan: Giuffrè, 1984).

مارتوچی نشان می‌دهد که کمیته هفت نفره تبدیل به کمیته قانون‌گذاری شد.

۳۲. بنگرید به:

Archives parlementaires, 9: 394-96

(برای حکم نهایی) و:

9: 213-17

(گزارش کمیته که توسط بن آلبر بریوآ دو بومرتز ارائه شده است)

ماده ۲۴ در حکم نهایی نسخه‌ای است که اندکی با ماده ۲۳ اصلی که توسط کمیته در

بیست و نهم سپتامبر ارائه شده بود تفاوت دارد. همچنین بنگرید به:

Edmond Seligman, *La Justice en France pendant la Révolution*, 2 vols. (Paris: Librairie Plon, 1913), vol. 1, pp. 197-204.

زبانی که کمیته به کار برد، موضع بری م. شیپرو را تقویت می‌کند که می‌گوید «بشریت‌گرایی» روشن‌گری باعث جان‌بخشیدن به ملاحظات و تأملات نایبان شد. بنگرید به:

Shapiro, *Revolutionary Justice in Paris, 1789-1790* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

۳۳. بنگرید به:

Archives parlementaires, 26: 319-32.

۳۴. بنگرید به همان منبع، ۲۶:۳۲۳.

The press focused almost exclusively on the question of the death penalty, though some noted with approval the elimination of branding. The most vociferous opponent. Of the death penalty was

مطبوعات تقریباً به طور کامل بر مسأله مجازات مرگ تمرکز کرد، هر چند بعضی با حسن نظر به حذف مجازات داغ زدن توجه کرده‌اند. توفنده‌ترین مخالف مجازات مرگ، لویی پرودوم بود در مطلب زیر:

Revolutions de Paris, 98 (May 21-28, 1791), pp. 321-27, and 99 (May 28-June 4, 1791), pp. 365-470.

پرودوم در دفاع از موضع خود از بکار یا نقل قول کرده بود.

۳۵. متن قانون جزایی را می‌توان در این منبع یافت:

Archives parlementaires, 31: 326-39 (session of September 25, 1791).

۳۶. بنگرید به همان منبع:

Ibid., 26: 325.

۳۷. در اینجا در نقدی که لاکرتل بر این مقاله منتشر کرده است، از روبسپی‌یر با نظر مثبت نقل قول شده است.

“Sur le discours qui avait obtenu un second prix à l’Académie de Metz,

par Maximilien Robespierre,” in Pierre-Louis Lacretelle, *Oeuvres*, 6 vols. (Paris: Bossange, 1823-24), vol.III, pp. 315-34, quote p. 321.

برای مقاله خود لا کرتل، بنگرید به:

vol. III, pp. 205-314

همچنین بنگرید به:

Joseph I. Shulim, “The Youthful Robespierre and His Ambivalence Toward the Ancien Régime,” *Eighteenth-Century Studies*, 5 (Spring 1972): 398-420.

من از طریق اثر زیر از همین آبرو در نظام عدالت جزایی آگاه شدم:

Gene Ogle, “Policing Saint Domingue: Race, Violence, and Honor in an Old Regime Colony,” PhD diss., University of Pennsylvania, 2003.

۳۸. تعریف آبرو را می‌توان در فرهنگ آکادمی فرانسه در ARTFL به نشانی زیر یافت:

<http://colet.uchicago.edu/cgi-bin/dicoloo.pl?strippedhw=honneur>¹

۳۹. بنگرید به:

Sebastien-Roch-Nicolas Chamfort, *Maximes et pensées, anecdotes et caractères*, ed. Louis Ducros (1794; Paris: Larousse, 1928), p. 27. Eve Katz, “Chamfort,” *Yale French Studies*, No. 40 (1968): 32-46.

فصل چهارم

۱. بنگرید به:

Archives parlementaires, 10: 693-94, 754-57.

درباره هنرپیشگان، بنگرید به:

Paul Friedland, *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution* (Ithaca, NY: Cornell

۱. یادداشت مترجم: لینک ذکر شده در کتاب، قدیمی و غیرقابل دسترس است. لینک جایگزین از این قرار است:

<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdicolook.pl?strippedhw=honneur>

University Press, 2002), esp. pp. 215-27.

۲. نقل شده در:

Joan R. Gundersen, "Independence, Citizenship, and the American Revolution," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13 (1987): 63-64.

3. On July 20-21, 1789,

۳. در روزهای ییستم و بیست و یکم جولای ۱۷۸۹، سی‌یه، متن

"Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen"

خود را برای کمیته قانون اساسی قرائت کرد.

این متن با عنوان زیر منتشر شد:

Préliminaire de la constitution française (Paris: Baudoin, 1789).

۴. درباره صلاحیت رأی دادن در دلاور و سیزده مستعمره دیگر، بنگرید به:

Patrick T. Conley and John P. Kaminski, eds., *The Bill of Rights and the States: The Colonial and Revolutionary Origins of American Liberties* (Madison, WI: Madison House, 1992), esp. p. 291.

از آدامز در منبع زیر نقل شده است:

Jacob Katz Cogan, "The Look Within: Property, Capacity, and Suffrage in Nineteenth-Century America," *Yale Law Journal*, 107 (1997): 477.

۵. بنگرید به:

Antoine de Baecque, ed., *L'An I des droits de l'homme* (Paris: Presses du CNRS, 1988), p. 165 (August 22), pp. 174-79 (August 23). Timothy Tackett, *Becoming a Revolutionary: The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture 1789-1790* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 184.

۶. بنگرید به:

Archives parlementaires, 10 (Paris, 1878): 693-95.

۷. بنگرید به همان منبع:

Ibid.: 780 and 782.

تعبیر کلیدی حکم این است: «هیچ انگیزه دیگری که باعث محرومیت شهروند از صلاحیت رأی دادن شود، نباید ارائه شود، مگر آن‌ها که برآمده از احکام و فرامین قانون اساسی باشند.» درباره واکنش به این تصمیم درباره پروتستان‌ها، بنگرید به:

Journal d'Adrien Duquesnoy, *Député du tiers état de Bar-le-Duc sur l'Assemblée Constituante*, 2 vols. (Paris, 1894), val. II, p. 208.

همچنین بنگرید به:

Raymond Birn, "Religious Toleration and Freedom of Expression," in Dale Van Kley, ed., *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of the Rights of 1789* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 265-99.

۸. بنگرید به:

Tackett, *Becoming a Revolutionary*, pp. 262-63. *Archives parlementaires*, 10 (Paris, 1878): 757.

۹. بنگرید به:

Ronald Schechter, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 18-34.

۱۰. بنگرید به:

David Feuerwerker, "Anatomie de 307 cahiers de doléances de 1789," *Annales: E.S.C.*, 20 (1965): 45-61.

۱۱. بنگرید به:

Archives parlementaires, 11 (Paris, 1880): 364.

۱۲. بنگرید به همان منبع:

Ibid.: 364-65; 31 (Paris, 1888): 372.

۱۳. عبارات کلرمون تونر بر گرفته از سخنرانی بیست و سوم دسامبر ۱۷۸۹ اوست. بنگرید

به همان منبع:

Ibid., 10 (Paris, 1878): 754-57.

بعضی از منتقدان سخنرانی کلرمون تونر را مصداق امتناع از رویارو شدن با تفاوت قومی در جامعه ملی می‌دانند. اما گویا می‌توان تفسیر ملایم‌تری از آن نیز داشت. ناپیان بر این باور بودند که همه شهروندان باید تحت قوانین و نهادهای واحدی زندگی کنند؛ در نتیجه، یک گروه از شهروندان را نباید در دادگاه‌های جداگانه‌ای قضاوت کرد. من آشکارا دیدگاه مثبت‌تری از ششتر دارم که «افسانه رهایی یهودیان» را رد می‌کند.

او اصرار دارد که حکم بیست و هفتم سپتامبر ۱۷۹۱، «تنها لغو محدودیت‌هاست» و «وضعیت شمار اندکی از یهودیان را تغییر داده است، یعنی کسانی که سخت‌گیرانه‌ترین شرایط» را برای شهروندی فعال ادا کرده‌اند. این که این حکم به یهودیان حقوقی مساوی با سایر شهروندان فرانسوی داده بود ظاهراً اصلاً برای او مهم نیست، هر چند یهودیان این برابری را در ایالت مرلند تا سال ۱۸۲۶ یا در بریتانیای کبیر تا سال ۱۸۵۸ به دست نیاوردند. بنگرید به:

Schechter, *Obstinate Hebrews*, p. 151.

۱۴. برای بررسی عریضه‌های یهودیان، بنگرید به:

Schechter, *Obstinate Hebrews*, pp. 165-78, quote p. 166 ; *Pétition des juifs établis en France, adressée à l'Assemblée Nationale, le 28 janvier 1790, sur l'ajournement du 24 décembre 1789* (Paris: Praul, 1790), quotes pp. 5-6, 96-97.

۱۵. بنگرید به:

Stanley F. Chyet, "The Political Rights of Jews in the United States: 1776-1840," *American Jewish Archives*, 10 (1958): 14-75.

از بث ونگر به خاطر کمکی که به من در این مورد کرد سپاسگزارم.

۱۶. مروری مفید از پرونده آمریکا را می‌توان در منبع زیر یافت:

Cogan, "The Look Within.," See also David Skillen Bogen, "The Maryland Context of Dred Scott: The Decline in the Legal Status of Maryland Free Blacks, 1776-1810," *American Journal of Legal History*, 34 (1990): 381-411.

۱۷. بنگرید به:

Mémoire en faveur des gens de couleur au sang-mêlé de St.-Domingue, et des autres Iles françoises de l'Amérique, adresse a l'Assemblée Nationale, par M. Grégoire, cure d'Emberménil, Député de Lorraine (Paris, 1789).

۱۸. بنگرید به:

Archives parlementaires, 12 (Paris, 1881): 71. David Geggus, "Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly," *American Historical Review*, vol. 94, no. 5 (December 1989): 1290-1308.

۱۹. بنگرید به:

Motion faite par M, Vincent Ogé, jeune à l'assemblée des colons, habitants de S.-Domingue, à l'hôtel Massiac, Place des Victoires (probably Paris, 1789).

۲۰. بنگرید به:

Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004), p. 102.

۲۱. بنگرید به:

Archives parlementaires, 40 (Paris, 1893): 586 and 590 (Armand-Guy Kersaint, "Moyens proposés a l'Assemblée Nationale pour rétablir la paix et l'ordre dans les colonies").

۲۲. بنگرید به:

Dubois, *Avengers of the New World*, esp. p. 163. *Décret de la Convention Nationale, du 16 four de pluviôse, an second de la République française, une et indivisible* (Paris: Imprimerie Nationale Exécutive du Louvre, Year II [1794]).

۲۳. بنگرید به:

Philip D. Curtin, "The Declaration of the Rights of Man in Saint-

Domingue, 1788-1791,” *Hispanic American Historical Review*, 30 (1950): 157-75, quote p.162.

درباره توسن، بنگرید به:

Dubois, *Avengers of the New World*, p. 176.

دوبوآ کامل‌ترین روایت را از علاقه بردگان به حقوق انسان ارائه می‌کند.

۲۴. درباره ناکامی تلاش‌های ناپلئون، بنگرید به:

Dubois, *Avengers*.

شعر وندزورث را با عنوان “To Toussaint L’Ouverture” (۱۸۰۳) می‌توان در منبع زیر یافت:

E. de Selincourt, ed., *The Poetical Works of William Wordsworth*, 5 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1940-49), vol. 3, pp. 112-13. Laurent Dubois, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004) quote p. 421.

۲۵. توضیح محرومیت زنان اخیراً موضوع بحث‌های فراوان بوده است.

مثلاً بنگرید به ورود بسیار پر نکته نویسنده زیر:

Anne Verjus, *Le Gens de la famille: Les femmes et le vote, 1789-1848* (Paris: Belin, 2002).

۲۶. بنگرید به:

Réflexions sur l’esclavage des nègres (Neufchâtel: Société typographique, 1781), pp. 97-99.

۲۷. برای منابع مربوط به زنان و یهودیان، بنگرید به:

Archives parlementaires, 33 (Paris, 1889): 363, 431-32.

درباره دیدگاه‌ها درباره بیوه‌ها، بنگرید به:

Tackett, *Becoming a Revolutionary*, p. 105.

۲۸. بنگرید به:

“Sur l’Admission des femmes au droit de cité,” *Journal de la Société de*

1789, 5 (July 3, 1790): 1-12.

۲۹. قطعات کندورسه و المپ دو گوژ را می‌توان در منبع زیر یافت:

Lynn Hunt, ed., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History* (Boston: Bedford/St. Martin's Press, 1996), pp. 119-21, 124-28.

درباره واکنش به ولستون کرافت و برای خواندن بهترین روایت از افکار او، بنگرید به:

Barbara Taylor, *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

۳۰. سهم گیومار را می‌توان در منبع زیر پیدا کرد:

Archives parlementaires, 63 (Paris, 1903): 591-99.

سخنگوی کمیته مشروطه، مسأله حقوق زنان را در بیست و نهم آوریل ۱۷۹۳ پیش کشید و از دو نفر از مدافعان این فکر نقل قول کرد که یکی از آن‌ها گیومار بود و نقل قول هم برای رد سخن او بود (بنگرید به صص. ۵۶۱ تا ۵۶۴).

۳۱. بنگرید به:

Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), esp. p. 119.

۳۲. بنگرید به:

Rosemarie Zagarri, "The Rights of Man and Woman in Post Revolutionary America," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., vol. 55, no. 2 (April 1998): 203-30.

۳۳. بنگرید به:

Zagarri, "The Rights of Man and Woman"; Carla Hesse, *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern* (Princeton: Princeton University Press, 2001); Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France* (Berkeley: University of California Press, 2004).

همچنین بنگرید به:

Sarah Knott and Barbara Taylor, eds., *Women, Gender and Enlightenment*

(New York: Palgrave/Macmillan, 2005).

۳۴. بنگرید به:

“Rapport sur un ouvrage du cit. Théremin, intitulé: De la condition des femmes dans une république. Par Constance D. T. Pipelet,” *Le Mois*, vol. 5, no. 14, Year VIII (apparently Prairial): 228-43.

فصل پنجم

۱. از ماتیسنی در اثر زیر نقل شده است:

Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Berkeley and London: University of California Press, 2004), p. 137.

۲. بنگرید به:

J. B. Morrell, “Professors Robison and Playfair, and the ‘Theophobia Gallica’: Natural Philosophy, Religion and Politics in Edinburgh, 1789-1815,” *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 26, no. 1 (June 1971): 43-63, quote pp. 47-48.

۳. بنگرید به:

Louis de Bonald, *Législation primitive* (Paris: Le Clere, Year XI-1802), quote p. 184.

همچنین بنگرید به:

Jeremy Jennings, “The Declaration des droits de l’homme et du citoyen and Its Critics in France: Reaction and Ideologie,” *Historical Journal*, vol. 35, no. 4. (December 1992): 839-59.

۴. درباره شیندرهانس راهزن و حمله او به فرانسویان و یهودیان در راینلند در اواخر دهه ۱۷۹۰ بنگرید به:

T. C. W. Blanning, *The French Revolution in Germany: Occupation and Resistance in the Rhineland, 1792-1802* (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 292-99.

۵. بنگرید به:

J. Christopher Herold, ed., *The Mind of Napoleon* (New York: Columbia University Press, 1955), p. 73.

۶. بنگرید به:

Laurent Dubois and John D. Garrigus, eds., *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents* (Boston: Bedford/St. Martin's Press, 2006), quote p. 176.

۷. بنگرید به:

Germaine de Staël, *Considérations sur la Révolution Française* (1817; Paris: Charpentier, 1862), p. 152.

۸. بنگرید به:

Simon Collier, "Nationality, Nationalism, and Supranationalism in the Writings of Simon Bolivar," *Hispanic American Historical Review*, vol. 63, no. 1 (February 1983): 37-64, quote p. 41.

۹. بنگرید به:

Hans Kohn, "Father Jahn's Nationalism," *Review of Politics*, vol. 11, no. 4 (October 1949): 419-32, quote p. 428.

۱۰. بنگرید به:

Thomas W. Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

۱۱. دیدگاه‌های انقلابیون فرانسوی در کتاب زیر بررسی شده‌اند:

Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992), esp. pp. 119 and 157.

۱۲. متن میل را می‌توان به نشانی زیر یافت:

www.constitution.org/jsm/women.htm.

درباره براندیس، بنگرید به:

Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton:

Princeton University Press, 1979), esp. p. 256.

۱۳. درباره کوویه و این موضوع به طور کلی، بنگرید به:

George W. Stocking, Jr., "French Anthropology in 1800," *Isis*, vol. 55, no. 2 (June 1964): 134-50.

۱۴. بنگرید به:

Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2nd edn. (Paris: Firmin-Didot, 1884), 2 vols., quote vol. I, p. 216. Michael D. Biddiss, *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1970), quote p. 113;

همچنین برای تمدن‌های مبتنی بر اصالت آریایی، بنگرید به صفحات ۱۲۲ تا ۱۲۳.

۱۵. بنگرید به:

Michael D. Biddiss, "Prophecy and Pragmatism: Gobineau's Confrontation with Tocqueville," *The Historical Journal*, vol. 13, no. 4 (December 1970): 611-33, quote p. 626.

۱۶. بنگرید به:

Herbert H. Odom, "Generalizations on Race in Nineteenth-Century Physical Anthropology," *Isis*, vol. 58, no. 1 (Spring 1967): 4-18, quote p. 8.

درباره ترجمه آمریکایی گوبینو، بنگرید به:

Michelle M. Wright, "Nigger Peasants from France: Missing Translations of American Anxieties on Race and the Nation," *Callaloo*, vol. 22, no. 4 (Autumn 1999): 831-52.

۱۷. بنگرید به:

Biddiss, "Prophecy and Pragmatism," p. 625.

۱۸. بنگرید به:

Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in*

Britain and France (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 139. Patrick Brantlinger, "Victorians and Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent," *Critical Inquiry*, vol. 12, no. 1 (Autumn 1985): 166-203, quote from Burton, p. 179.

همچنین بنگرید به:

Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960* (Hamden, CT: Archon Books, 1982), and William H. Schneider, *An Empire for the Masses: The French Popular Image of Africa, 1870-1900* (Westport, CT: Greenwood Press, 1982).

۱۹. بنگرید به:

Paul A. Fortier, "Gobineau and German Racism," *Comparative Literature*, vol. 19, no. 4 (Autumn 1967): 341-50.

درباره نقل قول از چیمبرلین، بنگرید به:

www.hs-chamberlain.net/grundlagen/division2_chapter5.html

۲۰. بنگرید به:

Robert C. Bowles, "The Reaction of Charles Fourier to the French Revolution," *French Historical Studies*, vol. 1, no. 3 (Spring 1960): 348-56, quote p. 352.

۲۱. بنگرید به:

Aaron Noland, "Individualism in Jean Jaures' Socialist Thought," *Journal of the History of Ideas*, vol. 22, no. 1 (January-March 1961): 63-80, quote p. 75.

برای اشاره مکرر ژار به حقوق و احترام او به اعلامیه‌ها، بنگرید به:

Jean Jaures, *Etudes socialistes* (Paris: Ollendorff, 1902),

که در Frantext به نشانی زیر موجود است:

www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/databases/TLF/

مواضع رقیب عمده ژار، ژول گد، در منبع زیر نقل شده است:

Ignacio Walizer, "Democratic Socialism in Comparative Perspective,"

Comparative Politics, vol. 23, no. 4 (July 1991): 439-58, quote p. 441.

۲۲. بنگرید به:

Robert C. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn. (New York: W. W. Norton, 1978), pp. 43-46.

۲۳. بنگرید به:

Vladimir Lenin, *The State and Revolution* (1918)

به نشانی زیر:

<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch05.htm#s4>.

۲۴. بنگرید به:

Jan Herman Burgers, "The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century," *Human Rights Quarterly*, vol. 14, no. 4 (November 1992): 447-77.

۲۵. تمهیدات منشور در منبع زیر نقل شده است:

Ishay, *The History of Human Rights*, p. 216.

منبع عمده تاریخ اعلامیه جهانی اثر زیر است:

Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001).

۲۶. بنگرید به:

Douglas H. Maynard, "The World's Anti-Slavery Convention of 1840," *Mississippi Valley Historical Review*, vol. 47, no. 3 (December 1960): 452-71.

۲۷. بنگرید به:

Michla Pomerance, "The United States and Self-Determination: Perspectives on the Wilsonian Conception," *American Journal of International Law*, vol. 70, no. 1 (January 1976): 1-27, quote p. 2.
Marika Sherwood, "There Is No New Deal for the Blackman in San

Francisco': African Attempts to Influence the Founding Conference of the United Nations, April-July, 1945," *International Journal of African Historical Studies*, vol. 29, no. 1 (1996): 71-94. A. W. Brian Simpson, *Human Rights and the End of Empire: Britain and the Genesis of the European Convention* (London: Oxford University Press, 2001), esp. pp. 175-83.

۲۸. بنگرید به:

Manfred Spieker, "How the Eurocommunists Interpret Democracy," *Review of Politics*, vol. 42, no. 4 (October 1980): 427-64. John Quigley, "Human Rights Study in Soviet Academia," *Human Rights Quarterly*, vol. 11, no. 3 (August 1989): 452-58.

۲۹. بنگرید به:

Kenneth Cmiel, "The Recent History of Human Rights," *American Historical Review* (February 2004), www.historycooperative.org/journals/ahr/109.1/cmiel.html (April 3, 2006).

۳۰. بنگرید به:

Edward Peters, *Torture* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), p. 125.

۳۱. بنگرید به:

Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992).

۳۲. پرونده فرضی در منبع زیر بررسی شده است:

Part III, chap. 3 of *The Theory of Moral Sentiments*

که می‌توان به نشانی زیر به آن مراجعه کرد:

www.adamsmith.org/smith/tms/tms-p3-c3a.htm.

۳۳. بنگرید به:

Jerome J. Shestack, "The Philosophic Foundations of Human Rights," *Human Rights Quarterly*, vol. 20, no. 2 (May 1998): 201-34, quote p. 206.

۳۴. بنگرید به:

Karen Halttunen, "Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture," *American Historical Review*, vol. 100, no. 2 (April 1995): 303-34.

درباره ساد، بنگرید به:

Hunt, *The Family Romance*,

به ویژه صفحات ۱۲۴ تا ۱۵۰.

۳۵. بنگرید به:

Carolyn J. Dean, *The Fragility of Empathy After the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004).

اجازه‌نامه‌ها

شکل ۱

قلم‌زنی و حکاکی با ابعاد: 18.3em x 13.5em
Collection complète des oeuvres de f. f. Rousseau, Citoyen de Genève, 25 vols. (Geneva, 1782), III (val. II of *La Nouvelle Héloïse*)
این برگ بین صفحات ۴۹۴ و ۴۹۵ در نسخه دانشگاه یو.سی.ال.ال، بخش مجموعه‌های ویژه کتابخانه‌ی چارلز ا. یانگ، یو.سی.ال.ال‌ای واقع است.

شکل ۲

حکاکی با ابعاد 13.5em x 8em به امضای ج. پون؛ ساخته ۱۷۴۲.
Samuel Richardson, *Pamela, ou la vertue récompensée. Tra'duit de l'Anglois*. Troisième édition, revue, et enrichie de Figures en Taille-douce, 2 vols. (Amsterdam: Aux Depens de la compagnie, 1744), vol. I, p. 4.
از مجموعه سینگر مندل‌هال، کتابخانه‌ی کتب و نسخه‌های خطی نادر، دانشگاه پنسیلوانیا.

شکل ۳

Jean Miles de Souvigny, *Praxis criminis persecuendi* (Paris: Simon de Colines et Aniold et Charles Les Angeliers, 1541), p. 26 (در واقع ۶۲ است که به اشتباه چاپ شده).

مجموعه‌های ویژه، کتابخانه‌های دانشگاه مرلند.

شکل ۴

de Souvigny, *Praxis criminis persecuendi*, p. 61.

مجموعه‌های ویژه، کتابخانه‌های دانشگاه مرلند.

شکل ۵

برگرفته از:

Pf-6-Fol. Recueil de pièces sur les crimes, délits, jugements criminels, répressions et supplices. Département des Estampes, Bibliothèque Nationale de France

شکل ۶

Los Angeles County Museum of Art, M.90.210.1

شکل ۷

نقاشی سایه روشن به ابعاد:

33em x 21.7em

در

British Museum, Prints Department, 1902-10-11-3261

شکل ۸

حکاکی بیضوی با ابعاد:

8.7 em x 7.3 em.

در:

Départaient des Estampes, Bibliothèque Nationale de France

شکل ۹

قلم‌زنی و حکاکی، با ابعاد:

25.75 em x 40 em

در:

British Museum, Prints Department, Paulson, 178: 1848-11-25-220

شکل ۱۰

بدرود کالا با خانواده‌اش،

Inv. peint et gravé par D. Chodowiecki, à Berlin, 1768. Département
des Estampes, Bibliothèque Nationale de France

شکل ۱۱

بخش مجموعه‌ای ویژه، کتابخانه پژوهشی چارلز ا. یانگ، یو.سی.ال.ای.

فهرست اعلام

الف

- | | |
|--------------------------------|--|
| آموزش عمومی ۱۰۵ | آبرو ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۸۴ |
| خودمختاری فرد در آن ۵۲ | آبلار، پیتر ۳۱ |
| آیین کاتولیک | آدامز، جان ۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳ |
| استدلال حقوق طبیعی علیه آن ۱۰۳ | آفریقا، تقسیم و تجزیه استعمار اروپا در آن جا |
| حقوق مدنی بریتانیا و ۱۳۱ | ۱۵۶، ۱۶۸ |
| در مستعمرات آمریکا ۱۲۳، ۱۳۱ | آفریقایی تبارهای آمریکایی بنگرید به سیاهان. |
| سلطه فرانسوی‌ها بر | آکادمی فرانسه ۱۱۸، ۲۳۵ |
| ۲۴، ۵۹، ۶۱، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۴۷، ۱۴۸ | آلمان: |
| شیوه‌های تفتیش عقاید آن‌ها | ایدئولوژی نژادی آلمان |
| ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۱۴۷ | ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸ |
| ابزارگرایی ۱۰۴ | رژیم نازی آلمان ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰ |
| اتاق‌های خواب ۷۱ | ملی‌گرایی آلمان ۱۵۰ |
| اتحاد شوروی ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸ | یهودستیزی در آلمان ۱۶۴ |
| اتحادیه‌های صنفی ۱۶۱ | آموزش ۵۲، ۵۴ |
| ادواردز، توماس ۴۱، ۲۰۰ | آموزش زنان ۵۷، ۱۴۲ |

- ازدواج مختلط ۱۵۶
اسپینوزا، بندیکت دو ۹۲
استاروینسکی، ژان ۲۰۳
استالین، ژوزف ۱۶۳
استرالیا:
- حق رأی زنان در استرالیا ۱۵۵
محدودیت‌های مهاجرت به استرالیا ۱۵۲
استرن، لورنس ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۵۸، ۷۶، ۹۲، ۹۳
اسکیپویت، رابرت ۴۹
اسمیت، آدام ۵۵، ۵۶، ۱۷۱
اشپیرنبورگ، پیت ۲۱۳
اشکنازی گری ۱۳۰
اعاده شرف ۷۹
اعلامیه حقوق ویرجینیا (۱۷۷۶) ۱۰۵، ۱۰۲، ۲۳
اعلامیه استقلال (۱۷۷۶) ۱۹۰، ۹۷، ۲۰
اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) ۱۸۳
اعلامیه حقوق انسان و شهروند (۱۷۸۹)
۱۰۵، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۶۲
اعلامیه حقوق زنان (۱۷۹۱) ۱۳۷
اکوئیانو، اولادا ۵۶
الجزیره، تسلط فرانسه بر آن جا ۱۵۸، ۱۵۶
الونیز ۳۱
امپریالیسم ۱۵۸، ۱۵۷
امیل (روسو) ۵۷، ۵۳، ۵۱
انجمن الغای تجارت برده ۱۳۲
انجمن ضد برده‌داری ۱۶۹، ۱۶۷
انحطاط مدنی ۱۱۶
اندروسون، بندیکت ۲۸
انقلاب آمریکا ۱۱۱، ۱۳۸، ۵۳، ۲۳، ۲۲
انقلاب روسیه (۱۹۱۷) ۱۶۲
انقیاد زنان (میل) ۱۵۴
اوتیسم ۲۹، ۳۵
اوتیسم ۳۵
ایدن، ویلیام ۸۱
- ب**
- باربیراک، ژان ۹۹
بارناو، آنتوان ۱۳۳
بازجویی مقدماتی ۵۹، ۶۳، ۱۱۴
بازول، جیمز ۷۴
باغ‌ها، راهروهای مداری ۷۱
برادشای، بانو دوروتی ۴۰، ۲۰۰
برتری سفیدپوستان ۱۵۶
برتری قوم آریایی ۱۶۴، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۰-۱۷۰
برتون، ریچارد ۱۵۸
برده‌داری ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۲۴، ۵۶، ۲۸، ۲۶، ۱۵، ۱۵۵، ۱۵۳، ۱۴۸، ۱۴۰، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴
۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۶۶، ۷
برک، ادموند ۱۴۶، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۶
برندیس، لویس ۱۵۵
برنی، فنی ۵۰
برونه دولاتوک، پی‌یر ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۱
بریسو، ژاک پی‌یر ۵۰، ۸۸
بکاریا، چزاره
۶۸، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۱۱۴
مخالفت او با مجازات اعدام ۶۸
نظر او درباره حقوق انسان ۸۵
نفوذ گسترده او ۶۶، ۷۶، ۸۵
بلشویک‌ها ۱۶۴، ۱۶۲
بلک‌استون، ویلیام
۲۲۵، ۲۱۳، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۰، ۶۸، ۲۵، ۲۳
بلک‌بورن، جوزف ۷۳
بتنام، جرمی ۲۱۲، ۱۴۵، ۱۰۴

- به دار آویختن ۶۵
 بورلاماکی، ژان ژاک ۲۴، ۹۹، ۱۹۲
 بوسوئه، ژاک بناین ۲۲
 بوشه دارژی، آنتوان گاسپار ۸۷، ۱۹۵، ۲۲۴
 بولیوار، سیمون ۱۴۹، ۱۵۰
 بونال، لویی دو ۱۴۷

پ

- پاتریارکا (فیلمر) ۱۰۴
 پاملا (ریچاردسون) ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱
 ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۱

ج

- پدران، ولایت مطلق آن‌ها ۲۷، ۴۴
 پرایس، ریچارد ۱۶، ۱۰۳، ۱۱۱
 پروتکل‌های بزرگان صهیون ۱۶۰
 پرودوم، لویی ۲۳۴
 پلس دو گرو ۷۹
 پوآ، امانوئل (کاران داش) ۱۵۹
 پوفندورف، ساموئل ۹۹
 پونت، یان ۳۹
 پیگوت، جان ۷۳
 پیپه‌له، کنستانتس (کنستانتس دو سالم)

چ

- ۱۴۲، ۱۴۳
 پین، توماس ۱۰۸، ۱۱۲
 پینکوک، ش. ج. ۴۲

ت

- تأیید حقوق زنان (ولستون کرافت) ۱۴۱، ۱۴۲
 ۱۴۰

تئاتر ۳۸، ۴۶، ۴۷، ۷۰، ۲۰۳

تالی‌ران بریگور، شارل مورس دو ۱۲۹

تام جونز (فیلدینگ) ۳۶، ۴۱، ۴۴

ح

حس اخلاقی درونی ۹۹

- تایبرن، اعدام‌های علنی در آن‌جا ۶۴، ۷۹، ۸۲
 تد، جیمز ۲۲۶
 تربوش، آنا ۷۴
 ترمن، شارل ۱۴۲، ۱۴۳
 تریستران شانندی (استرن) ۳۶، ۵۰
 تفتیش عقاید ۶۱، ۶۴
 توسن-لوورتور ۱۳۶
 توکویل، الکسی دو ۳۴
 تیسو، ساموئل آگوست ۴۵

جادوگری، مجازات ۶۶، ۲۱۰، ۲۱۹

جامعه بورژوا ۱۶۱

جامعه، خودمختاری فرد در برابر آن ۵۶

جانسون، ساموئل ۷۴

جلادان، حقوق سیاسی آن‌ها ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶

جنایت علیه بشریت ۱۶۴

جنگ جهانی اول ۱۶۳، ۱۶۸

جنگ جهانی دوم ۱۶۴

جورج سوم، پادشاه انگلستان ۹۵، ۹۷، ۱۰۲

چرچیل، وینستون ۱۶۸

چرخ، شکستن استخوان

۵۹، ۶۱، ۶۶، ۸۰، ۸۳، ۸۹، ۱۱۵

چهره‌خوانی ۸۴

چودو-ویکی، دانیل ۸۶

چیمبرلین، هیوستون استیوارت ۱۵۶

- حضور آرمانی ۴۸،۴۹
 حق تعیین سرنوشت ملی ۱۵۱،۱۶۴
 حقوق انسان (پین) ۱۶،۱۸،۲۱،۲۲،۲۳،۲۵،۳۲
 ۱،۱۰،۱۰۸،۱۰۷،۱۰۶،۱۰۵،۹۸،۹۷،۸۸،۸۵،۳۴،
 ۱۳۳،۱۲۶،۱۲۵،۱۱۹،۱۱۳،۱۱۲،۱۱۱،۱۱۰،۹۰
 ۱۴۸،۱۴۷،۱۴۶،۱۴۳،۱۴۱،۱۴۰،۱۳۶،۱۳۵،۱۳۴
 ۱۷،۱۷۳،۱۶۶،۱۶۳،۱۶۲،۱۶۱،۱۵۵،۱۵۳،۱۵۰
 ۲۴۰،۲۳۲،۱۹۴،۱۹۳،۱۹۲،۱۸۱،۹۰
 حقوق سیاسی زنان ۱۳۸،۱۴۳
 خ
 خارجی هراسی ۱۵۲
 خانواده، اصلاحات قانونی فرانسوی در زمینه
 خانواده ۵۲
 خدمتکاران خانگی، حقوق سیاسی آنها
 ۱۲۳
 خشونت
 انقلاب سیاسی ۱۴۶
 شور و هیجان آن ۱۷۲،۱۷۱
 گزارش‌های رسانه‌های مدرن درباره آن
 ۱۴۶،۱۷۰
 خودِ درونی ۲۸،۳۸
 خودکشی ۶۱،۶۳،۱۱۹
 د
 دادگاه بین‌المللی ۱۷۳
 دادگاه‌های نورمبرگ ۱۶۴
 داد، ویلیام ۱۰۲
 داغ زدن ۶۵،۶۶،۱۱۶،۲۳۴
 دالامبر، ژان له ران ۳۲،۱۹۷
 داماسیو، آنتونیو ۹۲
 دایرهٔ المعارف (دیدرو) ۳۲
 درد اسکات (پرونده) ۱۳۲
 درونی گری ۲۷
 دریفوس، آلفرد ۱۵۲،۱۵۹
 دگ، هنری ۸۱
 ده فرمان ۱۰۴
 دوپتی، شارل مارگریت ۸۹،۹۰،۹۱،۲۲۱
 دو پون دو نومور، پی‌یر سموئل ۱۰۵
 دو ژوکور، لویی ۷۲، ۸۷
 دوستال، ژرمن ۱۴۹
 دوفو، دانیل ۵۳
 دوگوژ، المپ ۲۴۱
 دولونی، نیکلا ۳۳
 ر
 رابو سن-اتیین، ژان پل
 ۲۳۲، ۱۷۳، ۱۲۷، ۱۲۵، ۲۴، ۲۳
 راترفورد، توماس ۲۲۴
 راش، بنجامین ۸۱
 رامیلی، ساموئل ۶۸
 رساله در باب مدارا به مناسبت مرگ ژان کلا
 (ولتر) ۲۱، ۶۱
 رفتار مخاطب/تماشاچی ۷۰
 رمان‌های نامه‌نگارانه ۳۴، ۱۹۹
 رواندا، درگیری قومی در رواندا ۱۷۰
 روبسی‌یر، ماکسیمیلیان دو ۱۱۸
 روزولت، الینور ۱۶۶
 روشن گری ۷، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۰، ۵۱، ۵۲، ۶۸، ۶
 ۲۱، ۲۰۲، ۱۴۷، ۱۴۳، ۱۲۹، ۱۱۵، ۹۳، ۹۲، ۸۷، ۹
 ۳، ۲۳۴
 روش‌های تربیت کودک ۵۳

رولان، ژان ماری ۴۱
رینولدز، سر جاشوا ۷۲، ۷۵

ز

زنان

آبروی زنان ۱۱۸
انتساب و ابستگی اخلاقی به زنان ۲۵، ۱۳۹
به عنوان نقاش چهره ۷۴
حقوق سیاسی زنان ۵۶، ۵۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲
۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱
۴۱، ۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷
حقوق طلاق زنان ۵۳، ۵۴، ۱۲۴
خودمختاری شخصی زنان ۲۵، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۱۳۹
زنان و عواطف و احساسات ۷۶، ۸۰
قهرمان‌های داستان‌های خیالی ۵۰
مجازات جزایی زنان ۶۵، ۱۴۰
محدودیت‌های انتسابی به آنان ۱۵۳، ۱۵۴
زندان باستیل، حمله به...، ۹۹، ۱۰۸
زولا، امیل ۱۵۲، ۱۵۹

ژ

ژاکین، آرمان-پییر ۴۴

ژور، ژان ۱۶۲، ۱۶۸

ژولی (روسو) ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۲،

۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۲۰۰

س

ساد، مارکی دو ۱۷۲

سازمان‌های غیر دولتی (NGO) ۱۶۹

سالم، کنستانس دو (کنستانس پیه‌له) ۱۴۲
سامی ستیزی (یهودی ستیزی)

۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۵

ساندرز، ریچارد ۸۴

سفاردی‌ها ۱۳۰

سفر شورمندان (استرن) ۵۰

سن دومینیک (هائیتی)، خیزش بردگان

۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵

سوزاندن روی ستون چوبی ۶۵، ۱۱۶

سیاهان

انتساب فرو دست بودن بیولوژیک به آن‌ها

۱۵۷

سیاهان ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۰

انتساب فرو دست بودن بیولوژیک به

آن‌ها ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵

سیاهان آزاد ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۹

همچنین بنگرید به برده‌داری

سی‌یس، امانوئل ژوزف ۲۳، ۵۷، ۱۲۳، ۱۹۴

ش

شامفور، سباستین-روش نیکلا ۱۱۸، ۱۱۹

شرتین، ژیل-لویی ۷۶

شستر، رونالد ۲۳۸

شکنجه:

انگیزه دینی شکنجه ۸۵، ۱۴۷

کنوانسیون سازمان ملل علیه آن ۱۶۹

لغو رسمی شکنجه ۶۳، ۹۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱

۵۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۹

شلاق زدن ۶۵، ۶۶، ۸۱

شیدایی ۳۲، ۴۰، ۴۹، ۹۱، ۹۲

ص

- فوکو، میشل ۱۹۷
فیتز-ویلیام، بانو شارلوت ۷۵
صنعتی شدن ۱۶۱
فیلدینگ، سارا ۴۲، ۴۷
فیلدینگ، هانری ۴۹

ط

فیلمر، رابرت ۱۰۴

ق

- قاپوق ۶۵، ۱۱۷، ۲۱۱
قانون ازدواج (۱۷۵۳) ۵۳
قانون اساسی، آمریکا
۹۸، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۳۲
قانون ایجابی ۱۰۴
قانون رومی ۶۴

- قانون علل ازدواج (۱۸۵۷) ۵۴
قدرت پدرسالارانه ۱۰۴
قرارداد اجتماعی (روسو) ۲۲، ۳۱
قلاده آهنین ۶۶، ۶۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹
قوانین بیگانگان و فتنه ۱۴۶

ک

- کابانی، پی‌یر ۱۵۴
کاران داش ۱۵۹
کارکرد مغز ۲۹، ۳۵
کارگران، حقوق سیاسی آنها ۱۴۵، ۱۶۱
کازوی، ریچارد ۷۶
کاستلان، کمت دو ۱۲۵
کالا، ژان ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۸۳
کالا، مارک آنتوان ۶۱، ۶۳
کالونیست‌ها ۲۴، ۶۱
کامیلو دو کائور ۱۵۱
کانت، ایمانوئل ۵۱

طبابت، درمان درد در پزشکی ۸۱

- طبقات عمومی ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۳۳
تنوع قومیتی، جنبش‌های ملی‌گرایانه در
مقابل آن ۱۵۲
طبقه اول ۱۰۷
طبقه دوم ۱۰۷
طبقه سوم ۱۰۷، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۳۱

ع

- عریضه حقوق (۱۶۲۸) ۹۶
عقل همگانی (پین) ۱۰۸
عناصر نقد (کیمز) ۴۸، ۴۹
عواطف، بنگرید به شیدایی

ف

- فاتل، امر دو ۲۲۴
فان در کاپلن توت دن پول، جون درک ۱۰۳
فدرالیست‌ها ۱۱۲
فرانسوا، لویی ۴۱
فرانکلین، بنجامین ۱۰۶
فردریک دوم (کبیر)، پادشاه پروس ۶۴
فردگردایی ۲۰۴
فرمان رواداری (۱۷۸۷) ۱۲۷، ۱۲۸
فمینسم ۱۵۵
فهرست کتاب‌های ممنوعه ۸۵
فوریه، شارل ۱۶۱

- کرسن، آرمان- گگی ۱۳۵
 کروزو، رابینسون (دوفو) ۳۶، ۵۳
 کشیدن و چهارپاره کردن (مجازات) ۶۵، ۶۶
 کلاریسا (ریچاردسون) ۳۶، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸
 ارائه معضل جنس مونث در آن
 ۴۱، ۴۴، ۵۱، ۵۳
 انتشار آن ۳۴، ۳۸
 واکنش خوانندگان به آن ۴۱، ۴۳، ۵۸، ۷۴
 کلرمون-تونر، کمت استانیسلا دو ۱۲۱
 کمپبل، جان ۱۵۷
 کمونیس ۱۶۰
 کمیته قانون اساسی ۱۰۸، ۱۱۰، ۲۳۶
 کمیته قانون جنایی ۱۱۵
 کمیته هفت نفره ۲۳۳
 کندورسه ۲۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴
 ۱، ۱۹۴، ۲۴۱

ل

- لافایت، مارکی دو
 ۱۵، ۱۸، ۲۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۳۲، ۱۹۴
 لاک، جان ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۲۵
 لاکرتل، پی یرلویی ۱۱۷، ۲۳۴، ۲۳۵
 لامر، کریستیان آ. ۲۱۰
 لاوسک دو بورینی، ژان ۹۹
 لایحه حقوق، آمریکا (۱۷۹۱) ۱۷، ۹۸
 لایحه حقوق، بریتانیا (۱۶۸۹)
 ۲۰، ۶۵، ۹۶، ۱۰۲، ۲۲۳
 لغو فرمان نانت ۱۲۶
 لنگه، سیمون-نیکلا-امی ۸۷
 لواط ۶۶، ۱۱۵
 لوپولوتی به دو سن فارگو، لویی میشل ۱۱۵
 لوگر، کارل ۱۵۲
 لوئزله-دوفروسنوی، نیکلا ۲۱، ۴۴
 لویسو دو مولیو، الکساندر گروم ۸۳
 لویی چهاردهم، پادشاه فرانسه ۲۲
 کرسن، آرمان- گگی ۱۳۵
 کروزو، رابینسون (دوفو) ۳۶، ۵۳
 کشیدن و چهارپاره کردن (مجازات) ۶۵، ۶۶
 کلاریسا (ریچاردسون) ۳۶، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸
 ارائه معضل جنس مونث در آن
 ۴۱، ۴۴، ۵۱، ۵۳
 انتشار آن ۳۴، ۳۸
 واکنش خوانندگان به آن ۴۱، ۴۳، ۵۸، ۷۴
 کلرمون-تونر، کمت استانیسلا دو ۱۲۱
 کمپبل، جان ۱۵۷
 کمونیس ۱۶۰
 کمیته قانون اساسی ۱۰۸، ۱۱۰، ۲۳۶
 کمیته قانون جنایی ۱۱۵
 کمیته هفت نفره ۲۳۳
 کندورسه ۲۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴
 ۱، ۱۹۴، ۲۴۱
 نظر او درباره حقوق زنان ۱۳۸
 کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و
 آزادی‌های اساسی (۱۹۵۰) ۱۶۸
 کنوانسیون مشروطه (۱۷۸۷) ۱۳۲
 کوئوندی، ادمی ۷۶، ۷۸
 کودکان
 آموزش آن‌ها ۵۳
 نظارت والدین بر آن‌ها ۲۷، ۵۳
 کوویه، ژرژ ۱۵۶، ۲۴۴
 کیمز، هانری هوم (لرد کیمز) ۴۸

گ

- گراهام، ویلیام ۲۲۶
 گرگوآر، بیتیست هانری ۱۳۳
 گروتیوس، هوگو ۵۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۹

همچنین بنگرید به آیین کاتولیک ؛ آیین

پروتستان

مصرف گرایی ۷۴، ۲۱۵

مقالاتی درباره جنایت و مجازات (بکاریا)

۶۸

مقاله درباره نابرابری تبار بشر (گوبینو) ۱۵۶

مک آردل، جیمز ۷۵

ملی گرایی ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۰

منشور آتلانتیک ۱۶۸

منشور کبیر (مگنا کارتا) (۱۲۱۵) ۹۶

مهاجران آسیایی ۱۵۲

الحاد ۹۲، ۱۲۸، ۱۴۷

مواد کنفدراسیون ۱۷۷۷ ۱۰۵

مورله، آندره ۸۵

مورو، ژان میشل ۳۳

موری، ژان ۱۲۷، ۱۲۸

مونسکیو، بارون دو ۱۱۷

مونمورانسی، دوک متیو دو ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۹

مویار دو ووگلان، پی فرانسوا ۷۷، ۸۵، ۹۱

میکی ویتز، آدام ۱۵۰

میل، جان استوارت ۴۹، ۹۱، ۱۳۸، ۱۵۸

ن

ناپلئون، بناپارت ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱

۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۱۰، ۲۴۰

ناکس، رابرت ۱۵۶

ناکس، ویسسمیوس ۴۴

نامه‌های جونیوس ۱۰۳

نامه‌هایی برای الیزا (استرن) ۷۶

نژادپرستی ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۹

نظریه عواطف اخلاقی (اسمیت) ۵۵، ۱۷۱

نیکلا، آگوستن ۲۱۹

لویی شانزدهم، پادشاه فرانسه

۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۹، ۲۰۹

م

مادی گرایی ۹۲

مارتوچی، روبرتو ۲۳۳

مارکس، کارل ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳

مارمونت، ژان فرانسوا ۴۹

مانکو (لوبلان دو گیوئه) ۲۲، ۱۹۲، ۱۹۳

متمم سیزدهم ۱۳۲

مجازات اعدام ۸۱، ۱۱۵، ۱۱۶ همچنین بنگرید

به مجازات مرگ

مجازات جسمی ۲۸، ۱۱۷

بازپروری در مقابل آن ۸۱، ۱۱۵، ۱۱۶

به عنوان نمایش عمومی ۶۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰

تحقیر در مجازات جسمی

۶۶، ۸۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰

جریمه در مقابل مجازات جسمی، ۸۰

صورت‌های سنگدلانه آن ۲۸، ۶۵، ۲۱۰

مثله کردن در مجازات جسمی

۶۶، ۱۱۶، ۲۱۳، ۲۳۴

مجازات بردگان ۶۶

مجازات کودکان مدرسه‌ای ۵۳

مجازات‌های وهن آمیز در مقابل آن ۱۱۶

ملایمت در مجازات جسمی ۲۱۳

مثله کردن در مجازات جسمی ۱۱۶

مجازات مرگ ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۱۱۵، ۲۱۹، ۲۳۴

مجمع ملل ۱۶۴، ۱۶۵

مسیحیت:

برابری جان‌ها در مسیحیت ۲۷، ۳۵

گناه نخستین در مسیحیت ۷۷، ۹۱

و

ی

- واگنر، ریشارد ۱۵۶
 والپول، هوراس ۴۲، ۷۲، ۲۱۵
 وجدان ۲۷، ۵۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۴
 وردزورث، ویلیام ۱۳۷
 ولتر ۲۱، ۲۸، ۳۲، ۳۴، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۸۳
 ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۸
 ادله حقوق بشری که به کار برده است
 ۶۱، ۶۳
 درباره پرونده شکنجه کالا
 ۶۱، ۶۳، ۶۸، ۸۳، ۲۰۸، ۲۱۳
 ولستون کرافت، مری ۵۷، ۱۱۲، ۱۴۰، ۱۴۱
 ویلهلم اول، امپراتور آلمان ۱۵۶
 ویلسون، وودرو ۱۶۸
 ویلکس، جان ۱۰۲

۵

- هابز، توماس ۱۰۰، ۱۰۴
 هاجسون، فرانسیس ۵۵، ۵۶
 هاکنسن، کنود ۱۹۶، ۲۲۴
 هالر، آلبرشت فون ۴۳
 هامفری، جان ۱۶۶
 همذات پنداری ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۴۷
 ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۷۹، ۸۱، ۲۰۳
 هنریشگان ۱۲۲، ۲۳۵
 هوش بری ۸۱
 هوگارت، ویلیام ۸۲
 هیتلر، آدولف ۱۵۲، ۱۵۶
 هیل، آرون ۴۰، ۱۹۹

