

حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام

نویسنده: جوان آراسته، حسین

ناشر: دفتر نشر معارف

مقدمه

بخش یکم: کلیات

فصل اول: انسان و حقوق

فصل دوم: مفهوم حقوق

فصل سوم: کاربرد حقوق

بخش دوم: نظام حقوقی اسلام

مقدمه: اهداف، مبانی و ویژگی‌ها

فصل اول: اهداف و مبانی حقوق

فصل دوم: حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام

فصل سوم: حقوق فرد و جامعه

فصل چهارم: حق و تکلیف از دیدگاه اسلام

فصل پنجم: عدالت در نظام حقوقی اسلام

فصل ششم: برابری

فصل هفتم: آزادی

بخش سوم: حقوق مدنی و اجتماعی در اسلام

مقدمه

فصل اول: حق حیات

فصل دوم: حق امنیت

فصل سوم: آزادی اندیشه

فصل چهارم: حقوق اقتصادی

بخش چهارم: حقوق سیاسی در اسلام

مقدمه

فصل اول: حق حاکمیت

فصل دوم: حق نظارت

فصل سوم: آزادی‌های سیاسی

بخش پنجم: حقوق زن

مقدمه

فصل اول: ساختار و مبانی

فصل دوم: تفاوت‌های حقوقی

فصل سوم: فمینیسم

بخش ششم: حقوق اقلیتها و روابط بین‌الملل

فصل اول: حقوق اقلیت‌ها

فصل دوم: روابط بین‌الملل

کتابنامه

سخن مرکز

گفته می‌شود یکی از ویژگی‌های انسان معاصر «حق‌مداری» است و مقصود از آن حقیقت‌طلبی و مانند آن نیست بلکه این واژه در مقابل «تکلیف‌مداری» قرار دارد، یعنی انسان معاصر بیشتر به دنبال استیفای حقوق خود است تا پرداختن به تکالیفش. امروزه مسایل مربوط به حقوق بشر آنچنان در سطح جهان دامن‌دار شده که دغدغه بسیاری از اندیشمندان و دولتها گردیده است. یکی از کمیسیون‌های ویژه سازمان ملل متحد، کمیسیون حقوق بشر می‌باشد که در سال ۱۹۴۶ تشکیل شد و در سال ۱۹۴۸ اعلامیه سی ماده‌ای جهانی حقوق بشر را که در واقع کامل شده منشورها و اعلامیه‌های قبلی است به اتفاق آراء، به تصویب رساند.

در تاریخچه حقوق بشر گاه به فیلسوفان یونان باستان و گاه نیز به کوروش کبیر و مانند آن توجه می‌کنند و در این میان، ریشه الهی و دینی آن به نسیان یا

تناسی سپرده می‌شود. «با دیگران به‌گونه‌ای رفتار کن که دوست‌داری آنان با تو چنان کنند.» قانون طلایی مسیح نامیده شده است. در اسلام آنچنان به حقوق انسانها توجه شده و زوایای ناپیدای آن مورد توجه قرار گرفته که موجب شگفتی می‌شود. این در حالی است که افزون بر حقوق انسانها به حقوق حیوانات و طبیعت نیز اهمیت داده شده است. بنابراین اینکه گفته می‌شود دین تکلیف محور است و توجه چندانی به حقوق انسانها ندارد ناشی از جهل یا تجاهل گوینده است.

اساساً «حق‌مداری» یا «تکلیف‌محوری» هر دو ناشی از نگاه یک‌سویه و عدم توجه به سعادت واقعی انسان است.

با توجه به مطالب پیش گفته، ضرورت قرار گرفتن درس «حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام» در مجموعه دروس عمومی و توجه بیش از پیش دانشجویان عزیز به این مباحث، روشن می‌گردد، کتاب پیش‌رو براساس سرفصلهای مصوب این درس و به قلم جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای حسین جوان آراسته نگاشته شده است.

این مرکز ضمن تشکر و قدردانی از مؤلف محترم، به منظور اصلاح و ارتقای کتابهای درسی، نظرات، انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران، استادان و دانشجویان گرامی را به دیده منت می‌نهد.

نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها

مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی

گروه مبانی نظری اسلام

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.^۱

مقدمه

یکم. مکتب اسلام از آنجا که مکتبی جامع،^۲ جهانی^۳ و جاودانی^۴ است، انسان و حقوق او را در ابعاد مختلف مورد توجه ویژه قرار داده است. همه مکاتب و نظامهای حقوقی در صدد بوده و هستند تا با پایه‌ریزی و تدوین یک نظام حقوقی عادلانه و کارآمد به ساماندهی مطلوب زندگی مدنی و سیاسی مردم بپردازند. عدالت یک آرمان بزرگ بشری در میان همه اقوام و ملت‌ها بوده است، اما در اینکه تلاش انسان برای نیل به این آرمان به چه میزان پیشرفت داشته، جای سخن بسیار است. با تأمل در آیه فوق (۲۵ سوره حدید) نکات زیر را می‌توان استنباط نمود:

۱. یکی از اهداف ارسال رسولان الهی و انزال کتابهای آسمانی، تحقق قسط و عدل در جامعه بشری بوده است.

۲. تحقق قسط و عدل نیازمند معیار و «میزان» است.

۳. پیامبران برای تحقق عدالت، با برنامه و معیار و «میزان» آمده‌اند.

۴. برنامه پیامبران عدالت‌خواهانه و قوانین الهی عادلانه تنظیم گشته، با هرگونه ظلم و بی‌عدالتی ناسازگار است.

۵. مردم، خود باید به قسط قیام نمایند و برای نیل به عدالت تلاش کنند.

۶. تلاش برای دستیابی به عدالت جز با تکیه بر معیارها و موازین الهی که از سوی پیامبران ارائه شده است امکان‌پذیر نخواهد بود. برنامه و قوانین و مقرراتی که بشر خود به‌وجود می‌آورد، گرچه بسیاری از نیازمندی‌های او را تأمین می‌کند، «معیار» و «میزان» نمی‌باشد.

اهتمام به حقوق مردم و اجرای عدالت در جای جای قرآن کریم و متون معتبر دینی به چشم می‌خورد. میزان این اهتمام را با اندک دقتی در این دو آیه قرآن می‌توان دریافت:

^۱ (۱). بهرامی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردم تا مردم به انصاف برخیزند. ():

^۲ (۲). الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَقَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي. مانده (۵): ۳؛ علامه طباطبائی از آیه وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مَبْدَلَ ماته. انعام (۶): ۱۱۵؛ استفاده می‌کند که دین خداوند کامدادی، عادل و ثابت است. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص .

^۳ (۳). ان هو الا ذکر للعالمین. ():

^۴ (۴). ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. روم ():

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ^٥

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى.^٦

آنچه از مؤمنان خواسته شده است نه فقط «قیام به قسط» بلکه «قوام به قسط» بودن است؛ یعنی همواره به عدل و داد برخاستن و در مقابل عواملی چون منافع فردی و عواطف خویشاوندی از مسیر عدالت حتی به قدر ذره‌ای عدول نکردن. حقوق مردم در جامعه با اجرای یک یا دو مورد عدالت تأمین نخواهد شد. اقدام به قسط و عدل باید در ذهن و جان همگان ثبات یابد و نهادینه گردد. معنای «قوام به قسط» همین است. فرد یا جامعه‌ای که «عدالت» را به این صورت مبنای مناسبات زندگی خود قرار می‌دهد، آثار آن را که احقاق حقوق مردم در همه چیز است، نظاره خواهد نمود.

در آیه اول، به تمام و کمال به عدالت برخاستن نتیجه‌اش گواهی‌دادن برای خدا است. در آیه دوم، قیام برای خدا، نتیجه‌اش شهادت به عدالت است. از مقایسه میان دو آیه یاد شده می‌توان چنین نتیجه گرفت: ۱. قیام برای خدا رابطه‌ای تنگاتنگ و ناگسستنی با قیام به قسط و عدالت‌طلبی دارد. ۲. ادای شهادت و گواهی برای خداوند [شهادت به حق دادن] همان شهادت به قسط و عدل است. ۳. تفکیک‌ناپذیری دادخواهی و عدالت‌طلبی از قیام برای خدا دلیلی است بر اینکه استیفای واقعی حقوق مردم را تنها باید در پرتو باورهای دینی و تسلیم در برابر دستورهای الهی یافت.

دوم. انسان در دوران پست مدرن در حالی گام به هزاره سوم میلادی نهاده که نظامهای حقوقی فراوانی را مشاهده کرده و پیوسته در حال بازبینی و نقد آنها بوده است.

نظریه پردازی‌های حقوق‌دانان و فلاسفه حقوق و آثار بیشماري که از آنان بر جای مانده است گویای همین واقعیت است. تلاش‌های انجام گرفته در تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر [مصوب ۱۹۴۸ م] و میثاق‌ها و کنوانسیون‌هایی را که برای اجرای نمودن این اعلامیه به تصویب رسیده‌اند از جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مصوب ۱۹۶۶) را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت.^۷

^۵ (۱). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید؛ هند به زیان خودتان یا [به] زیان پدر و مادر و خویشاوندان [شما] . . . نساء () :

^۶ (۲). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید. عدالت بورزید که آن به تقوا نزدیک‌تر است. مائده () :

^۷ (۱). تمایز میان این دو میثاق بدان سبب است که مجمع از حقوق مدنی و سیاسی در همیز مردم، ترك دخالت دولت و بی‌طرفی آن را مشاهده کنند امکان‌پذیر خواهد بود؛ در حالی که بهره‌مندی از حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به حمایت و دخالت مناسب دولت و قدرت عمومی نیازمند است، نظیر حق تعلیم و تربیت، بهداشت، تأمین اجتماعی و اشتغال. صیانت از حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی گروه‌های آسیب‌پذیر به تصویب کنوانسیون‌هایی چون کنوانسیون بین‌المللی محو هر نوع تبعیض نژادی (مصوب ۱۹۶۵)، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (مصوب ۱۹۷۹) و کنوانسیون حقوق کودک (مصوب ۱۹۸۹) انجامیده است.

سوم. با وجود پیشرفت‌های چشمگیر انجام گرفته در زمینه حقوق بشر و راهکارهای در نظر گرفته شده برای تحقق آنها، آیا باز هم می‌توان ادعا نمود که استیفای حقوق مردم و اجرای عدالت نیازمند دستورهای دینی و معیارها و «میزان» های ارائه شده از سوی رسولان الهی است؟ اساساً آیا اسلام از یک نظام حقوقی برخوردار است؟ ویژگی‌های آن چیست؟ بر چه مبانی استوار است و از چه منابعی تغذیه می‌کند؟ چگونه در عصر حاضر توانایی و ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازهای فزاینده و نوظهور بشر و مطالبات روز افزون او را دارد؟ حقوق اسلام چه امتیازی فراتر از آنچه بشر خود بدان رسیده است در اختیار او قرار می‌دهد؟ در این نظام حقوقی، حق و تکلیف چگونه ارزیابی می‌شود؟ آیا دین بیشتر از آنچه که به حقوق مردم پرداخته باشد، برای آنان تکلیف تعیین نکرده است و با زبان تکلیف با آنان سخن نمی‌گوید؟

[زبانی که برای انسان امروز خوشایند نمی‌باشد]. اسلام در پی ریزی نظام حقوقی خود، اصالت را به فرد داده است یا به جامعه؟ در برخورد منافع ملی با موازین دینی چه راهی را بر می‌گزیند؟ خلاصه در دنیای سیطره سکولاریزم و جدایی دین از دولت، چگونه حقوق اسلام در ابعاد اجتماعی و سیاسی ظاهر می‌گردد؟

چهارم. پاسخ به این پرسش‌ها گرچه نیازمند بررسی گسترده و عمیق از زوایای مختلف است و این مهم فرصتی بسیار بیشتر از ارائه درسی با ارزش دو واحد را می‌طلبد، تلاش کرده‌ایم دانشجویان عزیز را در گام اول با مبانی نظام حقوقی اسلام و سپس با حقوق اجتماعی و سیاسی انسان در اسلام آشنا سازیم و با توجه به ضرورت گزیده‌گویی، در حد امکان به پرسش‌های پیش‌گفته پاسخ دهیم. امید که با مطالعه این کتاب تصویر روشنی از حقوق انسان در اسلام در ذهن‌ها نقش بندد و بصیرت بیشتری که خود عامل تحقیق و پژوهش بیشتر در حقوق اسلام است برای خوانندگان کتاب پدید آید.

پنجم. در تدوین کتاب موارد زیر مورد توجه قرار گرفته است:

۱. رعایت سرفصل‌های مصوب.

۲. پای‌بندی به اصول، معیارها و اصطلاحات شناخته شده حقوقی.

۳. تمرکز بر قرآن به عنوان اصیل‌ترین منبع دینی.

۴. استفاده از ترجمه ممتاز استاد محمد مهدی فولادوند به جهت رعایت احتیاط و وحدت رویه در ترجمه قرآن کریم.

حسین جوان‌آراسته

تابستان ۱۳۸۴

بخش یکم: کلیات

فصل اول: انسان و حقوق

فصل دوم: مفهوم حقوق

فصل سوم: کاربرد حقوق

فصل اول: انسان و حقوق

انسان و جامعه

انسان موجودی اجتماعی است. احساس نیاز به زندگی جمعی نه فقط از جنبه غریزی- همانند سایر حیوانات جمعی زیست- مورد توجه قرار می‌گیرد بلکه عوامل دیگری نیز در این زمینه موثرند که می‌توان آنها را این گونه فهرست نمود:

۱. گرایش به بهره‌مندی هرچه بیشتر از مواهب طبیعت.

۲. محدودیت منابع و امکانات در طبیعت.

۳. محدودیت توان انسان با وجود برخورداری از امتیاز انحصاری اندیشه و تعقل.

۴. آسیب پذیری در برابر انبوه مشکلات زندگی؛

۵. ضرورت به فعلیت رساندن استعدادهایی که جز در سایه زندگی اجتماعی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

این عوامل سبب می‌گردد که برخورداری انسان از رفاه مادی و رشد معنوی و توسعه فراگیر و ورود به زندگی جمعی جز با تشریک مساعی دیگران امکان‌پذیر نباشد. جامعه با گردهمایی افراد و گروه‌ها و برقراری ارتباط میان آنان بوجود می‌آید. بسته به میزان حضور افراد و نوع رابطه حاکم میان آنها شکل‌گیری جامعه متفاوت خواهد بود.

الف) خانواده

خانواده کوچک‌ترین واحد اجتماعی است. کانون بروز و ظهور عواطف^۸ و اولین سنگ بنای تشکیل جامعه می‌باشد. بنایی است که محبوب‌تر از آن در اسلام پی‌ریزی نگشته است^۹ و پی‌ریزی غریزی آن، همراه با انگیزه‌های الهی و تدبیر و همبستگی اعضای آن، قوام و دوام آن را در پی خواهد داشت. با تشکیل خانواده، هر عضو این جامعه کوچک در صورتی که به درستی ایفاگر نقش خویش باشد، روابط خانوادگی را از انسجام، استحکام و صمیمیت برخوردار می‌سازد و در نوع رفتار اعضا در بیرون از خانواده نیز تأثیر مفید خواهد گذاشت.

ب) جامعه

نیاز انسان به امنیت، رفاه و تأمین معیشت، تعلیم و تربیت، عدالت و به فعلیت رساندن استعدادها و بالقوه او را به برقراری تماس با هم‌نوعان خود و تشکیل اجتماعات مختلف و فعالیت‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و علمی وادار می‌کند. در روابط اجتماعی هر کس باتوجه به توانایی، استعداد، ذوق و سلیقه و تخصص خود در جایگاهی قرار می‌گیرد و سهمی را در به حرکت در آوردن چرخ اجتماع به خود اختصاص می‌دهد.

از آنجا که در جوامع پیچیده امروزی، شبکه گسترده‌ای از روابط اجتماعی میان افراد جامعه وجود دارد ساماندهی اجتماع و قرار گرفتن آن در یک مسیر معقول به‌گونه‌ای که دربردارنده تأمین منافع مردم و دسترسی آنان به اهداف مورد نظرشان باشد نیازمند دو عنصر «قانون» و «قدرت» است. این دو عنصر در گذشته نیز در میان قبایل، اقوام و جوامع بسیط و غیر صنعتی وجود داشته است، اما آنچه ما امروز مشاهده می‌کنیم شکل خاصی از قدرت و «قانون» است که در جوامع سیاسی اداره امور را در دست دارد. این قدرت به نحوی خاص شکل می‌گیرد، به جریان می‌افتد، به وضع قانون می‌پردازد و اراده خود را بر همه اعضای جامعه تحمیل می‌کند.

نظام سیاسی

نهادینه شدن عناصر «قدرت» و «قانون»، نیازمند وجود «نظام‌های سیاسی» در جوامع سیاسی مختلف می‌باشد.

جامعه سیاسی،^{۱۰} جامعه‌ای است با مشخصات زیر:

۱. فراگیری و کلیت

^۸ (۱). و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة ان فی ذلك لآیاتٍ لقوم یتفکرون. روم ():

^۹ (۲). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: ما بُنی فی الاسلام بناءً احبَّ الی الله عزوجل من التزويع. بخارالانوار، ج ص

^{۱۰} (۱). برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، ص و

در جوامع خرد و غیر سیاسی نظیر جامعه پزشکان یا ورزشکاران یک فعالیت خاص مورد توجه قرار می‌گیرد؛ در حالی که «جامعه سیاسی» دربرگیرنده کل فعالیتهای انسانها است. این شمول و فراگیری در هیچ جامعه دیگری وجود ندارد.

۲. عضویت قهری و غیر ارادی

عضویت در جوامع خاص، اختیاری است و به اراده افراد بستگی دارد؛ در حالی که عضویت در جامعه سیاسی ارادی نیست. زندگی در چنین جامعه‌ای از تولد آغاز می‌گردد و همزمان همه قوانین و مقررات متوجه انسان می‌شود و هیچ گریزی از آن وجود ندارد. در صورتی که فردی خواهان ترک عضویت از یک جامعه سیاسی باشد به‌ناچار باید وارد جامعه سیاسی دیگری گردد که اراده خود را بر او تحمیل خواهد نمود.

۳. قدرت بی‌منازع سیاسی

در هر جامعه سیاسی، با بهره‌گیری از ابزارها و امکانات مادی، ساختار تشکیلاتی و نیروی به خدمت گرفته شده انسانی، قدرتی سیاسی به‌وجود می‌آید که برای انتظام امور جامعه و تأمین و تضمین حقوق مردم وارد عمل می‌گردد و هیچ قدرتی در برابر آن تاب مقاومت ندارد.

بدین ترتیب روشن می‌گردد که هر جامعه سیاسی به‌ناچار باید در پناه یک «نظام سیاسی» به حیات خود ادامه دهد. درون‌مایه هر نظام سیاسی «قدرت» است. منشأ مشروعیت قدرت یا حاکمیت در نظامهای سیاسی چه‌بسا متفاوت باشد، اما آنچه در همه نظامها مشترک است نهادینه شدن قدرت در نظامها است؛ یعنی چگونگی شکل قدرت، توزیع، اعمال، محدود شدن و امکان دستیابی به آن مشخص می‌گردد. ده‌ها مسئله دیگر در باب قدرت سیاسی وجود دارد که تا نظام سیاسی وجود نداشته باشد پرسش از آنها بی‌فایده خواهد بود.

نظام سیاسی نیز در درون خود پدید آورنده «نظام حقوقی» است. همچنین قدرت نهادینه شده را به کمک «قانون» تأمین و تضمین می‌کند.

نظام حقوقی

لزام وجود قوانین و مقررات در روابط اجتماعی نیاز به اثبات ندارد. نظم بخشیدن به روابط میان انسانها، تأمین نیازمندی‌ها، حل و فصل اختلافات، ایجاد امنیت و از همه مهم‌تر تأمین عدالت اجتماعی، سبب گردیده است که بشر از دیر باز یک سلسله قوانین و مقررات را بر زندگی اجتماعی خود حاکم گرداند.

«نظام حقوقی» به مجموعه‌ای از قوانین و مقررات گفته می‌شود که به صورتی انسجام یافته با تکیه بر مبانی و منابع مشخص و با توجه به هدف خاص تنظیم شده و بر روابط میان اشخاص در جامعه‌ای معین حکومت می‌کند.

«رشته حقوق» در هر نظام سیاسی به برکت «نظام حقوقی» پدید می‌آید و البته پس از پیدایش در آن تأثیر نیز می‌گذارد.

ویژگی‌های نظام حقوقی^{۱۱}

به طور کلی می‌توان در شکل‌گیری هر نظام حقوقی ویژگی‌های زیر را مورد توجه قرار داد:

۱. وجود مبانی و منابع حقوقی.

۲. قواعد عام و اصول کلی.

۳. مجموعه فراگیر قوانین و مقررات که بر قواعد عام و اصول کلی استوار است.

۴. جامعیت، انعطاف پذیری و قابلیت انطباق اصول کلی بر موارد خاص و پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور.

۵. ضمانت اجرایی نسبت به قوانین و مقررات و جلوگیری از تجاوز به حقوق.

چنانکه خواهیم دید اسلام همه ویژگی‌های نامبرده را دارا بوده، از یک نظام حقوقی منسجم برخوردار است.

گزیده مطالب این فصل

۱. انسان موجودی است اجتماعی. عوامل مختلفی مانند لزوم به فعلیت رسیدن استعدادها و توان بالقوه او در ابعاد مختلف مادی و معنوی و نیز آسیب پذیری‌اش در برابر مشکلات زندگی، درگرایش او به تشکیل خانواده و حضورش در جامعه نقش ایفا می‌کنند.

۲. ساماندهی روابط گسترده و پیچیده اجتماعی نیازمند دو عنصر «قانون» و «قدرت» است.

۳. هر نظام سیاسی باتکیه بر «قدرت» نهادینه شده به وضع «قانون» می‌پردازد و اجرای آن را نیز تضمین می‌کند.

^{۱۱} (۱). بنگرید به: حلیل قنوتی، نظام حقوقی اسلام، ص.

۴. نظام حقوقی به مجموعه‌ای از قوانین و مقررات گفته می‌شود که به صورتی منسجم با تکیه بر مبانی و منابع خاص و باتوجه به اهداف مشخص تنظیم شده، بر روابط میان اشخاص در جامعه‌ای معین حکومت می‌کند.

۵. ویژگی‌های لازم برای تحقق «نظام حقوقی» عبارت است از: وجود مبانی حقوقی، اصول کلی، جامعیت، قابلیت انطباق اصول کلی بر موارد خاص و مجموعه فراگیر قوانین و مقررات که دارای ضمانت اجرایی است.

فصل دوم: مفهوم حقوق

«حقوق» در لغت جمع «حق» است. مفهوم اصلی و جامع واژه «حق» در کاربرد مصدری «ثبوت» و در کاربرد وصفی «ثابت» می‌باشد و در همین معناست که در برابر «باطل» به کار می‌رود. «جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ».^{۱۲} انحصار حقانیت در خداوند در آیاتی نظیر «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ»^{۱۳} بدین معناست که خداوند وجود ثابت از جمیع جهات است.

وجود او [ثبوتش] مقید به هیچ قید و مشروط به هیچ شرطی نیست؛ در حالی که سایر موجودات، موجودیتی وابسته به علت خویش داشته، قائم به ذات خود نمی‌باشند.

از آنجا که «حقیقت» هرچیز همان «ثبوت» آن است و «ثبوت» همه اشیا از خداوند است [و به تحقق الاشیا]، «حق بالذات» فقط اوست و جز او- هر که و هر چه- در وجود و هستی خود به او تکیه می‌کند.^{۱۴}

«حق» با ملاحظات خاصی در معنای دیگری همچون اعتقاد مطابق با واقع، کار مطابق با واقع، واجب، عدل، بهره و سهم و سخن مطابق با واقع نیز به کار رفته است.^{۱۵} در همه معانی یاد شده از

(۱). اسراء () :

(۱). لقمان (۳): ۳۰ و نیز حج () :

^{۱۲} (۳). بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۲۳۶-۲۳۵؛ محمدعلی موحّد، دره‌ای حق و عدالت، ص .
^{۱۳} (۱). بنگرید به: راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن. به مواردی از کاربرد واژه «حق» در قرآن کریم توجه کنید: وَ يُحَقِّقُ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ؛ خدا با کلمات خود حق را ثابت می‌گرداند. یونس (۱۰): ۸۲؛ اِنَّ الَّذِيْنَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يَمْنُونُ؛ کسانی که سخن پروردگارت بر آنان تحقق یافته ایمان نمی‌آورند. () :
۹۶؛ رَبِّ اِنَّ اَبْنٰى مِنْ اَهْلِىْ وَاَنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ؛ پروردگارا، پسر من از کسان مبلعاً وعده تو راست است. هود (۱۱): ۴۵؛ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ؛ و یاری کردن مؤمنان بر ما فرض است. روم (۳۰): ۴۷؛ كَذٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نَجِّ الْمُؤْمِنِيْنَ؛ زیرا بر ماست که مؤمنان را نجات دهیم. یونس (۱۰): ۱۰۳؛ وَ اَتٰ ذٰلِقُرْبٰى حَقَّهٗ. و حق خویشاوند را به او بده. اسراء () :

در سه آیه نیز «ن» در مورد «تکلیف» به کار رفته است. از جمله آیه ۲۴۱ سوره بقره: و للمطلقات متاع بالمعروف حقاً علی المتقین. و فرض است بر مردان پرهیزکار که زنان طلاق داده شده را به شایستگی چیزی دهند. و نیز بنگرید به: آیه ۱۸۰ همین سوره با تعبیر «حقاً علی المتقین» و آیه ۲۳۶ همین سوره با تعبیر «حقاً علی‌المحسنین». در این آیات اگرچه تکلیفی برای متقین و محسنین، معین و ثابت شده است با این هم تعبیر «حقاً» به کار رفته است. البته حقی بر آنان و این خود مؤید آن

از حق، مفهوم پایداری و پابرجایی و ثبات نهفته است. واژه حقیقت نیز رساننده همین مفهوم است. زیرا حقیقت‌گاه به معنای چیز پایدار و پابرجا و هست می‌آید و گاه به معنای اعتقاد در گفتار و کردار به کار می‌رود.^{۱۶} اصطلاح «حقوق» در معانی زیر به کار رفته است:

۱. حقوق [حقوق عینی]: مجموعه قوانین و مقرراتی که به منظور ایجاد نظم و امنیت، تحقق عدالت و رشد مادی و معنوی جامعه از سوی مقام صلاحیت‌دار وضع گردیده است.

حقوق در این معنا به زبان انگلیسی «**Law**» و به زبان فقها «**شَرع**» نامیده می‌شود.

۲. حقوق [حقوق شخصی]: مجموعه امتیازات و توانایی‌هایی که برای هر شخص به رسمیت شناخته شده است و دیگران به رعایت آن مکلف می‌باشند؛ مثل حق حیات، حق آزادی، حق تعلیم و تربیت و حق مالکیت. این امر به زبان انگلیسی «**Right**» و در اصطلاح فقها «حقوق» نامیده می‌شود.

۳. حقوق [علم حقوق]: دانشی که در باره قواعد و قوانین حاکم بر جامعه و حقوق و تکالیف اشخاص بحث می‌کند و به تحلیل، ارزیابی و سیر تحول آنها می‌پردازد. به عبارت دیگر «علم حقوق»، دانشی است که به مطالعه «حقوق عینی» و «حقوق شخصی» می‌پردازد. از «علم حقوق» در اصطلاح اسلامی، به «فقه» تعبیر می‌گردد. بدین ترتیب در اصطلاح عام به کسی که دانش حقوق را فرا گرفته است، «حقوق‌دان» و در اصطلاح اسلام «فقیه» گفته می‌شود.

برهمین اساس رابطه میان «فقه» و «حقوق» رابطه بسیار تنگاتنگ است.

۴. حقوق [فن حقوق]: مرز جنبه نظری و عملی در علم حقوق مرز بین علم حقوق و فن حقوق است. فن حقوق را نزد قضات، وکلا، صاحبان دفاتر اسناد رسمی، مشاوران حقوقی و نویسندگان متون قوانین می‌توان دید.^{۱۷}

از میان معانی پیش گفته، آنچه در این کتاب مورد نظر ما است، «حقوق» در معنای دوم می‌باشد.

گزیده مطالب این فصل:

۱. «حق» در لغت به معنای «ثبوت» است و با همین ملاحظه در برابر «باطل» به کار می‌رود. حق به معنای ثابت، راست، درست و فریضه نیز به کار رفته است.

۲. حقوق در اصطلاح، معانی مختلفی دارد. منظور از حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام، مجموعه امتیازات و توانایی‌هایی است که در اسلام برای افراد به رسمیت شناخته شده است.

است که هر جا حق برای کسی هست، حق (تکلیفی) بر کسی دیگر نیز وجود دارد. محمد شهر آبی، حقوق و سیاست در قرآن، (مجموعه درسهای استاد محمدتقی مصباح یزدی)، ص .

^{۱۶} (۲). بنگرید به: محمدحسین ساکت، حقوق شناسی، ص .

^{۱۷} (۱). بنگرید به: محمدجعفر جعفری لنگرودی، مقدمه علم حقوق، ص .

فصل سوم: کاربرد حقوق

گستره حقوق

در دنیای امروز نوع نگرش انسان به حقوق خویش- به ویژه در زمینه قلمرو و دامنه آن- دچار تحول چشمگیری شده است. به همین علت دیگر نمی‌توان «حق» را فقط سلطه و اختیاری دانست که در جامعه معینی برای یک انسان در برابر انسانهای دیگر یا برای یک انسان در برابر اشیا به رسمیت شناخته می‌شود و شامل اختیار رد و قبول، اختیار عمل و خودداری از عمل [انجام و ترک] است.^{۱۸}

توسعه دایره حقوق با توجه به ضرورت ترک دخالت دولت نسبت به یک سلسله حقوق و آزادی‌ها و ضرورت دخالت دولت در دسته‌ای دیگر از حقوق انجام پذیرفته است. در گذشته بهره‌مندی از حقوقی نظیر حق حیات، حق امنیت و مصونیت از تعرض به جان، حیثیت و مال، آزادی اندیشه، آزادی بیان، اجتماعات و احزاب- که مجموعه‌ای از حقوق مدنی و سیاسی می‌باشند- با تاکید بر احترام نهادن به این حقوق از سوی دولت و ضرورت ترک دخالت و ایجاد محدودیت در این امور و آزاد گذاشتن انسانها در این دسته از فعالیتها مطرح بود.^{۱۹} امروزه علاوه بر آن، حمایت مؤثر و برنامه‌ریزی مستمر دولتها نسبت به برخی حقوق نظیر حق اشتغال به کار، تأمین اجتماعی، آموزش و پرورش و بهداشت نیز به فهرست حقوق انسانها افزوده شده است.^{۲۰}

لزوم مشارکت فعال هر دولت در اموری از این نمونه به این دلیل است که بهره‌مندی از حقوق و آزادی‌های دسته اول تنها زمانی عملی خواهد بود که دولت با دخالت سودمند خود در اموری که در دسته دوم جای می‌گیرند افراد جامعه را از محرومیت، نبود تعلیم و تربیت و دغدغه‌های ناشی از بیکاری، بیماری و ناتوانی، رهانیده، نیازمندی‌های اساسی زندگی هر فرد را فراهم سازد. این حقوق، مجموعه‌ای از تعهدات را متوجه دولت می‌کند تا به طور جدی انتظارات فراوان مردم را برآورده نماید.

«حق بودن» و «حق داشتن»

در مطالعات حقوقی لازم است به تفاوت میان مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» توجه شود.

الف) حق بودن

^{۱۸} (۱). محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، ص .

^{۱۹} (۲). میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی گویای این دسته از حقوق می .

^{۲۰} (۱). میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی گویای این دسته از حقوق است.

معنای «حق» در ترکیب «حق بودن»، در مقابل «باطل» قرار دارد. هنگامی که ما از «حق بودن» یک اعتقاد، فکر، سخن یا عمل بحث می‌کنیم، بسته به اینکه بحث جنبه دینی، فلسفی، اخلاقی یا سیاسی داشته باشد، منظور متفکران دینی یا فیلسوفان و یا نظریه پردازان اخلاق یا سیاست از «حق بودن»، «راست بودن»، «درست بودن»، «خوب بودن» و «سزاوار بودن» است؛ همان چیزی که ما از مفهوم «حقانیت» می‌فهمیم. وقتی ما از منظر دین یا اخلاق، یک سلسله افکار، اقوال و اعمال، را مورد توجه قرار می‌دهیم، نمی‌توانیم آنها را مورد تأیید قرار دهیم. زیرا برخی افکار، اقوال و اعمال، چنان پوچ و مردودند که نه تنها دین یا اخلاق بر آنها صحه نمی‌گذارد، عقل سالم نیز آنها را مورد پذیرش قرار نمی‌دهد. وقتی هم که می‌گوییم عقیده یا عملی حق است یعنی از نظر عقل یا اخلاق یا دین خاص، صحیح و مورد تأیید است. بر این اساس، «حق بودن» یا «حق نبودن» هر چیز، ملاک پذیرش یا رد آن چیز خواهد بود و نوعی ارزش گذاری است. البته در اینکه چه چیزی حق، درست و خوب و چه چیزی باطل، نادرست و بد است، چه بسا اختلاف نظر وجود داشته باشد؛ ولی این اختلاف نظر در معنای «حق بودن» تأثیری نخواهد گذاشت.

ب) حق داشتن

ترکیب «حق داشتن» به معنای دارا بودن یک امتیاز، اختیار، صلاحیت یا قدرت است؛ یعنی آنچه برای یک فرد یا گروه یا جامعه به رسمیت شناخته شده است. در کاربردهای حقوقی، همین معنا از حق، مورد توجه قرار می‌گیرد. وقتی از «حق داشتن آزادی بیان» سخن می‌گوییم، ما به محتوای بیان، یعنی درست بودن یا نادرست بودن، خوب بودن یا بد بودن، نظری نداریم، آنچه مورد نظر است به رسمیت شناختن آزادی فرد در گفتن یا نگفتن چیزی است که در ذهن دارد. چه بسا آنچه یک فرد بیان می‌دارد به لحاظ اخلاقی یا دینی، خطا، مذموم و نادرست باشد. اما معنای «حق داشتن آزادی بیان»- با رعایت حدودی که در هر نظام حقوقی برای آن در نظر گرفته می‌شود- حق گفتن مطالبی است که محتوای آن ممکن است حق [صحیح و درست] یا ناحق [باطل و نادرست] باشد.^{۲۱} اگر ما فرد را به بیان چیزی ملزم کنیم که آن را صحیح می‌دانیم در واقع آزادی بیان را از او سلب نموده‌ایم.

اینک اهمیت تمایز میان «حق بودن» و «حق داشتن» روشن می‌گردد. در عالم حقوق به طور عام و در حقوق اسلام به طور خاص، پذیرش یک سلسله حقوق برای انسانها، هیچ‌گاه به معنای پذیرش حقانیت آنها به طور مطلق نبوده و نیست. «حق داشتن» همواره ملازم «حق بودن» نمی‌باشد. آزادی اندیشه و تفکر حق است برای انسان [در معنای حق داشتن] ولی می‌دانیم که هر اندیشه‌ای، حق نیست [در معنای حق بودن]. در همه مباحث این کتاب و هر کتاب حقوقی دیگر این تمایز همواره باید مورد توجه باشد؛ به ویژه آنکه وقتی ما از دیدگاه اسلام از حق داشتن فردی دفاع می‌کنیم با توجه به آنچه گفتیم، این دفاع لزوماً بیانگر حقانیت آن نمی‌باشد.

^{۲۱} (۱). همان‌گونه که اشاره کردم، این نته را مفروض گرفته‌ام که این حق- همانند سایر حقوق- حادی دارد و اجرای آن نباید موجب تجاوز به حقوق دیگران یا تعرض به عفت عمومی و یا اخلاق در نظم عمومی گردد.

حق و تکلیف

در قسمت «مفاهیم» اشاره کردیم که یکی از معانی حقوق، مجموعه امتیازات و توانایی‌هایی است که برای هر شخص به رسمیت شناخته شده است و دیگران به رعایت آن مکلف می‌باشند. از نظر برخی حقوق‌دانان «حق، سلطه و اختیاری است که حقوق هر کشور به منظور حفظ منافع اشخاص به آنها می‌دهد.»^{۲۲} از آنجا که حق امتیازی برای انسان در تمتع و بهره‌گیری از چیزی است، لازمه آن «اختصاص» است. حقّ ذی‌حق نسبت به بهره‌مندی از چیزی مانع بهره‌مندی دیگران می‌شود به همین جهت، چنین نفعی، اختصاص به ذی‌نفع دارد. «تکلیف» در برابر «حق» نوعی الزام و وظیفه‌ای است که مقام صلاحیت دار متوجه افراد می‌کند. از آنجا که تکلیفی که متوجه مکلف است معمولاً همراه باحق است که برای دارنده حق در نظر گرفته می‌شود و از طرفی، بهره‌مندی از هر حقی برای فرد، ملازم با تکلیفی برای دیگران است، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم و انفکاک‌ناپذیر از یکدیگرند. به این نکته نیز در ملازمه حق و تکلیف باید توجه نمود که تلازم حق و تکلیف، یک سویه نیست و تنها به این خلاصه نمی‌گردد که اگر حقی برای فردی [دارنده حق] ثابت شد لازمه‌اش تکلیف برای دیگران است، که آن حق را محترم شمارند. زیرا هر فرد در ازای حقوق و امتیازاتی که در جامعه برای او در نظر گرفته می‌شود، یک سلسله تکالیف و تعهدات نیز متوجه او می‌گردد. در روابط اجتماعی از این جهت نیز حقوق در برابر تکالیف قرار می‌گیرند و یک رابطه دو سویه را تشکیل می‌دهند. جامعه در قبال امتیازاتی که به هر فرد می‌دهد و حقوقی که برای او به رسمیت می‌شناسد از او نیز انتظار خدمت و انجام وظیفه دارد. حق و تکلیف دو روی یک سکه‌اند. «حقدار مطلق» و «مکلف مطلق» در هیچ نظام حقوقی وجود ندارد. تنها خداوند «حقدار مطلق» است و تکلیفی متوجه او نمی‌باشد. علی علیه السلام در مورد طرفینی بودن حق فرمود:

کسی را حقی نیست مگر این که بر او نیز حقی است و بر او حقی نیست جز آن که او را حقی بر دیگری است.^{۲۳}

در فصل دوم این موضوع را از دیدگاه اسلام و البته از منظری خاص ارزیابی خواهیم نمود.

گزیده مطالب این فصل

۱. امروزه حقوق توسعه پیدا کرده و با توجه به تحولات پدید آمده دو دسته از حقوق را شامل می‌شود.

^{۲۲} (۱). ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص

^{۲۳} (۱). لایجری لاحدِ اَلَا جَرى علیه ولايجرى علیه اَلَا جَرى له. نهج‌البلاغه، خطبه

حقوقی که دولتها باید آنها را با دخالت نکردن خود محترم شمارند و حقوقی که دولتها موظفاند با دخالت موثر خود، زمینه بهره‌مندی مردم از آنها را فراهم سازند.

۲. «حق بودن» با «حق داشتن» متفاوت است. در کاربردهای حقوقی «حق داشتن» مورد توجه قرار می‌گیرد و بر همین اساس، پذیرش یک سلسله حقوق برای انسانها هرگز به معنای حق بودن آنها نیست.

۳. حق و تکلیف، دو مفهوم متلازم با یکدیگرند. این تلازم از دو جنبه مطرح می‌باشد: یک. اثبات هر حقی برای فردی، تکلیفی را متوجه دیگران می‌کند تا آن را محترم شمارند و بعکس دو. هر فردی در قبال حقوق و امتیازاتی که به او داده می‌شود، تکالیفی نیز متوجه او می‌گردد. افراد در همان زمان که «حقدار» می‌باشند، مکلف نیز هستند. حقدار مطلق بجز خداوند، و «مکلف مطلق» وجود ندارد.

بخش دوم: نظام حقوقی اسلام

مقدمه: اهداف، مبانی و ویژگی‌ها

فصل اول: اهداف و مبانی حقوق

فصل دوم: حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام

فصل سوم: حقوق فرد و جامعه

فصل چهارم: حق و تکلیف از دیدگاه اسلام

فصل پنجم: عدالت در نظام حقوقی اسلام

فصل ششم: برابری

فصل هفتم: آزادی

مقدمه: اهداف، مبانی و ویژگی‌ها

اسلام به عنوان یک دین مجموعه‌ای است از عقاید، احکام و مقررات و اخلاقیات که از طریق وحی الهی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت شده است.^{۲۴} آن حضرت ضمن ابلاغ وحی،^{۲۵} وظیفه تعلیم،^{۲۶} تفسیر^{۲۷} و اجرای آن^{۲۸} را نیز بر عهده داشته است. هدف دین اسلام بلکه همه ادیان الهی، تأمین سعادت حقیقی انسان در زندگی دنیوی و اخروی است. سعادت‌ی که در سایه هدایت خاص حاصل می‌گردد.^{۲۹} چنین هدایتی که منشأی ربّانی داشته باشد، آدمی را به فلاح و سعادت حقیقی رهنمون می‌سازد.^{۳۰} پیام دین، پیام زندگی و احیای جامعه بشری است: یا ایها الذین امنوا، استجبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم؛^{۳۱} ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فراخوانند که به شما حیات می‌بخشد آنان را اجابت کنید. این حیات، همان حیات پاکیزه‌ای است که خداوند به مؤمنان صالح وعده داده است.^{۳۲} امروزه بشر، با همه کامیابی‌اش در به دست آوردن فناوری، نیاز به دین را برای معنا بخشیدن به زندگی مادی خود، بیش از گذشته احساس می‌کند.

۲. ویژگی‌های دین

تحقق آن هدف عالی و ایفای نقش بی‌بدیل احیاگری از سوی دین اسلام، مستلزم برخورداری این دین از ویژگی‌های چهارگانه زیر است:

یک. حقانیت

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ؛^{۳۳} او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند.

دو. جامعیت

قرآن علاوه بر اینکه خود را بیان‌کننده همه چیز معرفی می‌کند بر جامع بودن «اسلام» نیز تأکید می‌ورزد:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛^{۳۴}

^(۱) (۱). وَإِنْ تُلَقُّوهُ مِنَ النَّاسِ فَقُلْ لَهُمْ عَلِيمٌ . () :

^(۲) (۲). فَأَمَّا عَلَيْكَ ابْلَاجُ. آل عمران () :

^(۳) (۳). وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. بقره () :

^(۴) (۴). ثَلَاثِينَ هُمُ الَّذِي اِخْتَلَفُوْا فِيهِ. نحل () :

^(۵) (۵). فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ. مائده () :

^(۶) (۶). وَ جَعَلْنَاهُمْ اٰيَةً يَّهْتَدُونَ بِاَمْرِنَا وَ اَوْحَيْنَا اِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ؛ و آنان را قرار دادم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و به ایشان انجام دادن کارهای نیک را

وحی کردم. انبیاء (۲۱): ۷۳؛ برای اطلاع بیشتر بنگرید به: عبدالله جوادی آملی، هدایت در قرآن.

^(۷) (۷). اَوَّلَآئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَآئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. بقره () :

(۱). انفال () :

^(۲) (۲). مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ ذَكَرَ الْوَالِدِ وَالْذَّوْلَ وَفِي ذَٰلِكَ فَحْيَةٌ لِّلْغَايَةِ. نحل () :

() . () : () و صف () :

امروز دین شمارا برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیین برگزیدم.

در تفسیر این آیه گفته‌اند: «معنای اکمال دین صعود آن به بالاترین درجه ترقی است؛ به گونه‌ای که پس از این اکمال، پذیرای نقص نخواهد بود».^{۳۵} از امام هشتم در تفسیر همین آیه، چنین روایت شده است:

خداوند هیچ چیزی را که امت بدان نیازمند است فروگذار ننموده است. هر کس گمان کند خداوند دین خویش را کامل نکرده است، کتاب خدا را انکار نموده و هر کس کتاب را رد کند کافر گشته است.^{۳۶}

درباره جامعیت دین دو نظر افراطی و تفریطی وجود دارد. برخی تفسیری از جامعیت ارائه می‌کنند که گویا در دین جامع، همه علوم و فنون وجود دارد و در هر امری باید به دین رجوع نمود. دین می‌تواند پاسخگوی علوم پزشکی، مهندسی، فیزیک، شیمی، برق و الکترونیک، علوم فضایی و خلاصه تمامی صنایع و حرفه‌ها باشد و آلا جامع نخواهد بود. در مقابل، گروهی دیگر جامعیت دین را تنها نسبت به امور عبادی و فردی و بیان ارزش‌های اخلاقی و آنچه مربوط به جهان آخرت است دانسته، دخالت دین را در امور اجتماعی و سیاسی منکر شده‌اند.

به تصور این گروه بحث از حقوق سیاسی- اجتماعی در اسلام، جایگاهی نخواهد داشت. زیرا دین نمی‌تواند در امر قانون گذاری دخالت نماید. دین فقط آن جهانی است نه این جهانی.

برای تأمین آخرت انسان است نه دنیای او.

به نظر می‌رسد هر دو گروه به خطا رفته‌اند. این خطا ناشی از تحلیل نادرست «جامعیت» می‌باشد. جامعیت هر امری را تنها باید با توجه به هدف آن ملاحظه و تفسیر نمود. از آنجا که هدف دین، راهیابی انسان به سعادت حقیقی است به خوبی می‌توان قضاوت نمود که آیا ممکن است سعادت انسان را در ارائه برنامه‌هایی تضمین نمود که به کلی از امور اجتماعی و سیاسی بیگانه است. آیا می‌توان بدون توجه به مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، انسان را تربیت کرد؟ راه آخرت از دنیا می‌گذرد و سعادت انسان با زندگی سیاسی- اجتماعی او گره خورده است. دین جامع، دینی است که همه آنچه انسان برای وصول به سعادت خویش لازم دارد در اختیار او بگذارد. بدیهی است علوم نظیر فیزیک، شیمی، ماشین سازی و مکانیک، برق و الکترونیک در امر هدایت و سعادت انسانها نقشی ایفا نمی‌کنند تا پرداختن به این امور از وظایف دین تلقی شود. انحصار کارکرد دین به یک سلسله امور فردی و عبادی و اخلاقی محض نیز همان اندازه اشتباه

(۱). مانده () :

^{۳۵} (۲). محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۰۰.

^{۳۶} (۳). فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱ - ۲، ص ۱۰۰.

است که تعمیم وظایف دین به جزئیات علوم و دانش‌های بشری و حتی حرفه‌هایی نظیر خیاطی و آشپزی!

سه. جهان شمولی

اسلام همه انسانها را مخاطب خود قرار می‌دهد و با وجود تفاوت‌هایی که به لحاظ ظاهری یا اقلیمی میان آدمیان وجود دارد، پیام اسلام، فراگیر است. آیات فراوانی در قرآن به روشنی بر این ویژگی دلالت دارند؛

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ^{۳۷}

آن [قرآن] جز پندی برای جهانیان نیست.

چهار. جاودانگی

برخی تصور می‌کنند دین در گذشته وظایف و کارکردهای گوناگونی را بر عهده داشته است، ولی امروزه به دلیل پیچیدگی مناسبات زندگی اجتماعی و تخصصی شدن نقشها، این وظایف به مجموعه‌های دیگری از جمله دولت منتقل شده است. نکته‌ای که مورد غفلت قرار گرفته است فطری بودن قواعد و دستورهای دین و در نتیجه فراگیری و جاودانگی آن است که قرآن در آیه فطرت بر آن تأکید ورزیده است. «پس روی خود را باگرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ باهمان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرناپذیر است. این است همان دین پایدار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»^{۳۸}

بدین ترتیب روشن می‌گردد که حقانیت و جامعیت و جهان شمولی دین برای همه زمانها و مکانهاست و گذشت زمان در نقش‌آفرینی آن ذره‌ای کاستی ایجاد نمی‌کند. خاتمیت نبوت نیز مفهومی جز این ندارد. زیرا اگر دین با گذشت زمان نتواند پاسخگوی نیازهای جامعه باشد، خاتمیت مورد تردید قرار می‌گیرد. البته نحوه انطباق قوانین و فرامین دینی با نیازهای نوظهور بشری، نکته دیگری است که از حوصله این گفتار خارج می‌باشد.

۳. نقش دین در قانون‌گذاری و پایه‌ریزی نظام حقوقی

در مباحث حقوقی، نوع نگاه ما به دین و توانمندی‌ها، قابلیت‌ها و ظرفیت‌های آن، نقش تعیین کننده‌ای در قضاوت ما خواهد گذاشت. طبیعی است فردی که به جامعیت، حقانیت، جهان شمولی و جاودانگی دین خود، باور داشته باشد، با فردی که چنین باوری ندارد، در برابر احکام و مقررات دینی یکسان نیست. اعتقاد به ویژگی‌های چهارگانه دین اسلام، بر لزوم دخالت دین و

() () ۱۰۱ و تکویر (۸۱): ۲۷ و نیز: وماهی الذکری للبشر. مدثر (۷۴): ۳۱؛ و بنگرید: انعام ():

بِإِنِّهَا خَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ لَهَا مِنْ رَبِّهَا كَاتِبٌ. وَلَئِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. روم ():

دریافته‌های وحیانی در قانون‌گذاری دلالت دارد و میوه چنین ریشه‌ای یک «نظام حقوقی»^{۳۹} است که پاسخگوی مناسبات اجتماعی در سطح ملی و بین‌المللی و منادی راستین صلح و عدالت در جهان خواهد بود. این نظام ویژگی‌های زیر را در بر خواهد داشت:

یک. وحیانی بودن.

دو. عقلانی بودن.

سه. جامع بودن.

چهار. انسجام و هماهنگی داشتن.

به این ویژگی‌ها، امتیازاتی را که در فصل یکم در مورد «نظام حقوقی» برشمردیم باید اضافه نمود.

فصل اول: اهداف و مبانی حقوق

اهداف حقوق

این پرسش که حقوق برای نیل به چه هدفی وضع می‌گردد همواره ذهن فلاسفه حقوق و حقوق‌دانان را به خود مشغول داشته است. برخی از جامعه‌شناسان و پاره‌ای از پیروان مکتب تحقیقی در باره وجود هدف ویژه برای حقوق تردید کرده‌اند.^{۴۰} نیز اهداف چندی برای حقوق شمارش گردیده است؛^{۴۱}

۱. هدف از قواعد حقوقی، تأمین آزادی‌های فردی است. (طرفداران اصالت فرد و نظریه حقوق فردی)

۲. قواعد حقوقی وضع می‌گردند تا تضمینی برای حقوق طبیعی افراد باشند. (طرفداران اصالت فرد و نظریه حقوق فردی)

۳. هدف از قواعد حقوقی، تأمین نظم عمومی است. (طرفداران اصالت جامعه و نظریه حقوق اجتماعی)

^{۳۹} (۲). «نظام حقوقی» عبارت است از مجموعه قوانین و مقررات منسجم و هماهنگ که براساس مبانی خاص در جهت اهداف خاص تنظیم شده است.

^{۴۰} (۱). ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۰۰.

() . به: همان، - .

۴. هدف از قواعد حقوقی، تأمین عدالت اجتماعی است. [طرفداران اصالت جامعه و نظریه حقوق اجتماعی]

تأمل در اهداف شمارش شده و اختلاف نظرهای موجود، روشن می‌سازد که پاسخ‌گویی به این پرسش که حقوق برای چه وضع شده است وابسته به این است که بدانیم حقوق برچه مبنایی استوار گردیده است. در بحث‌های «مبانی حقوق» نیز شناسایی مبانی درگرو شناسایی اهداف می‌باشد. به همین علت میان اهداف حقوق و مبانی آن رابطه تنگاتنگی وجود دارد. در بحث‌های آینده خواهیم دید که عنصری مثل «عدالت» می‌تواند مهم‌ترین مبنای حقوق، همچنین جزو اهداف قواعد حقوقی قرار گیرد. به نظر می‌رسد می‌توان میان همه اهداف ذکر شده جمع نمود و هدف از وضع قواعد حقوقی را تأمین آزادی، نظم عمومی و امنیت و عدالت اجتماعی ذکر کرد.

در حقوق اسلام علاوه بر اهداف یاد شده وضع قواعد و احکام برای تحقق هدف والاتری که رشد و تکامل مادی و معنوی و زمینه‌سازی مناسب برای آن می‌باشد نیز مورد توجه قرار گرفته است. این هدف بسیار مهم در حقوق امروز سوگمندانۀ مورد بی‌مهری کامل قرار گرفته است. امروزه وضع حقوق در دست دولتها است و با توجه به سلطه اندیشه سکولاریزم بر حاکمیت‌ها و نظامهای سیاسی، کارکرد دولتها به ایجاد نظم و امنیت و توزیع عادلانه امکانات محدود شده است و حکومت در قبال اخلاق و معنویت وظیفه‌ای برای خود احساس نمی‌کند.

اگر یک نظام حقوقی، علاوه بر امور مربوط به حیات مادی، حیات معنوی بشر را مورد توجه قرار دهد و حقوق بشر را تنها در حق حیات مادی، آزادی، امنیت، رفاه، تأمین اجتماعی، بهداشت، اشتغال و ... خلاصه نکند، چنین نظام حقوقی در تنظیم قوانین و مقررات خود به‌گونه‌ای دیگر عمل خواهد نمود. در نظر گرفتن یا از نظر دورداشتن اهداف غیر مادی برای حقوق، چنانکه گفتیم مبتنی بر «مبانی حقوق» است و اینکه «حق» چیست و آیا انسان حقوق معنوی دارد یا ندارد، و هر موضعی که هر مکتب حقوقی در این قسمت برگزیند در قبض و بسط اهداف حقوقی‌اش تأثیر می‌گذارد و با این تأثیر گذاری، قوانین و مقررات موجود در یک نظام حقوقی سمت و سوی خاص می‌یابد.

مبانی حقوق

در زمینه مبنا و منشأ حقوق نظریه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی خاستگاه حق را «نیاز»، پاره‌ای «قدرت» و دسته‌ای «اراده» می‌دانند. گروهی «گرایشها» را سرچشمه حق می‌شمارند.

کسانی مثل کانت فیلسوف آلمانی، «شخصیت» انسانی را سرچشمه حق می‌دانند.^{۴۲}

۱. نظریه حقوق فطری یا طبیعی

یک سلسله حقوق، برگرفته از سرشت و طبیعت انسانها است، که انسان به حکم انسان بودن از آنها بهره‌مند است و چون منشأیی فطری و طبیعی دارند قابل سلب نمی‌باشند. وضع و رفع آنها به دست افراد یا حکومتها نیست. این حقوق از زمان و مکان تأثیر نمی‌پذیرند. به همین سبب از نظر جغرافیایی «جهانی» و از نظر تاریخی «جاودانی» اند. حق‌ها و امتیازاتی نظیر رعایت عدالت، آزادی، امنیت، حق مالکیت، حفظ حرمت و حیثیت و دفاع در برابر تجاوز را می‌توان از جمله حقوق دانست که ریشه در ذات و طبیعت انسان دارند و بر همین اساس برتر از اراده دولت و قانون‌گذار می‌باشند.

فراسوی این حقوق و قوانین که می‌آیند و می‌روند و در زمانها و مکانهای مختلف دگرگون می‌شوند، اصول و قواعدی هم وجود دارد که زمان و مکان در آنها موثر نمی‌افتد. قانون طبیعی چیزی نیست که ما آن را آفریده باشیم. این قانون مثل معدن می‌ماند که در طبیعت موجود است و تنها باید آن را کشف کرد. این قوانین تابع تصدیق یا تکذیب بشر نیستند و تصدیق و تکذیب ما چیزی بر آنها نمی‌افزاید و چیزی از آنها نمی‌کاهد. فقط ما آنها را شناسایی می‌کنیم.^{۴۳}

۲. نظریه حقوق موضوعه یا قراردادی

حقوقی هستند که به موجب اراده قانون‌گذار و یا در پرتو قول و قرار آدمیان رسمیت می‌یابند.

این حقوق رهاورد تدبیر و تجربه انسانها در جوامع مختلف می‌باشد که در گذشته به صورت نانوشته و به شکل عرف و عادت پذیرفته می‌شدند، ولی در حال حاضر چه در مرحله پیدایش و چه در مراحل تکامل با تأثیر پذیری از مقتضیات زمانی و مکانی، وضع و رفع آنها در دست دولتها است.

به دیگر سخن حقوق موضوعه «حقوقی است که با برخورداری از ضمانت اجراهای شناخته شده و سامان یافته در زمان معین و در جامعه معین حکومت می‌کند. مجموعه مقررات و احکام جاری در هر جامعه مفروض است که همان «قانون» در مفهوم خاص می‌باشد و این معنا البته مستلزم وجود دولت است. زیرا برقراری ضمانت اجرایی بدون استفاده از تشکیلات دولت و قدرت آن میسر نمی‌شود».^{۴۴}

بدین ترتیب روشن می‌گردد که حقوق و امتیازات انسانها یا مبتنی بر یک «قانون موضوعه» است و یا مستند به «قانون طبیعی».

پوزیتیویست‌ها^{۴۵} و حقوق طبیعی

^{۴۳} (۲). در هوای حق و عدالت، ص.

(۱). همان، ص.

^{۴۵} (۲). معادل پوزیتیویسم در زبان فارسی «اثبات گرایی» یا «فلسفه تحقیقی» است. این مکتب از نقطه نظر فلسفی با انکار امور متافیزیکی نگاهی صرفاً مادی گرایانه دارد.

از اواخر قرن هیجدهم حقوق طبیعی از سوی برخی مورد انکار قرار گرفت. طرفداران مکتب تاریخی حقوق براین باور بودند که حقوق نیز همانند زبان ساخته و پرداخته تمدن انسانها است و در طول تاریخ به وجود آمده است. مکتب‌هایی چون پوزیتیویسم حقوقی به نقد حقوق طبیعی برخاستند. برخی چون «جرمی بنتام» هواداران حقوق طبیعی را به تمسخر گرفته، ادعای چنان حقوقی را مطلقاً بی‌معنا دانستند. به اعتقاد او حق، آفریده قانون است و خارج از قانون حق نیست. پوزیتیویست‌ها که طرفدار حقوق موضوعه‌اند بر این باورند که حقوق طبیعی از نظر علمی قابل اثبات نیست. در عالم واقع ما هستیم و افراد و گروه‌های مختلف انسانها که در محیط‌های جغرافیایی و تاریخی متفاوت زندگی می‌کنند و در هر جامعه‌ای یک رشته حقوق وجود دارند که از ضمانت‌های اجرایی برخوردارند و ما جز اینها دیگر هیچ نمی‌بینیم.

در نقد این نظریه گفته شده است که حقوق موضوعه، خود از یک سلسله آرمانها الهام می‌گیرند و این حقوق با آن آرمانها سنجیده می‌شوند. دولتها نیز هنگامی که در مقام اصلاح قوانین و مقررات برمی‌آیند به نام همان آرمانها عمل می‌کنند. این نشانی‌ها همه از یک رشته قواعد طبیعی بالائری حکایت می‌کنند که به عنوان محک و تمیز سره از ناسره به کار می‌روند.

حقوق موضوعه همواره باید خود را اصلاح کنند و مسیر بسط و تکامل را در پیش گیرند و در این راه از آرمانهایی که مجموعه آنها به نام حقوق طبیعی شناخته می‌شود تغذیه می‌کنند.^{۴۶} در مقایسه میان حقوق طبیعی و فطری و حقوق موضوعه روشن می‌گردد که حقوق فطری و طبیعی همواره الهام بخش حقوق موضوعه بوده‌اند. درحقیقت همین قواعد طبیعی و فطری است که در لباس قوانین موضوعه در می‌آیند و چون در جایگاهی فراتر از تصدیق و تکذیب افراد و دولتها قرار دارند، دولتها به رعایت این دسته از حقوق وظیفه‌مندند.

گزیده مطالب این فصل

۱. تبیین اهداف حقوق، مستلزم آگاهی از مبانی حقوق در هر مکتب حقوقی است. از سویی، آگاهی از مبانی و بنیانهای هر نظام حقوقی باشناسایی اهداف آن پیوند ناگسستنی دارد.

۲. باوجود اختلاف نظر میان حقوق‌دانان می‌توان هدف از وضع قواعد حقوقی را، تأمین آزادی، نظم عمومی، امنیت و عدالت اجتماعی برشمرد.

۳. در نظام حقوقی اسلام، اهداف معنوی در کنار اهداف مادی، در وضع قوانین و مقررات مورد توجه قرار گرفته و این امر بر نحوه جهت‌گیری قوانین و مقررات تأثیر بسزایی گذاشته است.

۴. در زمینه مبنا و منشأ حقوق می‌توان به دو نظریه حقوق طبیعی و حقوق موضوعه یا قراردادی اشاره نمود.

نظریه حقوق طبیعی مبنای حقوق راسرشت و طبیعت انسان می‌داند. این حقوق چون ریشه در ذات انسان دارند ثابت و دایم و جهان شمول می‌باشند.

۵. در اصطلاح، حقوق موضوعه به حقوقی گفته می‌شود که توسط مقامی صالح وضع گردیده و ضمن برخورداری از ضمانت اجراهای شناخته شده در زمان و جامعه معین حکومت می‌کند.

۶. برخلاف نظر پوزیتیویست‌ها و اثبات‌گرایان که منکر حقوق طبیعی‌اند، حقوق طبیعی همیشه الهام بخش حقوق موضوعه بوده است. قوانین موضوعه در واقع تجلی آرمانهایی هستند که در فطرت و سرشت انسان همواره وجود داشته است.

فصل دوم: حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام

سرچشمه و مبنای حقوق در اسلام اراده الهی است که البته با طبیعت و فطرت انسان سازگار است. دین که مشتمل بر قوانین و مقررات الهی است برپایه فطرت انسانی بنا شده است و خداوند آنچه را در اراده تشریعی خود مقرر فرموده با سرشت آدمیان در انطباق کامل قرار داده است. از آنجا که خداوند، خالق کل هستی^{۴۷} و از جمله خالق بشری است که به لحاظ خلقت ویژه‌اش به خود تبریک گفته است^{۴۸} از هر کس به ویژگی‌ها و نیازمندی‌های بشر آگاه‌تر و در ارائه برنامه جامع برای زندگی سعادتمندانه شایسته‌تر است.

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.^{۴۹}

از آنجا که نظام حاکم بر خلقت [تکوین] و نظام حاکم بر شریعت [تشریع] هردو به یک مبدأ وابسته‌اند، خداوند، شریعت را منطبق و هماهنگ با فطرت و طبیعت قرار داده است و آیه فطرت با زیبایی تمام به این حقیقت اشاره دارد. راز پایداری و ماندگاری دین به لحاظ فطری بودن دستورها و ضوابط آن است.

^{۴۷} (۱). قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. رعد ():

^{۴۸} (۲). قَدْ أَلَّهَ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. مومنون ():

^{۴۹} (۳). سوره روم ():

انسان و طبیعت

۱. طراحی و مهندسی خداوند، به گونه‌ای است که میان خلقت جهان و خلقت انسان رابطه معناداری وجود دارد. جایگاه انسان، جایگاه منحصر به فردی است. دستگاه خلقت چنان برنامه ریزی شده است که هسته اصلی آفرینش را انسان تشکیل می‌دهد و هر چه هست برای او و در خدمت اوست. قرآن به این واقعیت تصریح می‌کند:

آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید.^{۵۰}

آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است به سود شما رام کرد؛ همه از اوست.^{۵۱}

قطعاً شما را در زمین قدرت دادیم و برای شما در آن وسایل معیشت نهادیم.^{۵۲}

اگر همه هستی برای انسان است و این «حق» را نظام آفرینش برای او قرار داده است پس انسان «حقدار» است. برای اثبات «حقدار» بودن انسان به هیچ دلیل دیگر جز قانون طبیعت و نظام حاکم بر آفرینش نیاز نداریم.

نکته حایز اهمیت در حقوق طبیعی از نظر اسلام آن است که توجه کنیم که سر رشته نظام حاکم بر طبیعت و نیز سر رشته آنچه به عنوان شریعت مطرح است در دست یکی است. این یگانگی، عامل هماهنگی و سازگاری شرع مقدس اسلام با تمایلات طبیعی و فطرت انسانی است. بر همین اساس تصور دوگانگی، ناهماهنگی و یا تقابل میان اراده تکوینی خداوند و اراده تشریعی او، تصویری واهی خواهد بود.

اگر به تعبیر قرآن کریم مادران باید فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند^{۵۳} و در نتیجه کودک نسبت به شیر مادر «حقدار» است این استحقاق مبتنی بر نظام آفرینش است؛ آفرینشی که میان نیاز نوزاد به غذای خاص و بین کارخانه تولید شیر در سینه مادر به صورتی شگفت‌انگیز رابطه برقرار کرده است. تناسب میان دستگاه گوارش کودک و نوع شیر تولید شده در پستان مادر، خبر از رابطه تنگاتنگ بین این دو و خلقت یکی برای دیگری دارد. همین‌که شیر برای تأمین نیاز کودک تولید می‌شود معنایش حق داشتن کودک نسبت به آن است و قرآن نیز این حق کودک را پذیرفته است. این اصل می‌تواند در همه مواردی که خلقت چیزی با هدف تأمین نیازمندی چیز دیگر صورت گرفته است جاری باشد. اگر هدف و غایت از آفرینش الف قرار گرفتن آن در خدمت ب باشد، همین هدفمندی برای ب حق آفرین است.

^{۵۰} (۱). خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. بقره (۲): ۲۹ و نیز: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا. ملک (۶۷): ۱۵؛ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ

السَّمَاءِ مَاءً فَاتَّخِذُوا مِن مَّاءٍ رِزْقًا لَّكُمْ. بقره ():

^{۵۱} (۲). وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. ():

^{۵۲} (۳). وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشٌ. اعراف ():

^{۵۳} (۴). وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَ ثَلَاثِ سَنَةٍ. بقره ():

۲. از سوی دیگر هنگامی که از حقوق طبیعی یا فطری به عنوان «منشأ حقوق» بحث می‌کنیم، توان، استعداد و قوای خدادادی انسان را نباید از یاد ببریم. وقتی از این زاویه به انسان می‌نگریم در می‌یابیم که وجود هر استعداد در انسان- گسسته از هر امر دیگر- منشأ حقّی خواهد شد. بهره‌مندی آدمی از یک نیرو در ذات و طبیعت خویش برای او «حق آفرین» است و دستگاه آفرینش همزمان با اعطای این استعداد به او، اعطای حق نیز کرده است. بدین ترتیب در یک نگاه دقیق‌تر «حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده است که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی است و یک سند طبیعی برای آن به‌شمار می‌آید»^{۴۳} انسان چون استعداد فراگیری دارد «حق آموزش و پرورش» را دارا

می‌باشد، «حق مالکیت» نیز مبتنی بر توانایی سلطه انسان بر اشیا است.

۳. آنچه قانون طبیعت به ما ارائه می‌دهد اصولی کلی و البته محدود است که در بسیاری از موارد نمی‌تواند پاسخگوی احتیاجات ما باشد. فطرت انسانی هرچند به لزوم احقاق حق و اجرای عدالت حکم می‌کند، آزادی را ارج می‌نهد و بر کرامت انسانی تأکید می‌ورزد؛ اما اینکه «حق» چیست، عدالت چه مفهومی دارد و مصادیق آن کدام است و کرامت آدمی را در چه چیزی باید جستجو نمود به سادگی قابل پاسخ نمی‌باشد. این اصول و قواعد کلی هرگز نمی‌توانند با توجه به روابط پیچیده اجتماعی و تنوع نیازمندی‌های آدمی تنظیم کننده برنامه‌ای جامع برای انسان و تأمین کننده رشد مادی و معنوی او باشند. قوانین موجود در طبیعت و نیز اصولی که فطرت بشر منادی آن است به منزله مواد خامی است که تا در فرایند تولید قرار نگیرد محصولات گوناگون خود را عرضه نخواهد نمود و چندان مفید نخواهد بود.

اندک تأملی در تاریخ به ما این واقعیت تلخ را یاد آور خواهد شد که چگونه با تکیه بر همین اصول عالی و ارزشهای والای فطری، به نام آزادی، علیه آزادی تاخته‌اند، بر باطل لباس حق پوشانده‌اند و با بر دوش کشیدن پرچم کرامت انسان، حرمت و قداست او را به مسلخ برده‌اند.

پس چه باید کرد؟

۴. برخی بر این باورند که آن مواد خام [اصول فطری] هنگامی که به کارخانه «عقل» و «وجدان» عرضه گردند، زندگی سیمای زیبای خود را نمایان خواهد نمود و انسان بهره‌مند از موهبت عقل و وجدان، قانون طبیعت و ندای فطرت را سازماندهی دلخواه خواهد نمود و قادر خواهد بود با تدوین برنامه‌ای مناسب همه خلأهای زندگی خود را پرکند.

در اینکه «عقل و وجدان» در تشخیص حق از باطل، و زشت از زیبا، و راه از چاه ابزار بسیار کارآمدی هستند تردیدی نمی‌توان نمود. عقل همان نیرویی است که انسان به برکت آن، سلطه خویش را بر همه جهان برقرار ساخته و دیگر موجودات را در برابر خویش به تمکین

واداشته است. جایگاه عقل در اسلام تا بدانجا است که آن را پیغمبر درون نام نهاده‌اند و در متون دینی آمده است: خدای را بر بندگان خود دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی. حجت بیرونی همان پیامبران و امامان‌اند و حجت درونی عقل مردمان است.^{۵۵} اما آیا با داشتن عقل- هرچند عقل جمعی- و وجدان- هرچند وجدان بشری- می‌توان به قوانین مناسبی که در برگزیده مصالح و منافع فرد و جامعه باشد دست یافت؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال با تأمل در موارد زیر به دست خواهد آمد:

یک. شناخت انسان به عنوان پیچیده‌ترین و پر رمز و رازترین موجود مادی با همه استعدادها، عواطف، غرایز و جنبه‌های قوت و ضعف او.

دو. شناخت جهان با همه عظمت و گستردگی‌اش، مبدأ و مقصدش.

سه. آگاهی از نوع رابطه انسان با جهان و با انسان یا خدا.

چهار. آگاهی از مقوله‌هایی چون سعادت، شقاوت، حقیقت، عدالت، مصلحت، معنویت و کرامت.

آدمی با همه توانایی‌هایش، در چنین گستره‌ای ناتوان است. کافی است بدانیم اصولی چون اصل کرامت انسان در میان فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، مفاهیم گوناگونی داشته و دارد و در گذر زمان نیز با توجه به تحولاتی که در اوضاع و شرایط حاکم بر دولتها و مردم به وجود آمده است در تغییر و نوسان بوده است. انسان مدرن با آنکه عقل خود را ورزیده می‌داند، گسترش و روزافزونی اختلافات در میان دانشمندان و مغزهای متفکر خود را بیش از پیش نظاره‌گر است؛ اختلافات عمیق و گاه متضاد در امور اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی و سایر امور مربوط به زندگی فردی و جمعی. فراسوی هر یک از مکتب‌ها و نظریه‌پردازی‌ها، اندیشمندانی سنگر گرفته‌اند که هر یک حاصل عمری از تلاش فکری و عقلانی خود را عرضه داشته‌اند. آیا باز هم می‌توان با امتزاج حقوق فطری و طبیعی با عقل بشری به نظام حقوقی قابل اطمینانی نایل گردید؟ اگر هنوز به پاسخ نرسیده‌ایم توجه به یک نکته دیگر نیز راهگشا خواهد بود. ما آدمیزادگان آمیزه‌ای از عقل، وجدان، امیال و غرایزیم. در حالت طبیعی این عقل است که باید فرماندهی کل قوای انسان و کشور وجود خودش را به دست گیرد؛ ولی می‌دانیم و بسیار دیده‌ایم که عقل همیشه نقش خویش را ایفا نکرده است و به جای آن امیال و غرایز زمام امور را به دست گرفته‌اند. خودکامگی، خودپرستی، میل به خوشگذرانی و شهوترانی، عقل و وجدان آدمی را از کار می‌اندازد

و آن را به اسارت می‌گیرد. چه زیبا گفته است امیرمومنان علیه السلام که چه بسیارند عقلهایی که در اسارت هوای نفس در آمده‌اند. نفس امیر است و عقل، اسیر.^{۵۶}

آسیب‌پذیری عقل و وجدان تنها در مقابل امیال و غرایز نیست. عقل هنگامی که با عادات و رسوم، چگونگی تعلیم و تربیت، شرایط اقتصادی، حالات مختلف زندگی، اقتضانات خاص زمانی و مکانی، مواجه می‌گردد، تأثیر و رنگ می‌پذیرد. عقل و وجدان در بسیاری از موارد همانند مظلومی هستند که با قرار گرفتن در ظرفهای مختلف، شکل و شمایل مخصوص به خود می‌گیرند. وجدان شرقی‌ها به مراقبت از پدران و مادران سالخورده حکم می‌کند، در حالی که در برخی جوامع بدون هیچ عذاب وجدانی پدر و مادرش را به خانه سالمندان می‌سپرد. گاه زشت‌ترین کارها بر اثر تکرار و گذشت زمان، زشتی خود را از دست می‌دهند؛ به‌ویژه اگر حالتی عمومی به خود گیرند. در این صورت وجدان عمومی نه تنها آنها را زشت نمی‌داند، آن را تأیید می‌کند. بنگرید به نوع برخورد انسانهای عاقل و با وجدان به روابط جنسی در اشکال مختلف؛ از جمله همجنس بازی. آیا آنها انسانهای دیوانه و بی‌وجدان‌اند؟! آیا آنها که فرزندان خود را زنده به گور می‌کردند از نعمت عقل و وجدان به کلی محروم بودند؟ اینان همه عاقل و دارای وجدان بوده‌اند؛ اما عقلی که اسیر است و وجدانی که در معرض آسیب‌پذیری قرار می‌گیرد.

معرفت عقلانی و معرفت وحیانی

از مطالب گذشته می‌توان نتیجه گرفت که هدایت واقعی با بهره‌گیری توأمان از معرفت عقلانی و معرفت وحیانی امکان‌پذیر خواهد بود. انسان مدرن بیش از انسانهای گذشته شایسته اعتراف به این حقیقت است که با همه معلوماتش هنوز سطری از کتاب قطور خلقت

را نخوانده است و هر چه گام به جلو می‌نهد بر این سخن راستین خداوند بیشتر واقف می‌گردد که وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^{۵۷} به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.

عقل به عنوان پیامبر درون و وحی به عنوان پیامبر برون دو ابزار کارآمد برای شناخت انسان و دو هدیه و نعمت بی‌بدیل الهی‌اند. حقوق الهی و مجموعه قوانین و مقررات فراهم آمده در شرع مقدس اسلام، منشأیی وحیانی و عقلانی دارند. این حقوق در فطرت انسان نیز ریشه دارد و در هماهنگی کامل با قانون خلقت و نظام آفرینش است. حیات واقعی و راستین در گرو گام نهادن در این مسیر است و بس. آنجا که فروغ عقل، کم می‌گردد، چراغ فروزان وحی، فضای زندگی انسان را نورانی می‌کند:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ^{۵۸}

^{۵۶} (۱). کَمِ مِنْ عَقْلٍ اسِيرٍ تَحْتَ وَیِّ امیر. نهج البلاغه، حکمت

(۱). اسراء () :

(۲). مائده (۵): ۱۵. و نیز بنگرید به: نساء (۴): ۱۷۴ و ابراهیم () :

قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتابی روشنگر آمده است.

اینک روشن می‌گردد که عقل بسندگی، به حکم عقل محکوم است. اگر از نور عقل به درستی استفاده شود نتیجه‌اش ایمان به وحی است. اصل ضرورت وحی را عقل در می‌یابد و نیز اینکه اظهار نظر در زمینه یک سلسله از معارف را باید به وحی واگذار نماید. این معارف از قلمرو ادراک عقلی خارج‌اند و البته در درجه‌ای از اهمیت برخوردارند که اگر نباشند حیات معنوی بشر از دست خواهد رفت:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ^{۵۹}

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فراخوانند که به شما حیات می‌بخشد، ایشان را اجابت کنید.

گزیده مطالب این فصل

۱. خداوند شریعت خویش را هماهنگ با فطرت و طبیعت، و نظام تشریع را در انطباق کامل با نظام تکوین قرار داده است. دلیل ثبات و دوام دین، فطری بودن مقررات آن است.

۲. از آنجاکه براساس حکم عقل و نیز متون مسلم دینی، جهان برای انسان آفریده شده است، همین امر دلیل محکمی بر «حقدار» بودن انسان است. این قانون خلقت و طبیعت است که مورد تأیید شرع مقدس اسلام نیز قرار گرفته است.

۳. یکی دیگر از دلایل «حقدار بودن» انسان را در وجود استعدادها و قوای خدادادی او باید جستجو نمود. دستگاه خلقت با قرار دادن هر استعداد در انسان به او حق اعطا کرده است.

۴. فطرت انسانی به تنهایی پاسخگوی نیازهای ما نیست. زیرا اصول و قواعد فطری نظیر لزوم اجرای عدالت به قدری کلی و مبهم است که امکان استفاده از آنها جز با تبیین مفهوم دقیق و تعیین مصادیق آنها گرهی از کار بشر نخواهد گشود. بشر قربانی شدن عدالت، کرامت، حق و حقیقت را از سوی مدعیان همین ارزشها بسیار مشاهده کرده است.

۵. عقل و وجدان در مدرسانی به قوانین خلقت ابرار کارآمدند. این دو عامل با تکیه بر اصول فطری در بسیاری از موارد می‌توانند به سامان زندگی اجتماعی بشر پردازند. اما به لحاظ محدودیتها، گوناگونی نظریه‌پردازی‌ها از سوی اندیشمندان صاحب عقل، آسیب پذیری عقل و وجدان انسانها در برابر امیال، غرایز و هوسها، عقل و وجدان هرگز نمی‌توانند در طراحی و برنامه

ریزی جامع و کلان که در بر گیرنده همه مصالح و منافع انسان و حیات مادی و معنوی او باشد بدون کمک از «وحی» موفق باشند.

۶. نظام حقوقی اسلام، نظامی است که با بهره‌گیری از معرفت عقلایی و معرفت وحیانی و با هماهنگی و سازگاری هر دو معرفت با نظام خلقت و فطرت، اصول و قواعد حقوقی خود را تنظیم کرده و به شکل دلخواه در اختیار بشر قرار داده است.

فصل سوم: حقوق فرد و جامعه

اصلت فرد یا جامعه

به نظر می‌رسد جانبداری از اصلت فرد یا جامعه از آنجا ناشی شده که تصور نوعی تقابل میان این دو وجود داشته است؛ در حالی که اعتقاد به اصلت توأمان فرد و جامعه دفاع‌پذیر است.

اصلیل بودن فرد نیاز چندانی به اثبات ندارد. زیرا برخلاف نظر مارکسیست‌ها، اثرپذیری و رنگ‌پذیری فرد از جامعه نتیجه‌اش اعتباری انگاشتن افراد نیست. افراد در جامعه‌اند و واقعیت دارند و اساساً همین افرادند که جامعه را به وجود می‌آورند. چگونه می‌شود جامعه‌ای که خود بر آمده از افراد است، خود اصلیل باشد، ولی افرادش تهی از واقعیت و فقط فرض شده‌اند و اعتبار گردیده‌اند!

ازسوی دیگر افراد جامعه وقتی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند یک هویت جمعی مستقل به وجود می‌آورند. گردهمایی انسانها مانند تجمع درختان یک جنگل یا کنار هم قرار گرفتن فرشهای یک اتاق و ظرفهای آشپزخانه نیست که هیچ تأثیری بر یکدیگر ندارند و یا اگر تأثیری دارند درخور توجه نمی‌باشد.

گردهمایی انسانها را شبیه اجزای مرکب نیز نمی‌توان دانست. مثال: آب که مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌باشد مایعی است که به کلی خاصیتی متفاوت از دو گاز اکسیژن و هیدروژن دارد. در این صورت اجزای تشکیل دهنده آن، دیگر وجود خارجی ندارد. آنچه

وجود دارد مایعی است به نام «آب». اما افراد انسانی که تشکیل دهنده جامعه هستند باوجود آنکه واقعیت خود را حفظ می‌کنند، از آن نظر که دارای عقل، اندیشه، روح و احساس اند، با در کنار هم قرار گرفتن، به یک عقل، روح و احساس جمعی که متمایز از عقل، روح و احساس فردی آنان است تبدیل می‌گردند. هویت جدیدی شکل می‌گیرد که بر اجزای تشکیل دهنده خود [افراد] اثر می‌گذارد و عقاید، افکار و احساسات آنها را سمت و سو می‌بخشد. چه بسیارند افرادی که شخصیت خود را از شخصیت جامعه کسب می‌کنند. توجه به این آیه قرآن کریم که می‌فرماید:

برای هر امتی اجلی است. چون اجلشان فرا رسد نه [می توانند] ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش.^۶ بیانگر این حقیقت است که اجتماع و امت نیز واقعیتی است مستقل که حیات و مرگ دارد. همان‌گونه که فرد مسئول است، جامعه نیز مسئولیت دارد. همان‌گونه که برای فرد سعادت و شقاوت وجود دارد برای جامعه نیز وجود خواهد داشت. عذاب الهی گاه بر فرد و گاه بر جامعه نازل می‌شود؛ هرچند در میان آنان افراد صالح و شایسته وجود داشته باشند. گزارشهای قرآن کریم از نزول عذاب بر اقوام خاص نشان دهنده شمول عذاب بر افراد صالح است. زیرا افراد جامعه در حکم اعضای یک پیکرند. وجود یک بیماری کشنده در بدن، محدود به عضو خاصی نیست و به همه آسیب وارد خواهد نمود.

البته به یک نکته مهم در پایان این قسمت باید اشاره کرد که برای ذی‌حق بودن، وجود اصیل ضرورتی ندارد بلکه وجود اعتباری نیز می‌تواند موضوع حق و تکلیف قرار گیرد آنچه در مورد اشخاص حقوقی وجود دارد به همین جهت حتی اگر جامعه، امری اعتباری فرض گردد به ذی‌حق بودن آن لطمه‌ای وارد نخواهد شد.

مصلحت فرد یا جامعه

با آنکه اسلام برای فرد و جامعه اصالت قائل است در مقام تزامن میان مصلحت فرد و مصلحت جامعه چه باید کرد؟ اگر هر دو را اصیل دانستیم چه راهی باید در پیش گیریم؟

اسلام دینی اجتماعی است نه فردی. اجتماعی بودن این دین، به تقدّم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد حکم می‌کند. اسلام با اینکه برای فرد اصالت قائل است و حقوق و امتیازات فرد را محترم می‌شمارد و نسبت به حرمت انسان و شأن و کرامت او تأکید دارد، مصلحت کل را بر مصلحت جزء مقدم می‌دارد. از نظر منطق و به حکم عقل نیز راه دیگری وجود ندارد. زیرا در غیر این صورت نظم اجتماعی مختل می‌گردد. فردی که عضویت جامعه را می‌پذیرد، به لوازم آن نیز باید پایبند باشد. احترام به آزادی‌های افراد در ابعاد مختلف اجتماعی و سیاسی تا آنجا لازم است که نظم عمومی و امنیت اجتماعی را بر هم نزند. تقدّم مصالح جامعه بر مصالح فرد به اسلام اختصاص ندارد و تقریباً در همه نظامهای حقوقی پذیرفته شده است.

نباید میان احترام به آن دسته از حقوق افراد که به خلوت و زندگی خصوصی آنان مربوط می‌گردد با تزامن میان حقوق افراد و حقوق جامعه خلط نمود. زیرا معمولاً قلمرو جداگانه‌ای دارند. نظامهای حقوقی مدرن باوجود اینکه سعی در محدود نمودن دخالت دولت در زندگی افراد دارند و در تلاش برای توسعه حقوق افرادند، هرگاه به مرز تزامن حق فرد و حق جامعه نزدیک می‌شوند، بدون تردید، از حق فرد به نفع جامعه صرف نظر می‌کنند. آیامعقول است که استیفای حق یک یا چندتن به قیمت از بین بردن حقوق یک جامعه تمام شود؟!

مصلحت جامعه و ولایت مطلقه

پذیرش ولایت مطلقه برای پیامبر، امام و فقیه جامع الشرایط در نظام سیاسی اسلام، با اصل تقدم مصلحت جامعه بر فرد رابطه تنگاتنگی دارد. این مسأله بسیار مهم از این زاویه کمتر مورد بحث قرار گرفته است. پیامبر و امام گرچه در ابعاد مختلف «ولایت» داشته‌اند، آنچه به ولایت ایشان (سرپرستی و تصدی امور) مربوط می‌گردد، تنها در حوزه امور عمومی است.

همین ولایت آنگاه که در عصر غیبت در مورد فقیهان مطرح می‌شود ماهیت عمومی خود را حفظ می‌کند و فقیه در حوزه امور خصوصی مردم هیچ گونه ولایتی ندارد.

نظریه سیاسی ولایت مطلقه در مقام بیان این واقعیت است که هر کس- خواه پیامبر و امام و خواه جانشین امام- به عنوان حاکم مسلمین، اداره امور جامعه را برعهده گیرد باید دارای اختیار کامل باشد. او برای اداره جامعه، هنگامی که مصلحت جامعه و امت اسلام را با حقوق افراد در تقابل و تزامم ببیند، هرچند این حقوق برابر احکام اولیه شرع مقدس اسلام برای افراد ثابت باشد، دارای ولایت مطلقه است و با اعمال این ولایت، مصلحت امت را مقدم می‌دارد. ولایت مطلقه یعنی «فقیه عادل همه اختیارات حکومتی و سیاسی پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم السلام را دارا می‌باشد»^{۶۱} و اساساً [از این نظر] تفاوت، معقول نمی‌باشد. زیرا والی- هر که باشد- اجرا کننده احکام شریعت، اقامه کننده حدود الهی، گیرنده خراج و مالیات و متصدی مصرف آنها مطابق مصلحت مسلمانان است.^{۶۲} به این مثالها که از مصادیق اعمال ولایت مطلقه است توجه کنید:

خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی،^{۶۳} حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن از اختیارات دولت است حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را- چه عبادی و چه غیر عبادی- که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن جلوگیری کند.^{۶۴}

آیا از این زیباتر می‌توان به دفاع از مصلحت جامعه و امت برخاست! نظریه ولایت مطلقه اساساً در مقام حل معضلات جامعه و اعطای منطقی اختیارات به حکومت است؛ تا اگر حقوق و مصلحت جامعه در برابر حق افراد در معرض تهدید قرار گرفت به کمک آن بیاید. همان کاری که

^{۶۱} (۱). دقت کنید در تعبیر اختیارات حکومتی و سیاسی. پیامبر و امام چه بسا اختیارات غیر حکومتی‌ای داشته باشند که به لحاظ عصمت یا جز آن حتی در امور خصوصی مردم بتوانند دخالت نمایند، ولی این اختیار برای «فقیه» وجود ندارد.

(۲). سید روح‌الله خمینی (امام خمین قدس سره)، کتاب البیع، ج ۳، ص ۵۰.

^{۶۳} (۳). حرمت مشروبات الکلی مفروض است.

^{۶۴} (۴). همو، صحیفه نور، ج ۳، ص ۶۰.

نظامهای سیاسی دیگر بر اساس مبانی غیر دینی انجام می‌دهند. در واقع در یک نظام دینی اگر شما قائل به ولایت مطلقه نباشید و دولت و مقامات دولتی را مکلف کنید تا فقط در چارچوب احکام شرعی اولی عمل نمایند در بسیاری از موارد شاهد تقدم حقوق افراد بر حقوق جامعه و اختلال نظام خواهید بود.

بررسی «ولایت مطلقه» زوایای دیگری نیز دارد که خارج از بحث ما می‌باشد.

گزیده مطالب این فصل

۱. از نظر اسلام هم فرد اصیل است و هم جامعه. قرآن برای امتها نیز حیات و مرگ قائل شده است. فرد نیز مانند جامعه مسئولیت دارد.

۲. با آنکه فرد و جامعه، هر دو اصیل‌اند، به حکم عقل در مقام تراحم میان مصلحت فرد و مصلحت جامعه، تقدم با مصلحت جامعه است. دین اسلام نیز همین امر را لازم می‌شمرد. در صورت تقدم مصلحت فرد بر جامعه، استیفای حق یک یا چند تن، به قیمت از دست رفتن حقوق جامعه خواهد بود.

۳. در نظام سیاسی اسلام برای صیانت از مصالح امت و جامعه اسلامی در برابر احکام شرعی اولی نظریه ولایت مطلقه مطرح شده است. این نظریه به رغم برداشتهایی که برگرفته از درک ناصحیح از مبانی آن است، بزرگ‌ترین مدافع مصلحت جامعه در برابر مصلحت افراد و یا احکام اولیه‌ای است که یا امکان اجرای آنها وجود ندارد و یا اجرای آنها نظام را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد. «ولایت مطلقه» گر چه در نظام سیاسی اسلام مطرح است، آثار مبارک آن در نظام حقوقی اسلام را نمی‌توان نادیده گرفت.

فصل چهارم: حق و تکلیف از دیدگاه اسلام^{۶۵}

پیشتر، از تلازم حق و تکلیف سخن گفتیم. در این قسمت به تحلیل رابطه دین و حقوق انسان خواهیم پرداخت. سئوالاتی که فراروی ماست چنین‌اند:

آیا دین حق محور است یا تکلیف مدار؟ طرفدار حقوق انسانها است یا جانبدار تکلیف آنها؟

به دنبال اعطای امتیاز به انسان است یا گرفتن امتیاز از او؟ به فکر مطالبات بشر است یا مطالبه از بشر؟ به انتظارات انسانها توجه دارد یا پیوسته از آنها انتظار دارد؟

^{۶۵} (۱). مطالب این قسمت بر گرفته از نظرات آیت‌الله عبدالله جوادی آملی است که در شماره ۲۹ فصلنامه حکومت اسلامی (لیز ۱۳۸۲) درج گردیده است.

اساساً منشأ این پرسشها چیست؟ چرا در رابطه «دین» با «حقوق» چنین دغدغه‌هایی وجود دارد؟

عوامل زیر می‌تواند در دامن زدن به این دغدغه‌ها موثر واقع شده باشد:

۱. ادبیات حاکم بر دین، ادبیات «باید و نباید» است؛ درحالی که شاخصه «حق» اختیار و آزادی است. زبان دین زبانی است که همواره از «امرونی» سخن می‌گوید.

۲. دین مبنای تنظیم مناسبات مردم با خدا را براساس رابطه «عبد» با «مولا» قرار داده است. رابطه‌ای تکلیف مدارانه و یک سویه که یک طرفش «مولا» است با انتظارات و فرامینش و در طرف دیگر «بنده» است با فرمان پذیری‌اش.

۳. مبالغه آمیز نشان دادن مجازات های دنیوی و اخروی به سبب تخلف از انجام وظایف و تکالیف، از سنگینی وزن تکالیف در برابر وزن حقوق انسان حکایت می‌کند.

با بررسی عوامل نامبرده و ارزیابی آنها نوع رابطه «دین» با «حقوق» روشن خواهد گردید.

آیا زبان و ادبیات دینی، تکلیف محور است؟

در اینکه «دین» باید و نباید دارد و باید و نباید تکلیف آور است، بحثی نیست؛ ولی به این نکته باید توجه کرد که آیا تکالیف دینی «بر انسان» است یا «برای انسان». اگر تکلیفی «برای انسان» باشد نه تنها با «حق انسان» منافاتی نخواهد داشت بلکه به منظور اعطای حق به او صورت گرفته است. تصویری که «تکلیف» را با «حق» در دو نقطه مقابل فرض می‌کند در همه موارد نمی‌تواند درست باشد.

در فصل اول به هنگام بررسی رابطه حق و تکلیف، گفتیم این رابطه به دو صورت تصور می‌شود. گاهی حق برای فردی معین است و تکلیفی برای دیگران، و یا حق برای دیگران است و تکلیفی برای فرد معین. در این صورت برای یک طرف فقط «حق» وجود دارد و برای طرف دیگر فقط «تکلیف». نوع دیگری از مناسبات میان حق و تکلیف است که هر دو در یک سمت قرار می‌گیرند. یک فرد هم حق دارد و هم تکلیف. در صورت دوم تا آنجا که به حقوق و تکالیف دینی مربوط می‌گردد، بازگشت این تکالیف به حقوق خواهد بود. برای مثال، آموزش اجباری کودکان در مدارس یا یک سلسله از تکالیف برای محصلان یا دانشجویان همه در پی در نظر داشتن حقوق این افراد است. محصل «بار مدرسه» را بر دوش نمی‌کشد بلکه «بار خود» را بر دوش می‌کشد. چه چیزی براو تحمیل شده است؟ دانش، چیزی که حق اوست و تمام منافع آن برای او است. این تکلیف به منظور استیفای حق او انجام گرفته است.

ظاهرش «تکلیف» و باطنش «حق» است. از نظر دین، انسان حق حیات شرافت‌مندانه، رشد و تعالی و حق فهمیدن و دانستن دارد. حق دارد که از طبیعت حیوانی خود جداگردد و گام در وادی انسانیت نهد، حق دارد از قافله هستی به خدای هستی‌بخش نزدیک‌تر شود. حقوق

انسان فقط در خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه نمی‌گردد. انسان خلیفه و جانشین خداوند است و همه احکام و تکالیف دینی به منظور استیفای حقوق مادی و معنوی او بسیج شده‌اند. پس هر تکلیف او در نهایت به حقوق وی می‌انجامد.

حتی واجبات عبادی همین‌گونه ارزیابی می‌شوند. آیا آرامش و آسایش از جمله حقوق بشر نیست؟ وجوب نماز که ظاهرش رنگ تکلیف به خود گرفته است برای استیفای این حق است و بزرگ‌ترین کمک را به انسان می‌کند. فرمان «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^{۶۶} نتیجه آن «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»^{۶۷} خواهد بود.

کسانی که زبان دین را زبان تکلیف می‌دانند، به تمایز میان تکالیف دینی و تکالیف غیر دینی توجه نکرده‌اند و اساساً «فلسفه تکلیف» در دین برای آنها چندان روشن نبوده است. آیه زیر به خوبی بیانگر فلسفه تکلیف در اسلام می‌باشد؛ پیامبر اگر مزدی هم طلب کند، به نفع خود مردم است.^{۶۸} معنای این آیه در پیوند با آیه دیگر روشن می‌گردد که در آن مزد و پاداش پیامبر مشخص شده و آن چیزی جز وجوب مودت اهل‌بیت نمی‌باشد. تولی گرچه یک تکلیف واز فروع دین است، باطن آن حق و امتیازی برای مومنان می‌باشد.^{۶۹} زیرا برابر آیه قبل، سود مودت به خود مؤمنان باز می‌گردد. گاهی استادی بازبان تکلیف با دانشجویان خود سخن می‌گوید و گاه با زبان حق. تفاوت لحن و زبان درحقیقت مسأله تأثیری نخواهد گذاشت. در ادبیات دینی گاه خداوند آمرانه سخن می‌گوید و اموری را واجب و اموری را حرام می‌کند و گاه درمقام تبیین واقعیات محرّمات می‌فرماید؛ کسانی که معصیت و تخلف می‌کنند، به ما ظلم نمی‌کنند، بلکه بر خود ستم روا می‌دارند.^{۷۰}

آیا بندگی با حقوق انسان در تضاد است؟

در آیات و روایات فراوانی از رابطه خدا با انسان به رابطه مولا و عبد تعبیر شده است؛ اما میان بردگی مادی و بندگی ملکوتی تفاوت بسیار است. در نظام برده‌داری، انسانی زیر سلطه انسان دیگری قرار می‌گیرد. در نظام الهی تذکر به بندگی خدا برای همین است که انسان سلطه هیچ انسان دیگری را بر خود نپذیرد و فقط تسلیم خالق خویش باشد. این بندگی در حقیقت جلوه راستین آقایی و سروری است؛

^{۶۶} (۱). به یاد من نماز برپا دار. () :

^{۶۷} (۲). آگاه باش که با یاد خدا دلت آرامش می‌برد. () :

^{۶۸} (۳). قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجَرٍ فَهُوَ لَكُمْ. () :

^{۶۹} (۴). قُلْ أَنَا لَكُمْ عَلَيْهِ الْحَقُّ لَا فِيمَا فِي الْقُرَى. شوری. () :

^{۷۰} (۵). وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. بقره () :

تن رها کن تا همه جانت کنند
تا عزیز مصر کنعانت کنند
تا خلیل الله دورانیت کنند

بندگی کن تا که سلطانت کنند
از چه شهوت قدم بیرون گذار
بگذر از فرزند و مال و جان خویش

در بندگی دینی، انسان خادم خود است نه خادم خداوند. به سود خود کار می‌کند نه به سود خدا. این‌گونه نیست که خدا «طلب خدمت» کند و انسان «ارائه خدمت». انتظار خدا از بشر این نیست که به او خدمت نماید. انتظار این است که بشر به خودش خدمت کند و برای خویش نافع باشد. اساساً این رابطه، رابطه منفعت‌طلبی از جانب مولا و خالق نمی‌باشد. او غنی مطلق است. آنان که معنای بندگی را فهمیده و چشیده‌اند این گونه با خدای خویش در نجوایند:

الهی کفی بی عزّا اَنْ اُکونَ لکَ عِبدًا و کفی بی فخرًا اَنْ تَکونَ لی رَبًّا؛

خدایا همه شرافت و عزّتم به این است که «بنده» تو باشم و تمام افتخارم به این که تو پروردگارم باشی.

چرایی مجازات‌های دینی

داشتن «حق» با آزادی و اختیار همراه و همزاد است. حق قابل اسقاط و انتقال است و اگر

کسی حق خویش را استیفا ننمود مواخذه نمی‌گردد؛ مثلاً انسان با آنکه حق تفریح دارد می‌تواند از آن استفاده نکند و کسی حق ندارد در این باره او را باز خواست نماید. اگر همه تکالیف دینی به حقوق انسانی بر می‌گردند باید بپذیریم که بشر در استیفا یا ترک این حقوق آزاد خواهد بود؛ در حالی که بخش زیادی از متون دینی ما در باره مجازات‌های دنیوی و اخروی کسانی است که از تکالیف خود سر باز زده‌اند. این امر چگونه قابل توجیه است؟

انسانها دو دسته حقوق دارند؛ حقوق اولیه و اساسی که به حیات و موجودیت و کرامت انسان برمی‌گردد؛ نظیر حق حیات، حق امنیت، حق بهداشت و ... و حقوق ثانویه که اصل حیات انسان به آنها وابسته نیست؛ گر چه وجود آنها زندگی آدمی را در رفاه بیشتری قرار می‌دهد. حق تفریح و انتخاب شغل و مسکن از آن نمونه است. این دسته از حقوق اگر رعایت نگردند مجازاتی برای آنها وجود ندارد. زیرا انسان می‌تواند از حق خویش بگذرد و در مقام استیفای آن بر نیاید. اما حقوق دسته اول چگونه؟ سلامتی یک حق است که با حقوقی نظیر حق غذای سالم، هوای سالم و بهداشت پیوند خورده است. استیفا نشدن این حقوق، سلامتی و حق حیات انسان را به مخاطره می‌افکند. اینجاست که افراد مجاز نیستند با استناد به حق بودن این امور از مواد مخدر استفاده کنند. به همین دلیل دولتها به مبارزه با آن برمی‌خیزند و برای آن مجازات تعیین می‌کنند. افراد به

هنگام رانندگی موظف به استفاده از کمربند ایمنی هستند. چرا؟ چون سلامتی حق آنها است و اگر بگویند ما سلامتی خود را نمی‌خواهیم باز باید جریمه بپردازند.

به این نکته مهم نیز باید توجه نمود که استیفا نکردن برخی از حقوق گاه پیامدهای جانبی نظیر تضییع حقوق دیگران را در بر دارد؛ هرچند از لوازم پیوسته آن نباشد. کسی که در اثر اعتیاد سلامت خود را به خطر می‌اندازد تنها به خود ضرر وارد نساخته است، به خانواده و جامعه نیز ضرر رسانده است. هزینه این بیماری را جامعه باید پرداخت کند و چون این امر جنبه عمومی پیدا می‌کند، دولت‌ها با دخالت خود برای جلوگیری از پیامدهای بد آن برای افراد مجازات تعیین می‌نمایند.

حقوق و تکالیف دینی نیز همین‌گونه‌اند. این حق بشر است که سلامت روحانی و معنوی او از هر گونه آسیبی محفوظ بماند. شرافت و کرامت برای بشر یک امتیاز ویژه است. این حق از چنان اهمیتی برخوردار است که بشر نمی‌تواند بگوید من می‌خواهم شرافت خود را بفروشم و کسی حق ندارد مرا مجازات کند. آسیبی که از ناحیه استیفا نکردن این حقوق به انسان وارد می‌گردد به مراتب بیشتر از درد و رنجی است که از ناحیه مجازات تعیین شده در شرع مقدس اسلام به فرد وارد می‌گردد.

نکته‌ای را که به لحاظ پیامدهای جانبی استیفا نکردن حقوق عرضی بیان کردیم در حقوق و تکالیف دینی نیز وجود دارد. اگر فردی به جای آنکه از زمینه‌های فراهم آمده برای رشد معنوی و کمال و تعالی خود استفاده کند و حق کرامت و حیات معنوی خود را پاس دارد، خود را آلوده، فاسد و جنایتکار نماید فقط به سلامت خود لطمه نزده، بلکه سلامت معنوی جامعه را در معرض خطر قرار داده است. تعیین مجازات‌های دینی هدفی جز صیانت از سلامت خود او و جامعه ندارد.

گزیده مطالب این فصل

۱. در یک تحلیل و ارزیابی دقیق از مجموعه تکالیف دینی می‌توان چنین نتیجه گرفت که بازگشت همه «تکالیف دینی» به «حقوق» انسان‌ها می‌باشد. دین در مقام پاسداری از حقوق انسان‌ها برای آنان «تکلیف» قرار داده است. در دین هر چه هست «حقوق انسان» است. تکالیف اگر به خوبی کالبد شکافی شوند همه در خدمت حقوق بشر قرار دارند.

۲. بندگی و عبودیت انسان در برابر خدا، بر خلاف بردگی انسان در برابر انسان دیگر، همان سروری و آقایی است. زیرا اگر برده خادم ارباب خویش است و به سود او کار می‌کند، بنده خدا خادم خویشتن است نه خادم خدا. هر انتظاری که خداوند غنی قدیر دارد، انتظار خدمت برای خود اوست نه برای خدا. هر چه خواسته شده، برای بشر و به نفع اوست و به همین علت سرتاسر فرمانهای

صادر شده از ناحیه خداوند در قالب «حقوق» قرار می‌گیرند، نه تکالیف؛ هرچند صورت ظاهری تکلیف به خود گرفته باشند.

۳. اینکه می‌گوییم بازگشت همه تکالیف دینی به حقوق انسان است، باتعیین مجازات برای متخلفان از تکالیف الهی منافاتی ندارد. زیرا باتوجه به دسته بندی حقوق به دو دسته حقوق بنیادین و اساسی و حقوق عادی، در همه نظامهای حقوقی برای استیفا نکردن برخی از حقوق اساسی، مجازات تعیین شده است. افراد که حق سلامت دارند نمی‌توانند این حق را از خود اسقاط نمایند و مثلاً به اعتیاد روی آورند. ادیان الهی که سلامتی معنوی انسانها را در کنار سلامت جسمانی مهم برشمرده‌اند برای صیانت از همین حقوق، ضمانت‌های اجرایی نظیر مجازات را در نظر گرفته‌اند.

فصل پنجم: عدالت در نظام حقوقی اسلام

عدل الهی در تکوین و تشریع

درمباحث عدل الهی گاه آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، اصل نظام آفرینش و خلقت موجودات- از آسمان و زمین گرفته تا جمادات، نباتات، حیوانات و انسانها- می‌باشد. پرسشی که در این زمینه وجود دارد این است که آیا خلقت موجودات عادلانه صورت گرفته و در کل آفرینش به هیچ موجودی ظلم نشده است؟ مطابق حدیث نبوی آسمانها و زمین به موجب عدل برپا هستند؟^{۷۱} و به قول نظامی گنجوی:

کردی به مثابتی که شایست
یک نقطه در او خطا نکردی
به زین نتوان رقم کشیدن

ترتیب جهان چنان که بایست
حرفی به غلط رها نکردی
در عالم عالم آفریدن

آیا حقیقتاً همان‌گونه که قرآن بیان کرده است این نظام، نظام احسن است^{۷۲} و امکان آفرینش بهتر از آن و زیباتر از آن وجود نداشته است؟ آنچه به این پرسشها پیوند دارد اصطلاحاً موضوع عدل تکوینی است که در کلام و فلسفه اسلامی بدان می‌پردازند.^{۷۳} گاه پرسش از عدل الهی

^{۷۱} (۱). بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ.

^{۷۲} (۲). الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛ همان کسی که هر چیزی را آفریده است، نیکو آفریده. غزالی در تعبیر زیبایی گفته است: لیس فی الامکان ابداع مما کان؛ جهانی زیباتر از جهان موجود امکان ندارد. سجده () .

^{۷۳} (۱). بحث جامع در این زمینه را استاد مثنی مطهری در کتاب عدل الهی مطرح کرده است.

در زمینه قوانین، مقررات و دستورهای دینی است که از سوی خداوند به واسطه رسولان و رهبران دین به نام شریعت در اختیار بشر قرار گرفته است. آیا وضع چنین مقرراتی عادلانه صورت گرفته است؟ این مسأله در فقه و حقوق اسلام از دیرباز مطرح بوده و اصطلاحاً «عدل تشریعی» نام گرفته است؛ یعنی در تشریع قوانین، اصل عدل ملاک قرار گرفته و در وضع همه قوانین رعایت شده است.

قرآن به صراحت، فلسفه بعثت پیامبران و فرستادن کتابهای آسمانی را برپایی قسط و عدل در زندگی بشر عنوان نموده است.^{۷۴} اگر برنامه پیامبران که کتاب آنان وجود داشته عادلانه نبوده و میزان و ترازویی که خداوند در اختیار آنان قرار داده است درسنجش و ارزیابی از دقت لازم برخوردار نباشد، انتظار قیام به قسط و عدل از سوی مردم، انتظار درستی نخواهد بود.

قرآن در ترسیم یک اصل کلی خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛^{۷۵}

بگو پروردگارم به دادگری فرمان داده است.

آنچه در نظام حقوقی اسلام مطرح است، عدل تشریعی است، نه عدل تکوینی. وضع عادلانه قوانین و مقررات بر این مسأله استوار است که آیا احکام خداوند تابع مصالح و مفاسد است یا خیر.

در قرآن مباحث توحید، معاد، نبوت، امامت و زعامت و نیز مسایل فردی یا هدفهای اجتماعی همه بر محور عدل استوار شده است. عدل قرآن همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، فلسفه زعامت و امامت و معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. عدل قرآن آن‌جا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود به نگرش انسان به هستی و آفرینش شکل می‌دهد و به عبارت دیگر نوعی جهان‌بینی است. آن‌جا که به نبوت و تشریع و قانون مربوط می‌شود یک «مقیاس و معیار» قانون‌شناسی است و به عبارت دیگر جای پای است برای عقل که در ردیف کتاب و سنت قرارگیرد و جز منابع فقه و استنباط بشمار می‌آید.^{۷۶}

عدلیه و اشاعره

آن دسته از دانشمندان و متکلمان اسلامی را که طرفداران عدل الهی بودند، عدلیه می‌نامند. در مقابل، اشاعره^{۷۷} منکر عدل الهی می‌باشند. این انکار نه بدان معناست که خداوند راضی باشد،

(۱) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. (اعراف: ۱۸۱).

(۲) (۱) مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱ (عدل الهی)، ص ۶۱ (با اندکی تصرف).

(۳) (۲) گروهی از متکلمان اهل سنت که طرفدار حیر و منکر اختیار انسان می‌باشند.

بلکه این گروه تفسیر و قرآنی از «عدل الهی» ارائه دادند که با پذیرش «عدالت» به معنایی که عدلیه معتقد بودند مغایرت داشت.

اشاعره براین باورند که آنچه خداوند انجام می‌دهد «عدل» است، نه اینکه آنچه «عدل» است خداوند انجام می‌دهد. اساساً عدل و ظلمی، قبل از اراده و مشیت الهی وجود ندارد. در این صورت عدالت به این معنا که «حق هر حقدار رابه او دادن»^{۷۸} و «هر چیزی را در جای خود نهادن»^{۷۹} مفهوم چندانی ندارد. زیرا هیچ موجودی در اصل وجودش حقی ندارد و اساساً در عالم واقع «حق» و «حقدار» مطرح نمی‌باشد. در نظام تشریع هر چه را خداوند وضع کند حق است و حق بودن آن باهمین وضع تحقق می‌یابد. با قطع نظر از آنچه اسلام آورده است حقوقی نداریم تا مبنای عدالت قرار دهیم. این امر نوعی تعیین تکلیف برای خداوند است که بگوییم عادل بودن خداوند [عدل] ملاک فعل خداوند است.

در برابر این گروه عدلیه معتقدند که حق و باطل، پیش از اینکه متعلق امر و نهی شارع مقدس قرار گیرند، وجود دارند اسلام، فرامین خود را به گونه‌ای مقرر فرموده است که هر حقی به حقدار برسد.^{۸۰} عدلیه برخلاف نظر اشاعره در پی این نبودند که برای خداوند تکلیف تعیین نمایند. سخن آنان براین پایه استوار بود که چون خداوند حکیم و عادل است، عدالت او اقتضا می‌کند که آن باملاک و معیار صورت پذیرد. این تصور که خداوند در نظام تکوین یا تشریع آن افعال خود و دستورهایش را بی‌ضابطه و معیار قرار داده است، خود، ظلم بزرگی به خداوند است. این تصور که قوانین الهی را در تکوین و تشریع فراتر از عدل بدانیم و بگوییم که فعل و فرمان الهی از هیچ ضابطه‌ای پیروی نمی‌کنند، تصویری نادرست و بی‌اساس می‌باشد.^{۸۱}

برای درک روشن‌تر دیدگاه عدلیه در برابر اشاعره به گزاره‌های زیر توجه کنید:^{۸۲}

ی خداوند آنچه را مطابق حق و عدل است انجام می‌دهد.

ص آنچه را خداوند انجام می‌دهد، همان حقیقت و عدالت است.

ی عدالت و ظلم، حق و باطل مبنا و ملاک واقعی و عقلی دارند.

ص عدالت و ظلم، حق و باطل فقط مبنا و ملاک شرعی دارند.

ی زشتی و زیبایی، خوبی و بدی و صلاح و فساد اموری واقعی هستند.

^{۷۸} (۳). اعطاء كل ذي حق حقه.

^{۷۹} (۴). به بیان امیرمؤمنان: العدل يضع الامور مواضعها؛ عدل امور را در جایگاه خود قرار می‌دهد.

^{۸۰} (۱). در واقع عدالت چیزی جز احقاق حق و یا به تعبیر برخی از روایات احبای حقوق نیست: ان فی ولاية والی العدل و ولایة احياء كل حق. بخارالانوار، ج ۵، ص ۱۸۰.

^{۸۱} (۲). و نیز، بنگرید به: مرتضی مطهری، مقدمه عدل الهی.

^{۸۲} (۳). گزینه‌های درست با علامت ی مشخص شده است.

ص زشتی و زیبایی، خوبی و بدی، صلاح و فساد، در پرتو دستورهای دین معنا و مفهوم پیدا می‌کنند.

ی دین به آنچه حق است، دستور می‌دهد.

ص هر چه را دین دستور دهد، رنگ حقیقت به خود می‌گیرد.

ی حسن و قبح واقعی اشیا، معیار دستورهای دینی است.

ص دین، معیار حسن و قبح است.

ی هر حکمی در شریعت، تابع یک مصلحت یا مفسده واقعی است.

ص احکام، تابع مصالح و مفاسد نمی‌باشند.

التزام به آنچه اشاعره بر آن تأکید دارند، لوازم و پیامدهای عجیبی خواهد داشت. زیرا ممکن است مومنان، مجاهدان، وارستگان و ایثارگران در پیشگاه الهی کیفر ببینند و خداوند، کافران و جبّاران و جنایتکاران را بهترین پاداش عنایت کند؛ در حالی که آن کیفر و این پاداش، مظهر عدل و انصاف باشد!

عدل مبنای حقوق

با رویکرد اشاعره، اساساً بحث از اصول و مبانی حقوق در اسلام، بحثی لغو و بیهوده است.

راهی که آنان در پیش گرفتند معنایی جز این ندارد که حقوق اسلام، هیچ اصل و قاعده‌ای ندارد و آنچه در این نظام حقوقی مطرح است تبعّد محض و تسلیم مطلق بودن است. اما اگر معتقد باشیم که احکام اسلام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیّت می‌کنند، حقیقت و عدالت واقعیت دارند و اسلام واقعیت آنها را به رسمیت شناخته است، می‌توانیم از «مبانی حقوق» در اسلام سخن بگوییم و این سؤال را مطرح کنیم که اسلام چه اصولی را مبنای حقدار بودن انسان قرار می‌دهد و مطابق با آن به وضع قانون می‌پردازد. همین اندازه کافی است که از میان آیات فراوان قرآن به نمونه‌های زیر توجه کنیم:

هر آینه خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد.^{۸۳} چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید.^{۸۴} میان آنها را داد گرانه سازش دهید و عدالت بورزید.^{۸۵}

^{۸۳} (۱). يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. نحل () :

^{۸۴} (۲). وَإِنَّا حَكَمُهُ بِشَرِّ الشَّيْءِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ. نساء () :

^{۸۵} (۳). فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا. حجر ات () :

اندک تأملی در این آیات، روشن خواهد ساخت که عدل، دادگری و احسان واقعیاتی هستند که خداوند به آنها فرمان می‌دهد. نمونه زیر دلالت روشن‌تری بر مدّعی ما دارد:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ^{۸۶}

چون کارزشتی کنند، می‌گویند پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است.

بگو قطعاً خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد. آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید! بگو پروردگارم به دادگری فرمان داده است.

این آیه به صراحت دلالت دارد که کار زشت، از بنیان زشت است و خداوند به چیزی که زشت است فرمان نمی‌دهد. خداوند در برابر تبه‌کارانی که عمل خود را به کردار پدران و نیاکان خویش مستند می‌کنند بالحنی سخن می‌گوید که راه هر گونه بهانه‌گیری را بر آنان می‌بندد.

زشتی و قباحت برخی از اعمال چنان واضح است که هیچ عذری نسبت به آن پذیرفته نمی‌شود. اصولاً چگونه ممکن است خداوندی که آفریدگار زیبایی است به زشتی و پلیدی فرمان دهد؟

نتیجه‌ای که از مطالب ذکر شده می‌توان گرفت این است: اول: درجهان زشتی و زیبایی‌هایی وجود دارد. دوم: عقل انسان توان درک حسن و قبح آنها را دارا است. سوم: چون خداوند احکام و فرامین خود را تابع مصلحت و مفاسد و خوبی‌ها و بدی‌های اشیا قرار داده است، این مصالح و مفاسد هر گاه از سوی عقل نیز کشف گردند، مورد تأیید شارع مقدس نیز خواهند بود. بر همین اساس، این اصل بسیار مهم مورد پذیرش قرار گرفته است که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»؛ هر چه «عقل» بدان حکم نماید، «شرع» نیز آن را تأیید خواهد نمود.

این اصل با برقراری ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، عقل را به عنوان راهنما و دلیل قاطع به رسمیت می‌شناسد و با ارج نهادن به جایگاه آن، دلیل عقلی را در کنار سایر ادله شرعی (کتاب و سنت و اجماع) از ارکان اجتهاد و استنباط احکام شرعی به‌شمار می‌آورد.

ویژگی «عدل» در آن است که توانسته است جایگاه خود را به عنوان روشن‌ترین و غیر قابل انکارترین مصداق «حسن و قبح عقلی» تثبیت نماید. اگر در قضاوت «عقل» نسبت به

حسن و قبح برخی از امور تردیدی وجود داشته باشد، در حکم عقل به «حسن عدل و قبح ظلم» هیچ تردیدی وجود ندارد و چون پذیرفته‌ایم که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»، همان‌گونه که عقل، عدالت را مبنا قرار می‌دهد، شرع نیز بر این حکم عقل صحّه می‌گذارد و این نتیجه بسیار مبارکی است. نتیجه‌ای که پویایی و شکوفایی نظام حقوقی اسلام را نمایان‌تر خواهد نمود. وقتی

«عدل» به عنوان یک مبنا پذیرفته می‌شود، آنچه مقتضای عدالت است، در حقوق اسلام باعنایت خاص مورد توجه قرار می‌گیرد.^{۸۷}

اگر بخواهیم رابطه عدالت را با حقوق اساسی بشر نظیر آزادی و برابری^{۸۸} در نظر آوریم، از آنجا که «عدالت» از یک منظر هدف حقوق و از منظر دیگر مبنای حقوق است می‌توانیم اعلام نماییم که در پرتو عدالت است که تمامی حقوق استیفا می‌گردند. «عدالت» بسان ظرفی است که در برگیرنده همه «حق‌ها» می‌باشد. از دیدگاه اسلام عدالت چه در بخش «حقوق» و چه در بخش «تکالیف» یک معیار کاملاً روشن ارائه می‌دهد. در بهره‌مندی از حقوق، هرکس به قدر استحقاقش و در انجام تکالیف هرکس به قدر طاقتش.^{۸۹}

گزیده مطالب این فصل

۱. عدل الهی یا تکوینی است یا تشریعی. عدل تشریعی در حقوق مورد بررسی قرار گیرد که مربوط به وضع عادلانه قوانین و مقررات است.

۲. از آنجاکه عدالت به معنای اعطای حق به هر حقدار است، عدل الهی نیز در وضع قوانین و احکام بر مبنای استحقاق و تابع مصالح و مفاسد واقعی اشیا، لازم است مورد توجه قرار گیرد. بر این اساس خداوند حکیم عادل، دستورهای خود را به گونه‌ای مقرر فرموده است که هر حقداری به حق خود برسد.

۳. اگر بگوییم خداوند عادل است، اما برای عدل الهی در صدور فرامین و تشریع احکام هیچ ضابطه و اصلی نظیر مصالح و مفاسد در نظر نگیریم، دیگر نمی‌توانیم برای حقوق اسلام «اصول و مبانی» قائل باشیم.

۴. در جهان، زشتی‌ها، زیبایی‌ها، خوبی‌ها، بدی‌ها، حق‌ها و باطل‌هایی وجود دارد که عقل آدمی توان درک آنها را دارا است. این امور هر گاه از سوی «عقل» شناسایی شود، مورد تأیید شرع نیز قرار می‌گیرد.

۵. اصل بسیار مهم «کُلِّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع» با برقراری ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع، دلیل عقلی را به عنوان یکی از ادله شرعی در کنار کتاب و سنت و اجماع قرار می‌دهد و جای مستحکمی برای عقل در فقه و حقوق اسلام می‌گشاید.

^{۸۷} (۱). برای آشنایی بیشتر در این زمینه، بنگرید به: مرتضی مطهری، بیست گفتار، گفتار دوم (اصل عدل در اسلام) و گفتار سوم (مبانی اولیه حقوق از نظر اسلام) و نیز بنگرید به: محمد رضا حکیمی و علی حکیمی، الحیاء، ج ۶، الفصل السادس و الاربعون والفصل السابع والاربعون.

^{۸۸} (۲). در معنای درست آن که خواهد آمد.

^{۸۹} (۳). «و لا تکلّف نفساً الا وسعها و لا تکلّف کتاب یفنی بالحق و هم لا یظلمون». مؤمنون (۲۳): ۶۲؛ و نیز بقره (۲): ۲۷ و طلاق (۱): ۲.

۶. از آنجاکه روشن‌ترین مصداق حسن و قبح عقلی، حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم می‌باشد و شرع مقدس نیز بر حکم عقل صحه گذاشته است، «عدالت» می‌تواند در نظام حقوقی اسلام در وضع همه قوانین و مقررات به عنوان «مبنا و معیار» مورد توجه خاص قرار گیرد.

۷. معنای عدالت به عنوان یک معیار در اسلام این است: در بهره‌مندی از حقوق هرکس به قدر استحقاقش و در انجام تکالیف هرکس به قدر طاقتش.

فصل ششم: برابری

برابری در اعلامیه جهانی حقوق بشر

اصل تساوی و برابری انسانها از اصول بسیار مهم حقوق بشر در جهان امروز است. اعلامیه جهانی حقوق بشر که دربردارنده ۳۰ ماده است، در موارد متعددی، این مهم را مورد توجه قرار داده و در مقدمه خود حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر همه اعضای خانواده بشری را اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان قلمداد کرده است. موادی از این اعلامیه را که بر اصل برابری تاکید ورزیده‌اند مرور می‌کنیم:

ماده ۱. تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند

[برابری انسانها در حیثیت، شرافت و کرامت انسانی]

ماده ۲. هرکس می‌تواند بدون هیچ گونه تمایز - مخصوصاً از نظر نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر - از تمام حقوق و آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد. [در این ماده هر گونه تبعیض نژادی، جنسی و مذهبی نفی گردیده است.]

ماده ۴. احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و داد و ستد بردگان به هر شکلی که باشد ممنوع است. [مفاد این ماده مبتنی بر حیثیت و حقوق برابر انسانها است که در ماده ۱ به آن تصریح گردیده است.]

ماده ۷. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و به طور تساوی از حمایت قانون برخوردار شوند [در فرق میان برابری قانونی و برابری در برابر قانون دقت شود.]

ماده ۱۰. هر کس بامساوات کامل حق دارد که دعوایش به وسیله دادگاه مستقل و بی‌طرف، منصفانه و علناً رسیدگی بشود [برابری افراد در دادخواهی]

ماده ۱۶. بند اول: هر زن و مرد بالغی حق دارند بدون هیچ گونه محدودیت از نظر نژاد، ملیت، تابعیت یا مذهب باهمدیگر زناشویی کنند و تشکیل خانواده بدهند. در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر در کلیه امور مربوط به ازدواج دارای حقوق مساوی می‌باشند. (برابری افراد در ازدواج)

ماده ۲۱. بند دوم: هر کس حق دارد باتساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نایل آید.

ماده ۲۳. بند اول: هر کس حق دارد ... شرایط منصفانه و رضایت بخشی برای کار خواستار باشد.

بند دوم: همه حق دارند که بدون هیچ تبعیضی در مقابل کار مساوی، اجرت مساوی دریافت دارند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در تلاش خویش برای صیانت از اصل تساوی انسانها تساوی را از دو جنبه مورد تاکید قرار داده است:

۱. تساوی قانونی: انسانها چون به لحاظ حیثیت و کرامت انسانی باهم برابرند، دارای حقوق ووظایف برابر نیز خواهند بود و تمایزاتی مانند نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی، تابعیت، ثروت یا هر موقعیت دیگر، موجب امتیاز نخواهد شد.

۲. تساوی در برابر قانون: انسانها در برابر قانون با هم مساوی‌اند و قانون نسبت به حقوق و تکالیف آنان بدون هیچ تبعیضی اجرا می‌گردد. این نکته بسیار حایز اهمیت است که تساوی مطلق حقوقی اساساً امکان پذیر نمی‌باشد و تساوی را در شرایط مساوی باید جستجو نمود.

(حقوق یکسان در شرایط یکسان.) مواد ۷، ۱۰، ۲۱، ۲۳ اعلامیه، گویای تساوی انسانها در

برابر قانون می‌باشند.

اگر تساوی مردم در برابر قانون رابه طور مطلق بپذیریم - که می‌پذیریم - در این صورت، تساوی قانونی نمی‌تواند فراگیر باشد وگرنه دچار تناقض گویی خواهیم شد.

قانون‌گذار به هنگام وضع قانون، هر قانونی را در مورد خاصی و با توجه به شرایطی خاص وضع می‌کند. تساوی در برابر قانون به این معناست که همه کسانی که در شرایط مشابهی با هم قرار دارند، قانون به طور یکسان نسبت به آنان اجرا گردد. بدیهی است اگر قانون حقی را برای افرادی در شرایطی خاص در نظر گرفته است، کسانی که این شرایط را دارا نیستند نمی‌توانند با استناد به «تساوی قانونی» مردم بایکدیگر، آن حق را مطالبه نمایند. این همان واقعیتی است که در بند دوم ماده ۲۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد عنایت قرار گرفته و حق مردم در دسترسی مساوی به مشاغل عمومی کشور را منوط به داشتن شرایط مساوی کرده است. این امر اختصاص به تصدی مشاغل عمومی نداشته و به عنوان یک ضابطه کلی در همه امتیازات و حقوق

انسانها جاری است. در مطالعه سایر مواد این اعلامیه لازم است این نکته همواره در نظر گرفته شود.

برابری و کرامت

تقریباً همه ما انسانها کرامت و شرف انسانی را باور داریم و این امتیاز مختص انسان است. آیا تاکنون از خود پرسیده‌ایم که به چه دلیل انسان دارای شرافت و کرامت است؟ اگر پاسخ دهیم به این دلیل که انسان حیوان ناطق [عاقل و متفکر] است- همان‌گونه که بسیاری چنین پاسخ داده‌اند- چندان به گزاف سخن نگفته‌ایم. بدون شک، بهره‌مندی از عقل و قدرت اندیشه مزیت فوق‌العاده‌ای به انسان بخشیده است. برخی علاوه بر نعمت «عقل» از موهبت «وجدان» نیز غافل نشده و حیثیت و شرف انسان را به این عنصر نیز مربوط دانسته‌اند. سهم «عقل و وجدان» در کرامت انسان را نباید نادیده گرفت، اما آیامی‌توان برای هر انسان عاقل و با وجدانی شرافت و کرامت قائل شد؟ جنایتکاران تاریخ انسانهای دیوانه و بی‌عقلی نبوده‌اند.

شاید بتوان در میان آنان کسانی را یافت که از نبوغ خاصی بهره‌مند بوده و با تکیه بر همین

توان و تیزهوشی خود بشریت را به بند کشیده‌اند. [در گذشته از رنگ‌پذیری وجدان آدمی و تأثیر اوضاع و شرایط اقلیمی و فرهنگها و آداب و رسومهای ملی و قومی بر وجدان سخن گفتیم.]

پس چه باید کرد؟ منشأ و عامل اصلی کرامت انسانی چیست؟

از نظر اسلام، منشأ این کرامت را در خلقت و بزرگواران که با دمیدن روح الهی در آمیخته است باید سراغ گرفت. خدای متعال در چند آیه قرآن پس از بیان مراحل اولیه خلقت انسان از خاک، خطاب به فرشتگان می‌فرماید:

پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده در افتید.^۹

چنین تکریم و ارزش‌گذاری در مورد سایر موجودات صورت نگرفته است و به همین علت است که انسان، شایستگی سجده فرشتگان را پیدا می‌کند و خدای بزرگ از این دمیدن روح به آفرینشی دیگر یاد کرده، به خود تبریک می‌گوید. آنگاه [جنین را] در آفرینش دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.^{۱۰} و این گونه است که خداوند تاج کرامت بر سر آدمی می‌نهد و برای او حق شرافت قائل می‌شود:

^۹ (۱). «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي فَيَعْلَمُ مَا لَهُمْ وَأَسْأَلُ رَبِّي عَنَّا» (سجده: ۴۸) و نیز بنگرید به: سجده (۴۸): ۲۲ و نیز بنگرید به: سجده (۴۸): ۲۲.

^{۱۰} (۲). «مَنْ أَمْسَكَ ظَفْرَهُ فَرَّقَ اللَّهُ أَمْسَ الْجَنِّ» مومنون (۲۰): ۲۰.

و لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛^{۹۲}

به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

آدمیان، همگی از این حق کرامت که در ذات انسانها قرار داده شده است به صورت برابر برخوردارند. گوهر انسانی گر چه شریف است و پاسداشت این شرافت وظیفه‌ای است هم برای فرد نسبت به خود و هم برای دیگران نسبت به یکدیگر، این وظیفه برای دیگران تا آنجاست که این گوهر ناب در اثر جنایت و خیانت انسان بر خود یا بر دیگران، زنگار نگیرد و آدمی را از مرز انسانیت به دنیای محض حیوانی وارد نسازد.

بدین ترتیب روشن می‌گردد که کرامت انسان منشأی الهی دارد و در حالت طبیعی، همه انسانها نسبت به بهره‌مندی از این حق با هم برابرند و هیچ کس را بر دیگری امتیازی نیست.

کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی

آنچه ذکر گردید مربوط به کرامت ذاتی یا طبیعت انسانی بود. اسلام به نوع دیگری از کرامت معتقد است که ما آن را «کرامت اکتسابی» نام می‌بریم. انسان در صورتی که استعدادها و نیروهای بالقوه خود را در جهت رشد و تعالی و کمال خود قرار دهد به این نوع از کرامت نیز مفتخر می‌گردد. این امر بستگی به همت، لیاقت و تلاش او دارد.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛^{۹۳}

ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا یکدیگر را باز شناسید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست.

در مقایسه میان این دو نوع از کرامت امور زیر به دست می‌آید:

۱. کرامت ذاتی، غیر ارادی است؛ در حالی که کرامت اکتسابی امری ارادی و اختیاری می‌باشد.

۲. کرامت ذاتی، همه انسانها را در بر می‌گیرد؛ در حالی که کرامت اکتسابی به افراد خاصی اختصاص دارد.

(۳). اسراء () :

() . حجرات () :

۳. از آنجا که کرامت ذاتی، امری غیر ارادی است، کرامت اکتسابی از ارزش، اعتبار و جایگاه والائری برخوردار می‌باشد.

۴. کرامت ذاتی، تابع دوام و بقای طبیعت انسانی است. اگر این حالت طبیعی آسیب‌پذیرد کرامت او نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد.

۵. انسانها در برخورداری از کرامت اکتسابی دارای درجات مختلف می‌باشند؛ همان‌گونه که در سیر نزولی و از دست دادن کرامت ذاتی خود در مراتب مختلفی قرار می‌گیرند.

برابری و عدالت

برخی از فلاسفه حقوق، عدالت را به معنای برابری انسانها بایکدیگر در بهره‌مندی از امکانات و فرصتها می‌دانند. وجه افراطی این اندیشه رادر میان مارکسیستها می‌توان دید که با الغای مالکیت خصوصی، مدعی تساوی حقوق افراد در همه امور فردی و اجتماعی بودند.

اسلام در ارزیابی خود از اصل «برابری» انسانها باتکیه بر مبنای بسیار روشنی موضع خود را اعلام داشته است و قرن‌ها پیش، در زمانی که بشریت گرفتار تبعیض‌ها و نابرابری‌ها در بدترین شکل خود بود، باتکیه بر جهان بینی توحیدی خود، همه مردم را بندگان یک پرودگار و فرزندان یک پدر و مادر دانست و بر این تصور که تمایزاتی از قبیل رنگ و نژاد و خون و زبان موجب امتیاز خواهد بود، خط بطلان کشید و پیامبرش گفت که مردم مانند دندانه‌های شانه با هم برابرند.^{۹۴}

با این نگرش به جهان و انسان، اسلام نه تنها به دفاع از «حق برابری» برخاسته، بلکه مبارزه باتبعیض‌ها را باحساسیت فراوان در دستور کار خود قرار داده است. مسأله بسیار مهمی

که هیچ‌گاه نباید مورد غفلت قرار گیرد رابطه برابری باعدالت است. از آنجا که «عدالت» یک مبنا و معیار کلیدی در نظام حقوقی اسلام است، ناگزیریم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا لازمه عدالت، برابری و تساوی انسانها است یا آنکه عدالت با برابری مطلق منافات دارد و گاهی مقتضای عدالت به رسمیت شناختن برخی تفاوتها و امتیازات میان مردم است. در مباحث مربوط به «عدل» گفتیم «عدالت» اعطای حق به هر حقدار و رعایت نمودن استحقاقها می‌باشد. در این صورت، عدالت هیچ‌گاه به ما فرمان نمی‌دهد امتیازات را در جامعه از بنیان برکنیم و همگان را یک گونه بنگریم. عدالت می‌گوید هر کس به میزان استحقاق خود دارای جایگاه است. امتیازات بی‌جا و تبعیضهای ناروا و تفاوتهای بی‌مبنا محکوم است. وجود تفاوت در نظام آفرینش را نه می‌توان انکار کرد، نه می‌توان با آن به مبارزه برخاست و نه مبارزه با آن به سود عدالت خواهد بود.

«از میان برداشته شدن مطلق نابرابری‌ها و تفاوتها و تمایزها با نظام طبیعی جهان آفرینش وفق نمی‌دهد. تفاوتهای جسمانی از حیث رنگ و شکل و ریزی و درشتی و کوتاهی و بلندی و

تفاوت‌های بسیار دیگر در مراتب هوش و حواس به حکم طبیعت در میان انسانها وجود دارد. به فهرست این تفاوت‌های مادرزاد و موروثی، تفاوت‌های اکتسابی و عرضی را هم باید افزود. اصولاً وجود همین کمی‌ها و زیادی‌ها و کاستی‌ها و فزونی‌هاست که جنبش و تحرک را در جامعه بشری باعث می‌شود و جریان مبادلات اقتصادی و فرهنگی و آموزشی را پدید می‌آورد. انسان‌های کاملاً برابر هیچ گونه انگیزه‌ای برای حرکت ندارند. کسی چیز زیادی ندارد که به دیگری بدهد و چیزی کم ندارد که از دیگری بیاموزد.^{۹۵}

تردیدی نیست که برخی از تمایزهای میان انسانها نظیر رنگ، نژاد، زبان، زشتی و زیبایی و ... موجب امتیاز در استحقاق افراد نخواهد بود و اگر چنین امتیازاتی در جوامعی وجود داشته باشد، مصداق همان تبعیض‌های ناروا است. البته تردیدی هم نیست که برخی دیگر از تمایزها در میزان استحقاق افراد تأثیر می‌گذارد و این تأثیر گذاری بجا، لازم و ضروری می‌باشد. مسأله محوری و بنیادین در ارتباط میان «عدالت و برابری»، بررسی معیار استحقاق و نبود استحقاق مبنای بجا بودن یا بیجا بودن تفاوت‌ها و امتیازات می‌باشد. برای درک درست ملاک تفاوت‌ها، مقایسه میان «جامعه» و «بدن انسان» بسیار راهگشا است. هر عضوی از بدن وظیفه و کارکرد خاصی دارد. برای آنکه بدن به صورت شایسته به حیات خود ادامه دهد بناچار تقسیم کار صورت گرفته است. عضوی می‌بیند، عضوی می‌شنود، عضوی فکر می‌کند و فرمان می‌دهد، عضو دیگری فرمان را اجرا می‌کند و در این تقسیم کار هر عضوی در جایگاهی قرار می‌گیرد. آیا جایگاه «عقل» با جایگاه «موی سر» و «ناخن پا» در یک رتبه و درجه قرار دارد؟ در «جامعه» نیز گردونه فعالیت جامعه آنگاه به حرکت درمی‌آید که در تأمین نیازمندی‌های آن هر یک از اعضای جامعه ایفاگر نقش خاصی باشند. جامعه نیازمند شغل‌ها، حرفه‌ها، مهارت‌ها و مسئولیت‌های گوناگونی است که بجز با تقسیم کار و گماشتن افراد در جایگاه‌های گوناگون، امکان ادامه حیات برای آن وجود نخواهد داشت. افرادی باید فرمان بدهند و افرادی باید فرمان ببرند. البته تقسیم کاری که در جامعه انجام می‌گیرد مانند تقسیم کاری که در «بدن» انجام گرفته است، تقسیمی ثابت، دایم و تغییرناپذیر نیست. در بدن کار چشم همیشه دیدن است و کار گوش همیشه شنیدن و جابه‌جایی و واگذاری کار یکی به دیگری امکان‌پذیر نیست؛ اما در جامعه انسانی از آنجا که اعضای آن دارای عقل، اراده و قدرت انتخاب و گزینش‌اند امکان جابه‌جایی مسئولیت‌ها و کارها همیشه وجود دارد. برپیشانی اعضای جامعه از آغاز تولدشان مهری که بر شغل و درجه خاص و پست و مقامی خاص

دلالت کند، نقش نبسته است. تقسیم کار را خود انسانها انجام می‌دهند و براساس استعداد، ذوق و سلیقه، علاقه و انگیزه، قدرت بدنی، فرصت‌های شغلی و ده‌ها عامل دیگر به رقابت بر می‌خیزند. یکی دانشگاهی، دیگری نظامی و آن یکی بازاری می‌شود. یکی به اداره، یکی به مزرعه، یکی به وزارت و یکی به قضاوت می‌رود و

^{۹۵} (۱). در هوای حق و عدالت، ص ۲۱۱. (با اندکی تصرف).

این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که پذیرش برخی از مسئولیت‌ها و اشتغال به برخی از شغل‌ها و حرفه‌ها همیشه با رضایت‌مندی افراد جامعه همراه نیست. اما چه می‌شود کرد؟

زندگی اجتماعی، میدان مسابقه‌ای است که آدمیان برای احراز موقعیت‌های بهتر مادی و معنوی به رقابت می‌پردازند و در این مسابقه همه نمی‌توانند برنده شوند. بدون شک استعدادها و توان مردم با هم مساوی نیست و همین امر در نتیجه مسابقه تأثیر سودمند یا زیانبار خواهد گذاشت. آنچه مهم است تضمین رقابت سالم و برگزاری مسابقه عادلانه است.

این امر نیازمند تحقق شرایط زیر است:

۱. همگان حق شرکت در مسابقه را داشته باشند.^{۹۶}

۲. فرصت‌ها و امکانات لازم برای رقابت در اختیار افراد قرار گیرد.

۳. برگزارکنندگان مسابقه با بی‌طرفی کامل و دخالت ندادن حب و بغض‌ها به نتیجه مسابقه ملتزم باشند.

اگر مسابقه‌ای با شرایط یاد شده صورت گرفت به رقابت‌کنندگان بر حسب رتبه و مقامی که کسب می‌کنند جایزه تعلق می‌گیرد.

اینک می‌توانیم به پرسشی که در زمینه ملاک و معیار استحقاق افراد و تفاوت‌های بجامطرح نمودیم، پاسخ دهیم. زندگی اجتماعی میدانی است برای سعی و تلاش، کار، خدمت، تولید، علم، هنر، اخلاق و ... و براساس «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^{۹۷} به هرکس به میزان تلاش، لیاقت و شایستگی‌اش جایزه تعلق می‌گیرد و همین امر «میزان استحقاق» افراد را تعیین می‌نماید. بهره‌مندی از حقوق اجتماعی معنایی جز این ندارد و این معنا بهترین مبنا در ارزیابی ما از مفهوم «عدالت» در مقایسه با اصل «برابری و مساوات» خواهد بود. چرا میان عالم و جاهل فرق می‌گذاریم؟ چون نمی‌توان فضیلت علم و رذیلت جهل را انکار کرد. بر همین اساس میان حقوق موحدان و کافران تفاوت قائل می‌شویم. زیرا نمی‌توانیم فضیلت توحید و رذیلت کفر را نادیده بگیریم. «مقتضای عدالت این نیست که هنرمند و بی‌هنر را به یک چشم ببینند و فرقی بین با استعداد و بی‌استعداد نگذارند. این جور مساوات‌ها مظهر ظلم و بی‌عدالتی است و آن جور تفاوت‌ها که بر مبنای لیاقت و استعداد یا فعالیت و کار است مظهر عدالت و دادگستری است. مقتضای

^{۹۶} (۱). میدانه‌ای مسابقه ممکن است متعدد باشد. در این صورت قواعد بازی لازم است رعایت گردد. شرط حضور در مسابقه دو سلامت جسمانی است و کسی که پا ندارد، اساساً در مسابقه راه پیدا نمی‌کند. البته برای او میدان رقابت دیگری وجود خواهد داشت. بنابراین وجود شرایط خاص منافات با رقابت سالم و اصل برابری ندارد.

^{۹۷} (۱). برای انسان جز حاصل تلاش او نیست. () :

عدالت، مساوات است؛ در شرایط حقوقی مساوی نه در شرایط نامساوی. اگر استعدادها و لیاقتها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم، ظلم کرده ایم.^{۹۸}

در نظام حقوقی اسلام از حق «برابری انسانها» باملاحظاتى که به آنها اشاره کردید در همه زمینه‌ها بااهتمام ویژه پاسداری شده است.

گزیده مطالب این فصل

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر که مشتمل بر ۳۰ ماده می‌باشد در ۸ ماده اصل تساوی و برابری انسانها را گاه به صورت «تساوی قانونی» و گاه به صورت «تساوی در برابر قانون» مورد توجه قرار داده است.

۲. برابری در حیثیت و کرامت انسانی، نفی هر گونه تبعیض از نظر نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی، وضع اجتماعی، ثروت و یا هر موقعیت دیگر مورد تأکید اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار گرفته است.

۳. منشأ کرامت و شرافت انسان، خلقت ویژه او و دمیدن روح الهی در پیکر اوست. عقل و وجدان گرچه امتیاز بزرگی برای انسان محسوب می‌شوند، هر انسان عاقلی، شریف نیست. جنایتکاران بزرگ تاریخ معمولاً از ضریب هوشی بالایی برخوردار بوده‌اند.

۴. آدمیان گرچه از حیث شرافت و کرامت در اصل خلقت با هم برابرند، این حق برای انسان تا جایی وجود دارد که خود بر اثر خیانت و جنایت به شرافت خویش لطمه وارد نسازد. شرافت امری زایل شدنی است و نیازمند مراقبت و حفاظت بایسته می‌باشد.

۵. اسلام برای انسان علاوه بر کرامت ذاتی به کرامت اکتسابی معتقد است. مفاد «و لقد کرمنا بنی آدم ...» دلالت بر کرامت ذاتی، و مفاد «انّ اکرمکم عندالله اتقاکم» دلالت بر کرامت اکتسابی می‌کند.

۶. کرامت ذاتی، غیر ارادی، ولی کرامت اکتسابی ارادی و اختیاری است. کرامت ذاتی، کرامتی عام است، ولی کرامت اکتسابی به افراد خاصی تعلق می‌گیرد. ارزش و جایگاه کرامت اکتسابی برتر از کرامت ذاتی انسان است و بر همین اساس نمی‌توان به برابری انسانها در کرامت انسانی قائل شد.

۷. از آنجا که عدالت به معنای اعطای حق به حقدار است، عدالت هیچ گاه به معنای برابری و تساوی نیست.

۸. اجرای عدالت یعنی هرکس را به میزان استحقاقش دادن. انسانها باهم برابر نیستند. هنرمند و بی هنر، عالم، جاهل و خادم و خائن را نمی‌توان یک گونه دید.

فصل هفتم: آزادی

آزادی تکوینی و آزادی حقوقی

این پرسش که آیا بشر آزاد است یا تحت سیطره اراده‌ای برتر، و نیز مباحث «جبر و اختیار» در حوزه فلسفه و کلام، مربوط به آزادی تکوینی یا آزادی فلسفی است.

آزادی تکوینی عبارت است از امکان صدور یا ترک فعل از سوی فاعل بدون تأثیر الزام‌آور عوامل یا موانع عادی یا فراعادی. این آزادی همان اختیار فلسفی است.^{۹۹} بدین ترتیب این باور و اعتقاد که انسان در آفرینش خود به‌گونه‌ای است که در انجام یا ترک آنچه اراده می‌کند، مقهور و مجبور اراده دیگری نمی‌باشد و موجودی گزینش‌گر و انتخاب‌کننده است، اعتقاد به آزادی تکوینی انسان است و تنها پس از پذیرش این قسم از آزادی است که می‌توان از آزادی تشریعی یا حقوقی سخن گفت.

آیات فراوانی از قرآن کریم بر آزادی تکوینی انسان دلالت دارند:

ما راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد [و پذیرا گردد] یا ناسپاس.^{۱۰۰}

در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراه به خوبی آشکار شده است.^{۱۰۱}

بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند.^{۱۰۲}

در اندیشه اسلامی، انسان با آزادی تکوینی در گزینش، به گزینش احسن توصیه شده است:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛^{۱۰۳}

^{۹۹} (۱). علی‌اکبر رشاد، دموکراسی قدسی، ص.

^{۱۰۰} (۲). يَا هُدَاهُ السَّبِيلَ إِنْ شَاكَرُوا نِعْمًا كَرَامًا. انسان () .

^{۱۰۱} (۳). لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. بقره (۲): ۲۵۶ و نیز: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. ()

() .

^{۱۰۲} (۱). وَفِي الْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَلِمَ إِذَا ظَلَمْتُمْ وَمِنْ شَاءَ فَلْيُكَلِّمْ. كهف (۱۸): ۲۹ و نیز بنگرید به: انعام () .

() . زمر () : و

پس بشارت بده به آن بندگان من که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن‌را پیروی می‌کنند.

آزادی فلسفی و تکوینی انسان با آزادی حقوقی و تشریعی ملازم نیست. همین آزادی و اختیار برای او مسئولیت آفرین است. از نظر اسلام در بعد تشریع و انتخاب عقیده و راه و روش و مقررات زندگی انسانها موظف به پذیرش دین خداوند می‌باشند و در برابر قوانین الهی آزاد و رها بودن معنایی ندارد. آدمیان گرچه تکویناً در گزینش هر مکتب و عقیده‌ای آزادند، شرعاً موظف به پیروی از دین حق و پذیرش اسلام می‌باشند. به همین سبب است که قرآن کریم اعلام داشته است: هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود.^{۱۴} اسلام اساساً دینی را جز خود به رسمیت نمی‌شناسد.^{۱۵} بدین ترتیب روشن می‌گردد که میان این آیات و آیه ۲۸۵ سوره بقره که هرگونه اجبار و اکراه در دین را نفی می‌کند، هیچ تقابلی وجود ندارد. آیه نفی اکراه در دین مربوط به آزادی تکوینی، و آیات دیگر مربوط به وظیفه تشریعی است. منظور از «لااکراه فی الدین» این است که تحمیل عقیده از طریق زور و اجبار به هیچ وجه روا نمی‌باشد، نه اینکه تمسک به هر عقیده و مکتب جایز است.

آزادی مطلق یا آزادی نسبی

لازمه زندگی اجتماعی انسان، تعامل و تعاون با هموعان است. این امر بناچار بر میزان آزادی او تأثیر می‌گذارد و محدودیت‌هایی را بر آزادی وی تحمیل می‌کند. زیرا اولاً روابط اجتماعی به منزله داد و ستد میان فرد و جامعه است. فرد همان‌گونه که از مواهب زندگی اجتماعی و آنچه جامعه در اختیار او می‌گذارد بهره‌مند می‌شود، به جامعه نیز باید بهره برساند. اگر چیزی از جامعه می‌گیرد، چیزی هم باید بدهد. همین امر او را وادار می‌کند که نتواند هرچه را می‌خواهد و به هرگونه که می‌خواهد انجام دهد. ثانیاً قوام و دوام هر جامعه‌ای به اجرای قوانین و ضوابط و معیارهای پذیرفته شده در آن جامعه بستگی دارد. اجتماعی که قانون نداشته باشد محصولی جز فتنه و هرج و مرج نخواهد داشت و از آنجا که در وضع قوانین، منافع و مصالح جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد، احترام به قانون، احترام به جامعه و احترام به اهدافی است که قوانین در پی تحقق آن می‌باشد. لازمه حرمت نهادن به قانون، محرومیت از بخشی از آزادی‌ها است.

قانون‌گذار- هر که باشد، خداوند یا یک فرد یا گروه منتخب یا غیر منتخب- دایره اختیار و آزادی افراد را محدود می‌کند. بدین ترتیب روشن می‌گردد که انسانها در ارتباط با یکدیگر از «آزادی نسبی» برخوردارند. اما در رابطه با خدا چه‌طور؟ از نظر جهان‌بینی اسلامی، خداوند بر کل هستی مالکیت حقیقی و مطلق دارد^{۱۶} و جز او همه مملوک اویند. او معبود است و دیگران عبد و به

^{۱۴} (۲) «وَمَنْ يَتَّبِعْهُ يَكْفُلْ» (آل عمران) (۱) :

^{۱۵} (۴) «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» آل عمران (۱) :

^{۱۶} (۱) «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» فرمانروای آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست از آن خداست و او بر هر چیزی تواناست. مانده () :

همین دلیل، حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است.^{۱۷} با وجود این، آزادی انسان در برابر خداوند، توهمی بیش نیست. انسان در برابر انسان آزاد است نه در برابر خدا.

شرط بندگی، اطاعت و تسلیم در برابر دستورهای الهی است. خدایی که خالق، مالک و حاکم بر بندگان خویش است، حق امر و نهی خویش را به افرادی خاص- پیامبر صلی الله علیه و آله و اولی الامر- عطا فرموده است.^{۱۸} این صلاحیت اعطایی از سوی خداوند به رسولان و اولی الامر، جای هیچ‌گونه مخالفتی را در برابر دستورهای آنان باقی نمی‌گذارد. زیرا تخلف از فرامین آنان در حقیقت تخلف از فرامین خداوند خواهد بود. قرآن در این باره می‌فرماید:

هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هرکس خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است.^{۱۹}

تفاوت عمده‌ای که نظام حقوقی اسلام با نظامهای حقوقی سکولار دارد در آنچه گفتیم در خور مطالعه، بررسی و ارزیابی است. در نظامهای حقوقی رایج، در تنظیم روابط حقوقی به هنگام قانون‌گذاری آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد رابطه انسان با انسان و با طبیعت است؛ در حالی که در حقوق اسلام همین روابط به ضمیمه رابطه انسان با خدا ملاحظه می‌گردد. چنین رویکردی در مقایسه با حقوق عرفی و سکولار پیامدهای حقوقی بسیار متفاوتی را به دنبال خواهد داشت. اینکه شما برای خدا و فرامین او (دین) نقشی در زندگی و مناسبات اجتماعی قائل باشید یا نباشید در سیمای نظام حقوقی‌تان تأثیر قاطع خواهد گذاشت. اینکه یک نظام حقوقی چه تعریفی از انسان و بشر ارائه می‌دهد، هویت و کرامت انسانی را در چه می‌بینید و چه جایگاهی برای او قائل است، در ترسیم حقوق و آزادی‌های انسان، نقش اساسی ایفا خواهد کرد. [در قسمت بعد در این زمینه توضیح بیشتری خواهیم داد.]

آزادی برونی و درونی

اسلام به مثابه مکتبی جامع، به آزادی نگاهی یک سویه ندارد. آزادی در اسلام در همه ابعاد آن ارج نهاده شده است. مکاتب سیاسی و حقوقی جهان معاصر در هر جاکه ندای آزادی سر داده‌اند تنها به آزادی بیرونی در روابط اجتماعی و در رابطه با دولت و قدرت حکومت پرداخته‌اند. البته در تعالیم دینی این جنبه از آزادی مورد توجه قرار گرفته و نفی سلطه‌پذیری انسان از انسان آشکارا اعلام گردیده است. امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به فرزندش امام حسن علیه السلام

^{۱۷} (۲). إِنْ كُنْمْ إِلَّا لِلَّهِ؛ فرمان جز برای خدا نیست. یوسف (۱۲): ۴۰؛ وَلَا تُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا؛ و هیچ‌کس را در فرمانروایی خود شریک نمی‌گیرد. ():

^{۱۸} (۱). أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (نساء):

(۲). وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا. احزاب):

می‌فرماید: بنده دیگری مباش. زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است.^{۱۱۰} به فرموده قرآن، مبارزه با طاغوتیان و جباران در دستور کار همه پیامبران الهی قرار داشته است.^{۱۱۱}

و به همین علت است که مؤمنان واقعی آنانند که حکومت طاغوت را نپذیرند و پذیرای فرمان الهی در این زمینه باشند.^{۱۱۲} اسلام هرگونه استبداد و خودکامگی را نفی می‌کند. رسولان الهی در مقابل آنان که دعوی خدایی داشتند و مردم را به بندگی خود درآورده بودند ایستادگی نموده، آنان را در برابر تاریخ و وجدانهای بیدار به محاکمه کشیدند. حضرت موسی علیه السلام خطاب به طاغوت زمان خود، فرعون، به بند کشیدن بنی‌اسرائیل را محکوم نمود^{۱۱۳} و سرانجام آنان را از زیر بار سخت‌ترین شکنجه‌ها نجات داد.^{۱۱۴} یکی از مأموریتها و رسالتهای پیامبر اسلام، برداشتن قید و بندها از دوش مردمی بود که آنها را به بند کشیده بودند.^{۱۱۵}

اساساً جهان‌بینی اسلامی به خودی خود بزرگ‌ترین و بنیادی‌ترین ترویج‌کننده و تثبیت‌کننده آزادی در عرصه زندگی اجتماعی انسان است. آنکه فقط از خدا پروا دارد و در همه هستی بزرگی غیر از خدا نمی‌شناسد و نمی‌بیند ممکن نیست در برابر دیگران آزادی خویش را بهایی ناچیز بفروشد. مؤمنان راستین چنین بینشی دارند:

عظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعينهم.^{۱۱۶}

خداوند در روح و جان آنان بزرگ جلوه کرده است و از این‌رو هرچه غیر خدا است در دیدگان آنها بی‌مقدار به نظر می‌آید.

بعد دیگر آزادی، آزادی درونی است. اسلام کرامت و ارزش والای انسانی را در بندگی خالصانه خدا و آزادی از هوس‌ها و اسارت‌های نفسانی می‌داند. این همان چیزی است که حقیقت آزادی و هویت انسانی با آن گره خورده است. در اندیشه اسلامی بسیاری از انسانهای به ظاهر آزاد، در باطن اسیر و برده‌اند و هرگز طعم شیرین آزادی واقعی را نچشیده‌اند. «کم من عقل اسیر تحت هوئ امیر»^{۱۱۷} چه بسیار عقل‌هایی که به اسارت نفس فرمانروا درآمده‌اند.

^{۱۱۰} (۱). لَاتَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا. فتح البلاء

^{۱۱۱} (۲). وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ فَمَنْ حَفِظَهَا أَتَىٰ مَعِيَ فَسْتَدْعِيهِمْ بِرَأْسِهِمْ [تا بگویند] خدا را پرستید و از طاغوت

بخش (۱):

إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ؛ آيا ندیده‌ای کسانی را که

می‌پندارند به آنچه به ما تو نازل شده و [به] آنچه پیش از تو نازل گردیده ایمان آورده‌اند [با این همه] می‌خواهند داوری میان خود را به سوی طاغوت ببرند، با آنکه

قطعا فرمان یافته‌اند که بدان کفر ورزند. نساء (۱):

^{۱۱۲} (۱). شعراء (۱):

(۲). اعراف (۷): ۱۴۱؛ ابراهيم (۱۴): ۶ و بقره (۱):

(۳). اعراف (۱):

^{۱۱۳} (۱). فتح البلاء، خطبه

^{۱۱۴} (۲). همان، حکمت

پیامبران تنها برای این نیامدند که استبداد بیرونی را درهم شکنند و آدمیان را از بیرون آزاد نمایند. هنر بزرگ‌تر پیامبران در آزادسازی درونی انسانها نهفته است که از آن به جهاد اکبر تعبیر می‌شود. در مکاتب الهی، انسانها آنگاه که قفس تن را می‌شکنند و در فضای بی‌انتهای عبودیت به پرواز در می‌آیند آزادگان واقعی خواهند بود.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است^{۱۱۸}

این آزادی همان چیزی است که گاه از آن به «آزادگی» تعبیر می‌شود و غرب با همه گامهای ارزنده‌ای که در زمینه آزادی بیرونی برداشته است از این جنبه آزادی غفلت نموده است.

بزرگ‌ترین اشتباه لیبرالیسم به عنوان بزرگ‌ترین مدّعی آزادی در جهان امروز، شکستن حریم اخلاق و مرزهای عفاف و قربانی کردن معنویت و ارزشهای انسانی به پای آزادی افسار گسیخته است. لیبرال‌ها گرچه «معتقدند اجازه دادن به نشر آثار و تصاویر مستجن، یک چیز است و تأیید و تصدیق آنها چیز دیگر» و گرچه می‌گویند که آنها هم به اندازه دیگران از چاپ و نشر تصاویر مستجن متنفرند، تفاوتی که با دیگران دارند در این است که برای تساهل یا آزادی گزینش و روشهای منصفانه ارج بیشتری قائلند. «اما چنین به نظر می‌رسد که پاسخ لیبرالیسم به انتقادهای به نحو فزاینده‌ای آسیب‌پذیرتر شده و مبانی اخلاقی آن نیز به نحو فزاینده‌ای ناروشن گردیده است. وقتی ارزشهای مهم دیگری- صرف‌نظر از تساهل و آزادی انتخاب- در خطر است، چرا باید به این دو ارزش اولویت داد؟»^{۱۱۹}

حدّ آزادی

گفتم که باور راستین به آزادی و دغدغه آن تنها ویژه کسانی است که آزادی را در معنای فراگیرش جستجو می‌کنند و آزادی را در درون و برون مقدس می‌دانند. هیچ انسان آزادی‌خواه واقعی را نمی‌توان یافت که تنها مدافع آزادی بیرونی باشد. زیرا معنای آن افسارگسیختگی است. از همین‌جا می‌توان به اساسی‌ترین مبنای تقسیم آزادی‌ها به «آزادی‌های مشروع» و «آزادی‌های نامشروع» در فرهنگ دینی پی‌برد. تأمل در همه مواردی که در شرع مقدس اسلام، محدودیت‌هایی بر آزادی بیرونی انسانها قرار داده شده و برخی از انواع آزادی‌ها ممنوع گردیده است نشان می‌دهد که موضوع خدشه وارد شدن بر «آزادی درون» به میان آمده است. از آنجا که

^{۱۱۸} (۳). حافظ. سعدی نیز به زیبایی سروده است:

طیرانمر غدیدی، تو ز پای بند شهوت بهدر آیتاببینی طیران آدمیت

^{۱۱۹} (۱). مایکل ساندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ص ۷۰.

عقل ضد شهوت است ای هیلوان آنکه شهوت می تند عقلش بخوان

هویت انسانی به آزادی درونی انسانی پابرجا است در مقام تزامن میان آزادی بیرونی و درونی، آزادی درونی مقدم داشته می‌شود. در تعارض آزادی بیرونی با درونی بناچار باید یکی را انتخاب نمود. اگر آزادی، آزادگی را به اسارت در آورد به حکم عقل و شرع و برای دفاع از آزادی بزرگ‌تر، آزادی کوچک‌تر را باید تعدیل نمود.

«در روزگار ما خود آزادی نخستین و بزرگ‌ترین قربانی سوءاستفاده از آزادی است.

برهمین اساس واژه دل‌انگیز آزادی امروز می‌تواند به «پست‌ترین عمل» تا «متعالی‌ترین ارزش»^{۱۳۰} اطلاق شود.»

همه آنان که در افراطی‌ترین وجه ممکن از آزادی بیرونی دم می‌زنند، هیچ‌گاه از رهایی گروی مطلق و بی‌قید و شرط دفاع نمی‌کنند. و یا حداقل در عمل به لوازم آن پایبند نمی‌باشند.

این سخن نغز از منتسکیو فیلسوف فرانسوی [۱۶۸۹-۱۷۵۵] به یادگار مانده است که در نقد کسی که در بیان حد اعلای آزادی غلو کرده است، می‌گوید: «حد اعلای آزادی آنجاست که آزادی به حد اعلای نرسد.»^{۱۳۱}

یک نکته که در باب «حد آزادی» بسیار اهمیت دارد درک این مسأله است که آیا آزادی هدف است یا وسیله، موضوعیت دارد یا طریقیّت. روشن است که لیبرالیسم به آزادی به عنوان یک هدف می‌نگرد؛ در حالی که اسلام به آزادگی (بندگی خداوند) به عنوان هدف می‌نگرد. بدیهی است تفاوت در نوع هدف‌گذاری تفاوت در حدود و مرزهای آزادی را به دنبال خواهد داشت. این سخن نیز شایان توجه و تأمل است که: «آزادی برای انسان کمال است، ولی آزادی «کمال وسیله‌ای» است نه «کمال هدفی». هدف انسان این نیست که آزاد باشد.

انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خویش برسد. انسان آزاد و مختار است، ولی آیا «چون آزاد است به کمال خود رسیده است» یا اینکه «مختار است که کمال خود را انتخاب کند»؟ با آزادی ممکن است انسان به عالی‌ترین کمالات و مقامات برسد و ممکن است به اسفل‌السافلین سقوط کند.»^{۱۳۲}

۱. اسلام به هر دو جنبه آزادی بیرونی (آزادی‌های اجتماعی و سیاسی) و درونی (آزادی‌های معنوی) ارج نهاده است.

۲. آزادی درونی بر آزادی بیرونی تقدم دارد. زیرا با هویت انسانی گره خورده است و از آن به «آزادگی» و «وارستگی» تعبیر می‌شود.

^{۱۳۰} (۱). علی‌اکبر رشاد، دموکراسی قدسی، .

^{۱۳۱} (۲). منتسکیو، روح القوانين، ص .

^{۱۳۲} (۳). مرتضی مطهری، انسان کامل، ص و .

۳. دو گروه از آدمیان به «آزادی» جفا نموده‌اند: آنان که آزادی را فقط در آزادی بیرونی یا فقط در آزادی درونی خلاصه نموده‌اند.

۴. هیچ تعارضی میان دین و آزادی نیست. دین نه تنها فضا را بر آزادی تنگ نمی‌گیرد، با گشودن افقی جدید فرا روی آزادی‌خواهان، همگان را از هرگونه تنگ‌نظری و نگاه یک سویه به آزادی بر حذر می‌دارد.

۵. اساسی‌ترین حدّ آزادی، آزادگی است. برای آزادی بیرونی هیچ محدودیتی وجود ندارد، مگر آنکه به آزادگی انسان ضربه وارد سازد. ممنوعیت برخی از آزادی‌ها تنها به خاطر صیانت از برخی دیگر از آزادی‌ها است. نکته اصلی در تقسیم آزادی‌ها به آزادی‌های مشروع و نامشروع در اسلام همین است.

۶. حدود دیگری برای آزادی شمارش شده است؛ نظیر شکستن حریم آزادی دیگران (آزادی تا آنجاست که به آزادی دیگران خدشه وارد نسازد.) و اخلال در امنیت فردی و اجتماعی و ملی و جریحه‌دار کردن عفت عمومی. همه این موارد با مبانی دینی سازگاری دارد.

اگر در جایی آزادی، عفت و اخلاق عمومی جامعه را مورد تهدید قرار دهد در حقیقت از مصادیق تقابل آزادی با آزادگی خواهد بود. اخلال در آزادی دیگران یا اخلال در امنیت نیز به موجب قاعده «لاضرر» که از قواعد مسلم فقهی و حقوقی اسلام و برگرفته از سنت نبوی است، ممنوع می‌باشد.

نتیجه: در نظام حقوقی اسلام در همه مواردی که آزادی‌های مدنی و سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد و ما در فصول آینده به آنها خواهیم پرداخت، معیارها و مبانی پیش گفته همواره

لازم است در نظر گرفته شود. زیرا بدون این مبانی نمی‌توان نسبت به حقوق و آزادی‌ها قضاوت درستی داشت.

گزیده مطالب این فصل

۱. انسان، بهره‌مند از آزادی فلسفی (تکوینی) است، اما به لحاظ حقوقی تا آنجا که به تشریع و قوانین الهی مربوط می‌گردد نمی‌تواند آزاد باشد.

۲. به دو دلیل، آزادی مطلق در زندگی اجتماعی وجود ندارد؛ یکی آنکه در روابط اجتماعی که به منزله داد و ستد است، همان‌گونه که انسان چیزی را از جامعه می‌گیرد، چیزی هم به جامعه باید بدهد. دیگر آنکه جامعه نیازمند قانون است. قانونی که باید محترم شمرده شود و احترام به قانون موجب محروم شدن از برخی از آزادی‌ها است. بنابراین آزادی در روابط اجتماعی نسبی است.

۳. از آنجا که خالقیت، مالکیت و حاکمیت به صورت مطلق از آن خداوند است آدمیان در برابر خدا «آزاد» نیستند. در برابر هموعان خود آزادند. در نظام حقوقی اسلام، فقط رابطه انسان با انسان و طبیعت در نظر گرفته نشده است، بلکه با توجه به رابطه انسان با خدا حقوق و آزادی‌های، انسان رنگ و بوی خاصی به خود گرفته است.

۴. در جهان‌بینی اسلامی انسان دارای دو نوع آزادی بیرونی و درونی است. هر دو مقدس و صیانت از آنها لازم است.

۵. «آزادگی» [آزادی درون] در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۶. محدودیت آزادی در مواردی که مزاحم آزادی دیگران باشد یا امنیت فردی و اجتماعی را مختل کند و یا عفت عمومی را جریحه‌دار نماید، مورد پذیرش اسلام نیز می‌باشد.

۷. عمده‌ترین و اساسی‌ترین مرزی را که می‌توان برای آزادی در نظر گرفت، «آزادگی» است. در اسلام تنها دلیل ممنوعیت برخی از آزادی‌های بیرونی صیانت و حفاظت از «آزادی‌های درونی» است. این نکته ظریف که آزادی برای آزادی محدود می‌گردد مورد غفلت بسیاری فلاسفه حقوق قرار گرفته است و اصلی‌ترین مسأله در تقسیم آزادی‌ها به آزادی‌های مشروع و نامشروع همین امر می‌باشد.

بخش سوم: حقوق مدنی و اجتماعی در اسلام

مقدمه

فصل اول: حق حیات

فصل دوم: حق امنیت

فصل سوم: آزادی اندیشه

فصل چهارم: حقوق اقتصادی

مقدمه

۱. حقوق مدنی و اجتماعی بخش وسیعی از حقوق و آزادی‌ها را شامل می‌گردد که هم در اسلام و هم در حقوق بشر معاصر مورد توجه قرار گرفته است. مرزبندی میان حقوق اجتماعی و سیاسی گاه با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود. مثال: «آزادی بیان» هم می‌شود به عنوان حق مدنی و اجتماعی مورد توجه قرار گیرد و هم در زمره حقوق سیاسی. آزادی تجمعات و تشکّل‌ها نیز همین‌گونه است. با توجه به اشتراک این دسته از حقوق، در تقسیم‌بندی مورد نظر ما وجه غالب یا مهم آنها در نظر گرفته می‌شود. به همین سبب ما این‌گونه آزادی‌ها را در فصل چهارم [«حقوق سیاسی» در اسلام] قرار داده‌ایم.

۲. در فصل یکم یادآور شدیم که در دو میثاق بین‌المللی، «حقوق مدنی و سیاسی» از «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» متمایز گردیده‌اند. زیرا انسانها دارای دو دسته از حقوق‌اند: حقوقی که دولتها باید آنها را محترم شمارند، آزادی‌هایی که افراد باید در زندگی خود داشته باشند و در اجرای آنها منع دولت را در برابر خویش نبینند. این دسته از حقوق را در عرف حقوق بشر «حقوق مدنی و سیاسی» می‌نامند.

دسته دیگر را نام «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» بر آن نهاده‌اند. اینها یک سلسله

از امتیازاتی هستند که دولتها با مشارکت فعالانه خود باید برای ملت خود فراهم آورند. فقط ترک دخالت و ممانعت از سوی دولت نسبت به حقوق دسته اول کافی نیست. توسعه دانش حقوق، دولتها را مکلف کرده است حقوقی نظیر آموزش و پرورش، بهداشت، اشتغال [کارآفرینی]، تأمین اجتماعی و ... را در دستور کار خود قرار دهند.

همان‌گونه که خواهیم دید در حقوق اسلام گرچه این نوع دسته‌بندی سابقه ندارد، هر دو قسم مورد توجه قرار گرفته است. براین اساس آنچه در این فصل و فصل آینده مبنای تقسیم و شمارش «حقوق مدنی و سیاسی» می‌باشد، تقسیم حقوق به لحاظ محتوای مدنی و اجتماعی بودن یا سیاسی بودن آنها است نه تقسیم مطرح در دو میثاق بین‌المللی.

۳. نظر به گستردگی حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی از یک‌سو، و ضرورت ارائه مطالب در قالب دو واحد درسی از سوی دیگر، ناگزیر حقوق اساسی را به طور گزیده بیان خواهیم کرد.

هدف آن است که دانشجو با حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام به صورتی اجمالی آشنا گردد و این مباحث زمینه‌ساز مطالعات گسترده‌تر و با انگیزه بیشتر برای دانشجویان باشد. ما در این فصل، مجموعه‌ای از حقوق مدنی را در قالب چهار محور کلی زیر عناوین حق حیات، حق امنیت، آزادی اندیشه و حقوق معیشتی ارائه خواهیم نمود.

فصل اول: حق حیات

قرآن و زندگی انسان

حق حیات، یک حق فطری و طبیعی است. این حق را اساس تمام حقوق بشر می‌توان دانست. زیرا بهره‌مندی از سایر حقوق در سایه «حق حیات» میسر خواهد بود. قرآن کریم این حق بنیادین بشر را این‌گونه محترم شمرده است:

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا^{۱۲۳}

هرکس، دیگری را- جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فساد در زمین- بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هرکس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.

قرآن، کشتن یک انسان را به منزله کشتن همه انسانها می‌داند و بر همین اساس نسبت به هرگونه تعرض ناروا به حق زندگی هشدار می‌دهد. برخی از مفسران در تبیین مفاد آیه گفته‌اند:

هر فرد انسان حامل حقیقت واحدی است که در جمیع انسانها وجود دارد و آن حقیقت انسانیت است و به همین دلیل کشتن یک انسان، کشتن نوع انسان قلمداد گردیده و زنده کردن یک انسان نیز به منزله زنده نمودن همه انسانها است. وقتی انسانها همگی از یک حقیقت انسانی برخوردار باشند، هرکس انسانیتی را که در یک فرد قرار دارد هدف قرار دهد در حقیقت انسانیتی را که در همه انسانها نهفته است، هدف قرار داده است.^{۱۲۴}

برهمین اساس است که ماده دوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر [مصوب ۱۴۱۱ قمری / ۱۳۶۹ شمسی] می‌گوید:

الف) زندگی موهبتی است الهی و حق است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد و جوامع و حکومتها واجب است که از این حق حمایت نموده، در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و جایز نیست کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی.

ب) استفاده از وسیله‌ای که منجر به از بین بردن سرچشمه بشریت به‌طور کلی یا جزیی می‌گردد، ممنوع است.

ج) پاسداری از ادامه زندگی بشریت تا هر جایی که خداوند مشیت نماید وظیفه شرعی می‌باشد.^{۱۲۵}

(۱). مانده () :

^{۱۲۳} (۱). سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۰ و

^{۱۲۵} (۲). هوشنگ ناصرزاده، اعلامیه‌های حقوق بشر، ص ۵۰.

برای درک درست از «حق حیات» در حقوق اسلام به رابطه این حق با انسان و با خداوند باید توجه نمود. حق حیات و برخورداری از زندگی انسان در ارتباط با انسانهای دیگر، همان چیزی است که در زندگی اجتماعی مشاهده می‌شود. هرکس صیانت از نفس خویش را در برابر دیگران، و خطرهای ناشی از عوامل بیرونی را مهم‌تر از هر چیزی برای خود می‌داند و گاه

برای دفاع از جان خویش تا پای جان مقاومت می‌کند. حق زندگی در رابطه با خداوند سزاوار تأمل بیشتری است. خدا مالک زندگی و مرگ انسانها می‌باشد.^{۱۳۶} انسانها در آمدن و رفتن خود اختیاری نداشته‌اند.

من به خود نامدم اینجا که به خود باز
آن که آورد مرا باز برد در وطنم
روم

تفاوت زندگی انسان با سایر حیوانات از این‌روست که حیات مادی و طبیعی او، با روح الهی در آمیخته^{۱۳۷} و این فیض خداوندی طراوت خاصی به این زندگی بخشیده است. این نوع رابطه انسان با خدا، صیانت از حق حیات را به صورت تکلیف درآورده است. به همین سبب «حق حیات» را نمی‌توان جزو آن دسته از حقوقی به شمار آورد که قابل اسقاط یا نقل و انتقال باشد.

همه افراد و حکومتها موظف‌اند به زندگی و جان انسانها احترام بگذارند و در صورت در خطر قرار گرفتن زندگی هر فرد، از همه امکاناتی که در اختیار دارند برای نجات یک انسان استفاده نمایند.

اعدام^{۱۳۸}

بند ۱ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مقرر داشته است که «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است.» در بند ۲ گفته شده است: «در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده صدور حکم اعدام جایز نیست؛ مگر در مورد مهم‌ترین جنایات طبق قانون لازم‌الاجرا در زمان ارتکاب جنایت- که آن هم نباید با مقررات این میثاق و کنوانسیون‌هایی که پیرامون جلوگیری و مجازات جرم کشتار دسته جمعی است، منافات داشته باشد. اجرای این مجازات جایز نیست، مگر به موجب حکم قطعی صادر از دادگاه صالح.»^{۱۳۹}

[۴]. اعلامیه‌های حقوق بشر، ص ۲۶ و ۲۷.

^{۱۳۶} (۱) وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَمَانًا ثُمَّ خَلَقْنَا فِيكُمْ نِسَاءً مِنْ لَدُنْكُمْ وَبَعَثْنَا فِيكُمْ مِنْ غَدِيرٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْوُجَدِ وَشَعْرًا زَنْدَةً كَرْدَ بَازِ شَمَارَا می‌میراند [و] باز زنده می‌کند [و] آنگاه به سوی او

بازگردانده می‌شد. بقره () : () : ۶، روم () : () : ۲۶ و ملک () : .

() : () :

() . capital punishment / death penalty .

(۴). اعلامیه‌های حقوق بشر، ص و .

۲. دفاع از جان و ناموس

۳. سلب امنیت اجتماعی و افساد در زمین^{۱۳۳}

۴. ارتداد، که بدان خواهیم پرداخت.

۵. جهاد برای رفع فتنه‌گران و حق ستیزان.^{۱۳۴} با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین مخصوص خدا شود. در جهاد، آنان که با حق به جدال و ستیز برخاسته‌اند و فتنه‌گرند، از میان برداشته می‌شوند.

آثار حق حیات

۱. التزام به حقوق فرعی دیگر

حق حیات، دربردارنده حقوق دیگری مانند حق بهداشت و تغذیه مناسب است. زیرا حق حیات و زندگی وقتی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که انسان از زندگی سالم و با نشاط که در شأن اوست برخوردار باشد. فرد و جامعه محروم از محیط و تغذیه سالم و کافی و بهداشت به شدت آسیب‌پذیر خواهند بود. وجود میلیون‌ها انسان بیمار، بی‌حال و گرسنه چه سودی خواهد داشت! در اسلام وارد نمودن زیان به بدن از آن سبب که سلامتی انسان را در معرض خطر قرار می‌دهد ممنوع شده است. اگر تحقق این حق، وابسته به تأمین برخی از نیازمندی‌های ضروری بشر باشد، در درجه اول خود انسانها و در مرتبه بعد، حکومتها موظف‌اند در این زمینه اقدام نمایند، تا زندگی فردی و اجتماعی به معنای واقعی پدید آید.

۲. سقوط برخی از تکالیف در صورت تراحم با حق حیات

هرگاه انجام احکام شرعی و تکالیف دینی مستلزم وارد آمدن ضرر جسمی یا روحی به انسان گردد آن تکالیف برداشته خواهند شد. در اسلام تکلیف به قدر طاقت و توان انسانها است^{۱۳۵} و قاعده لاجرم برای همین موارد وضع گردیده است.^{۱۳۶} همه فقهای اسلام روزه گرفتن را در صورتی که به زیان سلامت انسان باشد، حرام دانسته‌اند و از همین نمونه است سایر تکالیف شرعی. هرکس به هر میزان توانایی دفع ضرر از حیات خود و دیگران را داشته باشد باید اقدام نماید وگرنه سزاوار کیفر خواهد بود. البته آنجا که اساس دین و نوامیس دینی در خطر باشد به لحاظ اهمیت مسئله فدا کردن جان و رها نمودن زندگی و سلامتی، یک وظیفه خواهد بود.

۳. حرمت خون

^{۱۳۳} (۲). اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِي يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ اَنْ يُّقَتْلُوا... مائده () :

^{۱۳۴} (۳). وَتَلْفِظُ مِنْ حَتَّى لَوْ كُنَّ نَفْسٌ بَعْدَ نَفْسٍ لَافْتَدَتْ بِقَرَدٍ : () :

^{۱۳۵} (۱). اِلَّا وَشَعْنًا؛ خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌دهد. بقره () :

^{۱۳۶} (۲). وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ در دین برای شما سختی قرار نداده است. () :

در حقوق اسلام، انسان نمی‌تواند برای نجات جان خود در صورتی که به کشتن دیگری مجبور شود اقدام نماید. زیرا اگر قرار است خونی ریخته شود یا زبانی متوجه کسی گردد، انسان نمی‌تواند با استناد به حق حیات خود، حق حیات دیگران را نادیده بگیرد. در روایات متعددی گفته شده است: تقیه در هر جا روا باشد، در چنین جایی روا نیست. از امام باقر علیه السلام چنین روایت شده است: تقیه فقط برای حفظ خون مقرر شده است. بنابراین اگر جایی به خون‌ریزی بینجامد تقیه جایز نیست.^{۱۳۷}

۴. حرمت خودکشی^{۱۳۸}.

این عمل در اسلام به شدت نکوهش گردیده است. همان‌گونه که پیشتر یادآور شدیم، حق حیات از حقوقی است که قابلیت اسقاط ندارد. ممنوعیت خودکشی در اسلام از آن سبب است که «روح» به عنوان امانت الهی در اختیار بشر قرار گرفته است. و به همین جهت انسان نمی‌تواند مدعی باشد من مالک جان خویش هستم. در حقوق اسلام، حیات و زندگی امانتی خدادادی است که هم وظیفه دیگران و هم وظیفه دارنده حیات است که برای حفظ آن بکوشد.

قرآن کریم می‌فرماید:

... و خودتان را نکشید زیرا خداوند همواره با شما مهربان است. و هرکس از روی تجاوز و ستم چنین کند به زودی وی را در آتشی درآوریم و این کار بر خدا آسان است.^{۱۳۹}

از امام باقر علیه السلام نقل شده است که:

مؤمن به هر آزمایشی مبتلا می‌شود و به هر نوع مرگی می‌میرد ولی هرگز خودکشی نمی‌کند.^{۱۴۰}

این امر مورد اتفاق همه فقهای اسلام است. احادیث متعددی بر حرمت سقط جنین دلالت می‌کند. در حقوق اسلام هرکس موجب سقط جنین شود قاتل محسوب می‌گردد. حق حیات تنها اختصاص به زمان بعد از تولد ندارد. این حق به قبل از تولد انسان نیز تسری داده شده است. جنین نیز حق زندگی دارد و هیچ‌کس - حتی پدر و مادر حق ندارد این حق را از او سلب نماید. در فقه اسلام با توجه به میزان رشدی که جنین در رحم مادر دارد و مقدار زمانی که از انعقاد نطفه گذشته است، مرتکب چنین عملی به پرداخت دیه محکوم می‌گردد. اسلام نه تنها در چنین حالتی از زندگی یک فرد دفاع می‌کند، علاوه بر حق حیات، برای او حق مالکیت نیز قائل است. در صورتی که پس از انعقاد نطفه، مورث بمیرد، ورثه یکی از دو راه را می‌توانند انتخاب کنند: صبر کنند تا فرزند به دنیا بیاید و برابر سهم ارث هرکس، اموال را تقسیم نمایند، یا آنکه برای «حمل» سهمی را که

^{۱۳۷} ۴ ج ۴ ص ۴۳ ج ۴ ص ۴۳

^{۱۳۸} (۱). اما حذر الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقیه. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴ ص ۴۳

() suicide.

^{۱۳۹} (۳) ... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَلَوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيُ لَهُ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (نساء): و

وَمَنْ يَتْلُ بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَبِمَوْتٍ بِكُلِّ مِيتَةٍ أَلَا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ. بحار الانوار، ج ۴ ص ۴۳

مساوی سهم دو پسر از همان طبقه ارث باشد کنار بگذارند و سهام خود را بردارند.^{۱۴۱} حتی حقوق اسلام تا اینجا پیش رفته است که اگر در زمان مرگ مورث، حملی باشد که اگر متولد شود، مانع از ارث تمام یا بعضی از وراثت دیگر می‌گردد، تقسیم ارثی صورت نخواهد گرفت تا وضعیت حمل معلوم گردد.^{۱۴۲}

گزیده مطالب این فصل

۱. حق زندگی یکی از حقوق فطری و بنیادین بشر است که در اسلام به شدت مورد عنایت قرار گرفته و قرآن کریم تعرض به حیات یک فرد را تعرض به حیات همه انسانها قلمداد کرده است.

۲. حق حیات در اسلام با دو ملاحظه رابطه انسان با انسان و رابطه انسان با خدا بررسی و مطالعه می‌شود. به همین سبب از آنجا که زندگی امانت الهی است، قابل اسقاط نمی‌باشد و صیانت از آن، تکلیف خود فرد و دیگران است.

۳. مجازات اعدام در اسلام به رسمیت شناخته شده است. حتی اگر حق حیات را از حقوق ذاتی و سلب ناشدنی انسان بدانیم باز هم در تعریف «انسان» میان نظریه پردازان حقوق بشر و دیدگاه اسلامی تفاوت اساسی وجود دارد. اسلام جنایتکارانی را که از هر حیوان وحشی، درنده‌خوترند، اساساً «انسان» نمی‌داند تا حق حیات شامل آنها گردد.

۴. حق حیات استثنائی دارد؛ مانند اعدام و قصاص در موارد خاص، دفاع از جان و ناموس، سلب امنیت اجتماعی و افساد در زمین، ارتداد و جهاد برای رفع فتنه.

۵. آثار حق حیات عبارت است از: التزام به حقوق فرعی دیگر نظیر حق بهداشت و تغذیه مناسب، سقوط برخی از تکالیف در صورت تراحم با حق حیات، حرمت خون دیگران، حرمت خودکشی و حرمت سقط جنین.

۶. حق امنیت و مصونیت، پس از حق حیات، در صدر فهرست حقوق انسانها قرار می‌گیرد. این حق در متون دینی در ابعاد مختلف به رسمیت شناخته شده و برای تحقق آن ضمانت‌های اجرایی نیز تعیین گردیده است.

فصل دوم: حق امنیت

^۱ (۲). بنگرید به: قانون مدنی، ماده .

() . همان.

ارزش امنیت

منظور از مصونیت فردی یا امنیت شخصی این است که فرد از هرگونه تعرض و تجاوز مانند قتل، جرح، ضرب، توقیف، حبس، تبعید، شکنجه و سایر مجازاتهای غیرقانونی و خودسرانه و یا اعمالی که منافی شئون و حیثیت انسانی اوست مانند اسارت، تملک و بهره‌کشی و بردگی و فحشا مصون و در امان باشد.^{۱۴۳} بدون شک پس از حق حیات، هیچ حقی از حقوق انسانی ارزش حق امنیت را دارا نیست. این حق بنیان همه آزادی‌های بشر است و با از بین رفتن آن، آزادی در هیچ بعدی از ابعاد آن معنا و مفهوم نخواهد داشت. از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است: ارزش دو نعمت بر مردم پوشیده مانده است: امنیت و عافیت. [نعمت سلامتی و زندگی].^{۱۴۴} در این روایت حق حیات حق امنیت، نعمت یاد شده است. محوری‌ترین نیاز آدمی همین نیاز به امنیت است. ادامه حیات آنگاه میسر خواهد بود که سایه امنیت بر سر انسان گسترانیده شود و هیچ تجاوز و تهدیدی، عرصه را بر زندگی او تنگ ننماید. در بیان امیرمؤمنان علی علیه السلام، یکی از اهداف حکومت، برقراری امنیت دانسته شده است. به راستی چه زیبا و شنیدنی است این جملات: پروردگارا، تو می‌دانی آنچه ما انجام دادیم نه برای این بود که مملکت و سلطنتی به دست آوریم و نه برای آنکه از متاع پست دنیا چیزی تهیه کنیم؛ بلکه برای این بود که نشانه‌های از بین رفته دینت را بازگردانیم و صلح و مسالمت را در شهرهای آشکار سازیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امنیت قرار گیرند و قوانین و مقرراتی که به دست فراموشی سپرده شده بار دیگر عملی گردد.^{۱۴۵}

مصادیق امنیت

۱. امنیت جانی

۲. امنیت حیثیتی

انسان همان موجودی است که آفرینش وی در زیباترین شکل ممکن صورت پذیرفته،^{۱۴۶} خداوند خود را نسبت به چنین آفرینشی تحسین نموده^{۱۴۷} و بر همین اساس تاج کرامت بر سر او نهاده است.^{۱۴۸} در نگرش الهی به انسان، آفرینش ویژه، جایگاه ویژه و اقتدار ویژه این موجود، بهره‌مندی از حقوق ویژه را ایجاب می‌کند که از جمله آنها صیانت از حیثیت و شرف انسانی است.

^{۱۴۳} (۱). منوچهر طباطبائی مؤمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص .

^{۱۴۴} (۲). نعمتان مکفورتان، الأمن والعافیه، بخارالانوار، ج ۸، ص ۱۷۰. در برخی از تعبیر گفته می‌شود: نعمتان مجهولتان: الصّحة والامان. در روایتی از امام صادق نقل شده است که هرکس این ویژگی‌ها را نداشته باشد پیوسته زندگی او ناقص، عقل او زایل و قلب و فکر او مشغول خواهد بود. اول: سلامتی بدن، دوم: امنیت، سوم:

گشایش در روزی، چهارم: همسر شایسته، فرزند شایسته و دوست شایسته به: همان، ص .

^{۱۴۵} (۱). فتح البلاغه، خطبه .

^{۱۴۶} (۲). لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ () : (۱) .

^{۱۴۷} (۳). تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. مؤمنون () : .

^{۱۴۸} (۴). وَلَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ إِذْ أَخْرَجَهُ إِذَا هُوَ الْيَسْأَرُ () : .

در حقیقت رابطه مستقیمی میان گستره استعدادها و توانایی‌های انسان و دامنه حقوق وی وجود دارد. به هر میزان که استعداد خدادادی انسان بیشتر باشد، دامنه استحقاق او نیز گسترده خواهد بود. انسان از آن نظر استحقاق حفظ شأن، حرمت و حیثیت خود را دارد که در ذات و طبیعت خود نیاز به آن را احساس می‌کند و چنین استعدادی در وجودش نهفته است. از پیامبر اکرم در حجه‌الوداع نقل شده است که خطاب به اصحاب خویش فرمود: آگاه باشید که خون و مال و حیثیت و آبروی شما محترم است.^{۱۴۹} جبرئیل به رسول خدا

خدا عرضه داشت:

شرافت مؤمن به نماز شب و عزّت او به ترک تعرض به حیثیت مردم است.^{۱۵۰} بر همین اساس است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حتی در مورد کسانی که تحت تعقیب قرار گرفته و بازداشت شده‌اند، می‌گوید:

هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است.^{۱۵۱}

۳. امنیت مالی

علی علیه السلام در نامه‌هایی به مأموران خراج و مالیات و گیرندگان صدقات، ترک تعرض آنان به اموال و دارایی‌های مردم را یادآوری می‌کند. در بخشی از نامه امام به کارگزاران بیت‌المال چنین آمده است:

شما خزانه‌داران رعیت، وکلای امت و سفیران رهبرانتان هستید به خاطر گرفتن خراج از بدهکار، لباس تابستانی یا زمستانی و مرکب مورد نیاز و برده‌اش را به فروش نرسانید. به خاطر گرفتن درهمی کسی را تازیانه زنید و برای جمع‌آوری بیت‌المال به مال احدی- چه مسلمان و چه غیر مسلمان- دست نزنید.^{۱۵۲}

در سفارشی دیگر به مأموران جمع‌آوری زکات فرمود:

آنگاه که به آبادی رسیدی در کنار آب فرود آی و داخل خانه‌های آنان مشو. با آرامش و وقار به سوی آنان برو آنگاه به آنان بگو: بندگان خدا، ولیّ خدا مرا به سوی شما فرستاده است تا حق خدا را که در اموالتان است بگیرم. آیا در اموال شما حقی هست که آن را به نمایندگی‌اش بپردازید؟

^{۱۴۹} (۱). الا انّ دماءکم و اموالکم و اغراضکم علیکم حرام بخارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۶۵. در روایت دیگری در خصوص مؤمن گفته شده است: المؤمن حرام کله،

عِزُّهُ و مَالُهُ و دَمُهُ. همان، ج ۷۷، ص ۱۶۰: مؤمن همه چیزش حرمت دارد؛ آبروی او، مال او و خون او.

(۲). همان، ج ۲، ص ۱.

(۲). اصل

^{۱۵۲} (۴). تهج‌البلاغه، نامه

اگر کسی گفت نه، دیگر به او مراجعه نکن و اگر کسی پاسخ آری گفت بدون آنکه او را بترسانی یا تهدیدش کنی، همراهش برو.^{۱۵۳}

این سخنان در بیان مصونیت مالی افراد به قدری گویاست که نیازی به تفسیر و تحلیل ندارد. اسلام ثروتهایی را که از طرق مشروع به دست آمده، محترم می‌شمارد و با هرگونه ناامنی اقتصادی مبارزه می‌کند. حق مالکیت و امنیت شغلی را نیز می‌توان در همین راستا مورد توجه قرار داد.

۴. امنیت مسکن

منظور آن است که خانه، اتاق شخصی و نظایر اینها از تعرض افراد مصون می‌باشد و بدون اذن مالک یا مستأجر نمی‌توان وارد محیط زندگی و خلوت افراد شد.^{۱۵۴}

قرآن کریم این حق انسان را این‌گونه مطرح نموده است: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خانه‌هایی که از شما نیست داخل مشوید، تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام کنید. این برای شما بهتر است. باشد که پند گیرید. و اگر کسی را در آن نیافتید پس داخل آن مشوید، تا به شما اجازه داده شود. و اگر به شما گفته شد «برگردید»، بازگردید، که آن برای شما سزاوارتر است و خدا به آنچه انجام می‌دهید داناست.^{۱۵۵} اگر کسی در خانه خویش از امنیت برخوردار نباشد در واقع استقلال زندگی، آسایش فکری و آزادی خود را از دست داده است. به همین دلیل قانون مجازات اسلامی که برگرفته از فقه و متون دینی است برای متجاوزان به این حق، مجازات تعیین کرده و مقرر نموده است: «هرکس در منزل یا مسکن دیگری به عنف یا تهدید وارد شود به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم خواهد شد.»^{۱۵۶}

اصل ۲۲ قانون اساسی مصونیت انسان در همه موارد پیش گفته را بدین صورت بیان کرده است: «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است؛ مگر در مواردی که قانون تجویز کند.»^{۱۵۷}

۵. امنیت مکاتبات، مکالمات و مخابرات

این حق از آن سبب به رسمیت شناخته شده است که انسانها در بهره‌گیری از این امکانات و ابزار، امور خصوصی و اسرار زندگی خود را منعکس می‌کنند. در اسلام تجسس و فاش نمودن اسرار مردم منع گردیده است و قرآن کریم خطاب به مؤمنان فرموده است: «ای کسانی که ایمان

^{۱۵۳} (۱). همان، نامه .

^{۱۵۴} (۲). بازرسی منازل توسط مأموران دولتی فقط با اجازه مقامات قضایی و رعایت تشریفات قانونی صورت می‌پذیرد.

(۳). نور () و .

^{۱۵۶} (۴). قانون مجازات اسلامی، ماده .

^{۱۵۷} (۱). مواردی چون پناه گرفتن مجرمان در خانه، ایجاد پایگاه ترابری، استفاده از عمل سوسی، استفاده از منزل به عنوان مرکز فساد از نظر

شرعی و قانون جرم شناخته شده و در این موارد مصونیت وجود ندارد.

۶. امنیت قضایی

١٥٨ (٢). يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا احْذَرُوا كَثِيرًا مِّنَ لُّغْوٍ لَا يَفْعُلُ شَيْئًا وَلَا تَحْسَبُوا حَرَاتٍ () :

هرگز مباد که از عیب پوشیده بر خود پرده برگری، که مسئولیت کمسازی زشتی‌های نمایان است ... نهج البلاغه، نامه .

^{۱۶۱} (۲). مفاد اصل ۱۶۶ قانون اساسی.

۱۳ (۳). لُح البَلاغه، نامه ۵۳. امام خمینی، شاگرد مکتب علی علیه السلام در فرمان هشت ماده‌ای خود به تاریخ ۲۴/ ۹/ ۶۱ خطاب به قوه قضائیه و همه کارگزاران نظام به نکات بسیار مهمی در بارت و امنیت مردم اشاره نموده است. به موازی از این فرمان توجه کنید: «... ۴. هیچ کس حق ندارد کسی را بدون حکم قاضی که از روی موازین شرعیه باید باشد توقیف کند یا احضار نماید؛ هرچند مدت توقیف کم باشد. توقیف یا احضار به عنف جرم است و موجب تعزیر شرعی است. ۵. هیچ کس حق ندارد در مال کسی - چه منقول و چه غیرمنقول - و در مورد حق کسی دخل و تصرف کند یا توقیف و مصادره نماید؛ مگر به حکم حاکم شرع، آن هم پس از بررسی دقیق ثبوت حکم از نظر شرعی. ۶. هیچ کس حق ندارد به خانه یا مغازه و یا محل کار شخصی کسی بدون اذن صاحب آنها وارد شود یا کسی را جلب کند یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه تعقیب و مراقبت نماید و یا نسبت به فردی اذیت نمودن غیر انسانی - اسلامی مرتکب شود، یا به تلفن یا نوار ضبط صوت دیگری به نام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گیر، کند و یا برای کشف گناه و جرم هرچند بزرگ باشد بگذارد یا مال اسرار مردم باشد و

۷. امنیت اخلاقی

بعد دیگر امنیت که سوگمندان در نظامهای سیاسی مورد بی‌مهری قرار گرفته است امنیت اخلاقی است. تأمین و تضمین چنین امنیتی حق مردم و تکلیف صاحبان قدرت است. این حق مردم است که اخلاق و معنویت در جامعه مورد تعرض قرار نگیرد. توسعه و شکوفایی همه جانبه هنگامی میسر خواهد بود که حریم فضایل و ارزشهای انسانی در جامعه حفظ گردد و هرکس از این جهت احساس امنیت و آرامش نماید. در کنار آثار بسیار ارزنده اجتماعی، سیاسی و فرهنگی رسانه‌های نوشتاری، شنیداری و تصویری، از توانمندی این رسانه‌ها در تخریب اخلاق و معنویت نیز نباید غافل بود. امروزه با توسعه امکانات رسانه‌ای نظیر ماهواره‌ها، وب سایت‌ها و وبلاگ‌ها، قدرت اطلاع‌رسانی و تأثیرگذاری خوب یا بد به صورت شگفت‌آوری افزایش یافته است. صاحبان وبلاگ‌ها از آنجا که تقریباً قابل شناسایی نیستند، خود را در یک حریم امنیتی می‌بینند. به همین سبب ادبیاتی که در برخی از اینها به کار می‌رود هیچ حدّ و مرز اخلاقی نمی‌شناسد. به جرأت می‌توان گفت انسان مدرن در زمینه اخلاقی از هر زمان دیگر آسیب‌پذیرتر گشته و در معرض خطر است. ما همان‌گونه که به بهداشت محیط زیست و بهداشت روانی اهمیت می‌دهیم و کارکرد دولتها را به این زمینه‌ها توسعه داده‌ایم، ناگزیریم به بهداشت معنوی جامعه نیز بها دهیم. از نظر اسلام سالم‌سازی محیط اجتماعی به منظور رشد و تعالی، یکی از وظایف مقامات دولتی است. ما مطمئنیم که غرب نیز به‌زودی به این حقیقت خواهد رسید.

گزیده مطالب این فصل

۱. مصادیق حق امنیت و مصونیت را می‌توان این‌گونه شمارش نمود: مصونیت جان، حیثیت، مال و شغل، مسکن، مکاتبات، مکالمات و مخابرات و نیز مصونیت قضایی و حق دادخواهی و مصونیت اخلاقی.

۲. مصونیت قضایی، مبتنی بر اصل برانیت و گویای مصونیت افراد در برابر دستگاه قضایی و مقامات حکومتی می‌باشد. هر حکم قضایی که صادر می‌شود و خواه ناخواه در ارتباط با مال، جان، آبرو، شغل و مسکن افراد است باید مستند و مستدل باشد. به مصونیت قضایی در متون دینی فوق‌العاده بها داده شده و اسلام از کوچک‌ترین حقوق مردم در این زمینه با وسواس تمام دفاع کرده است.

نَحْسُ از گناهان غیر نماید، یا اسراری رسیده ولو برای يك نفر فاش کند. تمام اینها حرم و گناه است و بعضی از آنها چون اشاعه فحشا و گناهان از

کیار بسیار بزرگ است و مرتکبین هر يك از امور فوق مجرم و مستحق تعزیر شرعی هستند و بفرع حدّ شرعی می‌باشد باید ملت از این پس که حال

استقرار و سازندگی است احساس آرامش و امنیت نمایند و آسوده خاطر و مطمئن از همه جهات به کارهای خویش ادامه دهند و اسلام بزرگ و دولت اسلامی را پشتیبان

خود بدانند و قوه قضائیه را در دادخواهی‌ها و اجرای عدل و حدود اسلامی در خدمت خود ببینند» صحیفه نور، ج ۳ ، ص ۱۰۷) یادآوری می‌شود که

امام در بند ۷ این فرمان آنچه را مربوط به اقدامات گروهکها و توطئه‌های آنان در خانه‌های تیمی و خرابکاری و فسادانگیزی می‌باشد، استننا نموده است.

۳. صیانت از اخلاق و ارزشهای انسانی در جامعه، حق مردم و تکلیف دولت است. به موازات قدرت روزافزون رسانه‌ها، آسیب‌پذیری انسانها نیز در این زمینه افزایش یافته است.

فصل سوم: آزادی اندیشه

در اسلام اعتقاد به اصول دین و ارکان و پایه‌های ایمان باید با «تحقیق» و نه «تقلید» صورت پذیرد. تحقیق، زمانی ممکن خواهد بود که فضا برای آزادی اندیشه و تدبّر و تعقل فراهم باشد. قرآن در زمینه لزوم آزاد اندیشی و عقل محوری بسیار تأکید نموده است و حتی نسبت به آیات و دستورهای الهی خداوند، توصیه به تعقل شده است:

قد بینا لكم الآيات لعلكم تعقلون؛^{۱۶۳} خداوند آیات [خود] را این‌گونه برای شما بیان می‌کند. امید که بیندیشید.

ارزش و جایگاه اندیشه در اسلام را با توجه به نکات زیر می‌توان دریافت:

۱. آدمی را از آن سبب «حیوان ناطق» گویند که ابزار و قدرت فهم و اندیشه دارد. در کنار «عقل» دو ابزار دیگر شناخت [چشم و گوش] در اختیار انسان قرار گرفته است. خدا شما را از شکم مادرانتان- در حالی که چیزی نمی‌دانستید- بیرون آورد و برای شما گوش و چشم و دلها قرار داد. باشد که سپاسگزاری کنید.^{۱۶۴} فؤاد که در لغت به معنای قلب و دل می‌باشد در فرهنگ قرآنی به قوه عاقله و اندیشه انسان گفته می‌شود.

۲. با توجه به در اختیار داشتن ابزارهای کافی برای شناخت، اقدامات انسان لازم است آگاهانه صورت پذیرد. دارا بودن این ابزار برای انسان، مسئولیت‌آور است.

چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن. زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد.^{۱۶۵}

۳. بدترین‌ها کسانی هستند که از این ابزار شناخت بهره‌برداری نمی‌کنند.

قطعاً بدترین جنبدگان نزد خدا، ناشنویان و ناگویاهایی‌اند که نمی‌اندیشند.^{۱۶۶}

(۱). نور (۲): .

^{۱۶۳} (۲). وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ. نحل (۱۶): ۷۸. و نیز، بنگرید به: سجده (۲): . و جعل لكم السمع... قليلاً ما تشكرون.

^{۱۶۶} (۱). وَالْاَفْئِدَةَ وَالْفَوَادِ كُلَّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا. اسراء (۲): .

در فصل یکم در مباحث حقوق طبیعی گفتیم که هر قوه و استعداد که خداوند در نهاد بشر قرار داده باشد، برای او حق آفرین است. بر همین اساس، انسان چون استعداد تعقل و اندیشیدن دارد، از این نظر حقدار خواهد بود. قرآن نه تنها این استحقاق را به رسمیت شناخته است، کسانی را که از این استعداد استفاده نمی‌کنند شایسته نکوهش می‌داند.

۴. در متون دینی تعبّد بدون تعقل، بی‌ارزش، و اندیشیدن، ارزش دانسته شده است.

امام صادق از علی علیه السلام نقل می‌فرماید که عبادت بدون تفکر، خیر و برکت ندارد.^{۱۶۷}

امام صادق علیه السلام فرمود:

لحظه‌ای تفکر نمودن، از سالی عبادت کردن بهتر است. تنها خردمندانند که این امر را در می‌یابند.^{۱۶۸}

رابطه اندیشه و عقیده

برخی آزادی اندیشه و آزادی عقیده را یکی پنداشته‌اند؛ در حالی که اندیشه و عقیده دو امر مستقل، ولی مرتبط با یکدیگرند. «اندیشه نمایانگر حالت پویایی ذهن است. از این فعالیت‌ذهنی به «تفکر» تعبیر می‌شود که به وسیله آن در لابه‌لای معلومات جستجو می‌شود تا پاسخ مجهولات کشف گردد. فیلسوفان فکر را نوعی حرکت دانسته‌اند.»^{۱۶۹} انسان متفکر در مسیر حرکت فکری و عقلانی خویش گاه به یک رأی، نظر و عقیده می‌رسد. چنین عقیده‌ای زاییده تعقل و تفکر است نه خود تفکر. نیز عقیده ممکن است از عوامل دیگری غیر از اندیشه سرچشمه گرفته باشد. آزادی عقیده یعنی هرکس، هر ایده اجتماعی، مذهبی، سیاسی و فرهنگی را که دوست دارد، آزادانه و بدون هیچ‌گونه نگرانی از مداخله دیگران انتخاب کند.

در میان متفکران اسلامی استاد مرتضی مطهری در آثار خویش بر لزوم تفکیک میان فکر و عقیده و نیز آزادی فکر و عقیده، تأکید فراوان نموده است: «آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که می‌تواند در مسایل بیندیشد. این استعداد بشری حتماً باید آزاد باشد. پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است. اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد.

می‌دانید که هر عقیده‌ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشأ بسیاری از عقاید، یک سلسله عادت‌ها و تقلیدها و تعصّبات است. عقیده به این معنا نه تنها راهگشا نیست، که بعکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می‌آید؛ یعنی فکر انسان در چنین حالتی به عوض اینکه باز و فعال باشد،

^{۱۶۷} (۱) إِنْ تَرَوْا قَوْمًا يَتَّبِعُونَ آلَ الْكَافِرِينَ فَلْيَمْسِكُوا إِلَيْهِمْ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لَهَا قَوْلٌ (انفال).

^{۱۶۸} (۳) لاخیر فی عبادة لیس فیها تفکر. بحارالانوار، ج ۴، ص ۵۰.

^{۱۶۹} (۴) تفکر ساعة خير من عبادة سنة، ألما يتذكر أو الإلابة. همان، ج ۷۱، ص ۳۲۷. در نقل دیگری ساعتی تفکر از ۶۰ سال عبادت برتر دانسته شده است. همان،

ج ۴، ص ۵۰.

^{۱۷۰} (۱) محمد سروش، آزادی، عقل و ایمان، ص ۶۰.

بسته و منعقد شده است و در اینجا است که آن قوه مقدس تفکر به دلیل این انعقاد و وابستگی در درون انسان، اسیر و زندانی می‌شود. آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست، بلکه زیانبارترین اثرات را برای فرد و جامعه به دنبال دارد. آیا در مورد انسانی که یک سنگ را می‌پرستد باید بگوییم چون فکر کرده و به‌طور منطقی به اینجا رسیده و نیز به دلیل اینکه عقیده محترم است پس باید به عقیده او احترام بگذاریم و مخالفتی برای او در پرستش بت ایجاد نکنیم؟ یا نه باید کاری کنیم که عقل و فکر او را از اسارت این عقیده آزاد کنیم؟ یعنی همان کاری را کنیم که ابراهیم خلیل‌الله کرد. همه بت‌ها را خرد کرد و تبر را به گردن بت بزرگ انداخت، که افراد فکر کنند خداها با هم جنگیده‌اند ... در اینجا قرآن اصطلاح بسیار زیبایی به کار می‌برد. می‌گوید: «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ». این مناظره سبب شد که اینها به خود بازگردند. اگر حضرت ابراهیم می‌گفت چون این بت‌ها مورد احترام میلیون‌ها انسان هستند پس من هم به آنها احترام می‌گذارم، یعنی درست همان چیزی را ابراز می‌کرد که اکنون عقیده بسیار رایج است، آیا کار درست و صحیحی انجام داده بود؟ از نظر اسلام این اغرا به جهل است نه خدمت به آزادی. نظیر کار ابراهیم را پیامبر در فتح مکه انجام داد. دید این بت‌ها عامل اسارت فکری مردم‌اند و صدها سال است که فکر این مردم اسیر این بت‌های چوبی و فلزی شده است.^{۱۷۰}

ممکن است گفته شود چه ضرورت دارد مبارزه با عقاید انحرافی با زور و نیروی جسمی انجام پذیرد. این امر می‌شود به صورت مناظره‌های علمی و با روشنگری تحقق یابد. این سخن در گزینه نخست، کاملاً صحیح و از نظر اسلام نیز مورد تأیید است، اما آیا همیشه صاحبان عقاید، در مناظرات و مباحثات تسلیم منطق و برهان می‌گردند؟ اساساً بنیان‌گذاران عقاید خرافی و موهوم اگر برای فکر و اندیشه و عقل ارزشی قائل بودند کارشان به اینجا نمی‌انجامید. اگر گروهی معتقد باشند که انسان همان‌گونه که از مادر زاده شده است باید در اجتماع ظاهر شود و به هیچ منطقی هم تسلیم نگردند، با چنین عقیده‌ای چه باید کرد؟ آنها که دختران خود را زنده به گور می‌کردند و آنان را از حق حیات محروم می‌ساختند، به کار خویش سخت عقیده‌مند بودند.

ابعاد آزادی عقیده

آزادی عقیده در اشکال مختلف آن (عقاید مذهبی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، فلسفی) ابعاد متفاوتی دارد:

۱. آزادی از تحمیل عقیده

۲. آزادی از تفتیش عقیده

۳. آزادی در داشتن عقیده

۴. آزادی در بیان عقیده

۵. آزادی در تحقق بخشیدن به عقیده. [انجام مراسم مذهبی]

۶. آزادی در تغییر عقیده.

اسلام با هرگونه تحمیل یا تفتیش عقیده و یا محدودیت در بیان و ابراز عقیده مخالف است.

۱. تحمیل عقیده

اساساً عقیده امری تحمیل‌بردار نیست. برخی از مفسران معنای آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^{۱۷۱} را همین دانسته‌اند: «اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که تحت تأثیر اکراه و اجبار قرار نمی‌گیرد.

زیرا اکراه تنها بر اعمال ظاهری و افعال و حرکات مادی بدن اثر می‌گذارد، اما عقیده قلبی، علل و عواملی از سنخ اعتقاد و ادراک دارد.»^{۱۷۲} «اینکه قرآن می‌گوید در دین اجبار نیست [لااکراه فی الدین] نمی‌خواهد بگوید دین را می‌شود با اجبار تحمیل کرد. شما تحمیل نکنید، بگذارید مردم بدون اجبار دیندار باشند؛ بلکه از این باب است که دین را با اجبار نمی‌شود تحمیل کرد.

آنچه با اجبار تحمیل بشود، دین نیست.»^{۱۷۳}

«آنچه پیغمبران می‌خواهند ایمان است نه اسلام ظاهری و اظهار اسلام. ایمان، اجباربردار نیست. چون ایمان اعتقاد، گرایش و علاقه است. اعتقاد را با زور نمی‌شود ایجاد کرد. علاقه و مهر و محبت را به زور نمی‌شود ایجاد کرد.»^{۱۷۴} قرآن چه زیبا می‌گوید:

اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هرکه در زمین است، همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگروند؟^{۱۷۵}

۲. تفتیش عقیده

به آیه ۱۲ سوره حجرات می‌توان استناد نمود که با نهی از تجسس به صورت مطلق، جستجو از عقیده اشخاص نیز نهی می‌گردد. قرآن کریم در آیه دیگری می‌فرماید: به کسی که نزد شما اسلام اظهار می‌کند، مگویید: تو مسلمان نیستی.^{۱۷۶} از این آیه نیز به نحوی می‌توان ممنوعیت

(۱). بقره (۱):

^{۱۷۲} (۲). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

^{۱۷۳} (۳). مرتضی مطهری، جهاد، ص ۱۰۰.

^{۱۷۴} (۴). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۶۶. (با اندکی تصرف)

^{۱۷۵} (۵). ولول شاء ربك لآمن من في الارض جميعاً. أفأنت تتركه الناس حتى يكونوا مؤمنين. ونس (۱۰): ۹۹. (ممنوعیت ایمان تحمیلی).

^{۱۷۶} (۱). ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً. نساء (۱):

تفتیش عقیده را استنباط نمود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل ۲۳ مقرر نموده است: «تفتیش عقاید ممنوع است.»

۳. داشتن عقیده

در ادامه اصل ۲۳ چنین آمده است: «و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.» از نظر قوانین اسلام نه تنها صاحبان عقاید دیگر مورد تعرض قرار نمی‌گیرند، بلکه کافرانی که در درون دولت اسلامی زندگی می‌کنند و به اصطلاح در ذمه اسلام هستند جان و مال آنها محترم و دفاع از حقوق آنان بر حکومت اسلامی لازم است. علی علیه السلام دفاع از حقوق این گروه را همانند مسلمانان بر خود لازم می‌دانست. در حادثه شهر انبار که سپاهیان معاویه زیور آلات زنی کافر را به زور از او گرفتند امیر مؤمنان علیه السلام آن را فاجعه‌ای تلقی نمود که اگر مسلمانی آن را بشنود و از غصه بمیرد، سزاوار ملامت نخواهد بود.^{۱۷۷}

در فصل یکم یادآور شدیم که لازم است میان «حق بودن» چیزی و «حق داشتن» فرق گذاشت. یکی از مصادیق آن، حق داشتن عقیده است. اسلام هر عقیده‌ای را جز اسلام باطل می‌داند، ولی این بدین معنا نیست که اجازه داشتن عقاید دیگر را به افراد ندهد. بدیهی است وقتی شرع مقدس اسلام عقیده و مرامی را باطل دانست، پیروان آن را- در صورتی که جاهل مقصر باشند- در پیشگاه عدل الهی، مستحق مجازات می‌داند؛ ولی از نظر حقوق اسلام در این دنیا هیچ کس به موجب عقیده خود مورد تعقیب قرار نمی‌گیرد. «بگو ای کافران، آنچه شما می‌پرستید، من نمی‌پرستم، و آنچه من می‌پرستم شما نمی‌پرستید. و نه آنچه پرستیدید من می‌پرستم و نه آنچه می‌پرستم، شما می‌پرستید. دین شما برای خودتان و دین من برای خودم.»^{۱۷۸}

۴. بیان عقیده

ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر چنین مقرر داشته است: «هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد.» آزادی عقیده، آنگاه می‌تواند از نظر حقوقی مورد مطالعه قرار گیرد که با آزادی «ابراز عقیده» پیوند خورده باشد و اساساً از آنجا که حقوق به تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها می‌پردازد، در مورد آزادی عقیده، بیشتر بر جنبه ابراز و اظهار عقیده باید تکیه نمود و گرنه داشتن عقیده، به لحاظ آن که یک امر درونی و قلبی، از حوزه حقوق خارج می‌باشد. با توجه به این نکته چه بسا گفته شود که وقتی داشتن عقیده‌ای آزاد است، در ابراز آن نیز نباید منعی وجود داشته باشد. آری، ابراز عقیده با ملاحظات آزادی است. علی علیه السلام خوارج نهروان را که مردمی خشن، کوتاه‌نظر، تبیین و روشنگری پرداخت. مروی بر خطبه‌های ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷ و ۱۷۷ نهج البلاغه جای تردیدی در این زمینه باقی نمی‌گذارد.

^{۱۷۷} (۲). نهج البلاغه، خطبه .

^{۱۷۸} (۱). قل یا ایها الکافرون لا تعبدوا الا الله ما عبدون ما عبادم ولا انا عابد ما عبدکم ولا انتم عابدون ما عبدکم ولیّ دین. کافرون () :- .

«امیرالمؤمنین با خوارچ در منتهی درجه آزادی و دمکراسی رفتار کرد ... زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد ... آنها همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خود و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند.»^{۱۷۹} البته هرگاه ابراز عقیده موجب اخلال در اخلاق یا عقاید مردم گردد که توان صیانت از امواج سهمگین ایجاد شده را - به‌ویژه در صورتی که با استفاده از ابزارهای پیشرفته تبلیغاتی و نیز پشتیبانی گسترده و اغوا کننده باشد - ندارند، در اینجا صورت مسئله فرق خواهد نمود. اگر افکار و عقاید باطل بآبهره‌گیری از ابزار رسانه‌ای در اشکال مختلف آن، به‌باران تبلیغاتی خود را شروع نماید و آنچه را خود می‌پسندد و درست در نقطه مقابل عقیده مردم است، شب و روز بر ذهن و جان آنان فرو ریزد در این جنگ نابرابر، برنده و بازنده از پیش معلوم خواهد بود. اینجاست که آزادی ابراز عقیده و بیان، در اصل پذیرفتنی است، اما نه به صورت مطلق.

پیشتر به ارزش و قداست آزادی اندیشه اشاره کردیم. اکنون نیز بر این نکته تأکید می‌ورزیم که پویایی هر تفکر و اندیشه‌ای نیازمند فضای باز و آزاد است. فضایی که در آن پرسشگری، گفتگو، اظهار نظر و تبادل آراء و عقاید گوناگون رواج داشته باشد. نگاهی گذرا به سیره پیشوایان دینی به خوبی نشان می‌دهد که چه میزان تساهل و تسامح در مناظرات دینی، پرسشگری و پاسخ‌گویی وجود داشته است.^{۱۸۰} قرآن در یک آیه خطاب به پیامبر و در آیه‌ای دیگر خطاب به مؤمنان، آنان را توصیه به گفتگو و مناظره می‌کند. در مورد پیامبر می‌فرماید: با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نماید.^{۱۸۱} و خطاب به مؤمنان نیز چنین می‌فرماید: با اهل‌کتاب جز به شیوه‌ای که بهتر است مجادله نکنید.^{۱۸۲}

شیوه‌ای که قرآن در سراسر سوره‌هایش در پیش گرفته است نه تنها مانع آزادی بیان و اظهار عقاید مخالف نیست، در بسیاری از موارد خود بیان کافران را گزارش می‌کند و آنگاه به نقد آن می‌پردازد. «اگر در جامعه ما محیط آزاد برخورد آراء و عقاید به‌وجود بیاید به طوری که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرفهایشان را مطرح کنند و ما هم در مقابل، آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در این زمینه سالم خواهد بود که اسلام هرچه بیشتر رشد می‌کند.»^{۱۸۳}

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که در صورتی که فضا برای ابراز عقیده سالم باشد، به‌گونه‌ای که دور از جوسازی و غوغاسالاری و اغواگری و در شرایطی که به طور نسبی برابر است این کار انجام پذیرد، اسلام صددرصد با آن موافق خواهد بود.

۵. تحقق بخشیدن به عقیده

^{۱۷۹} (۲). مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، ص ...

() . بنگرید به: محمد سروش، همان، ص ...

^{۱۸۱} (۲). وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. نحل () :

^{۱۸۲} (۳). وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. عنکبوت () :

^{۱۸۳} (۴). پیرامون انقلاب اسلامی، ص ...

در مباحث مربوط به آزادی عقیده، این محور یکی از محورهای بسیار مهم و چالش برانگیز است. فرق «ابراز عقیده» با تحقق بخشیدن به یک عقیده کاملاً معلوم است. گاه کسی اعتقاد خود را در باره زنده به گور کردن دختران بیان می‌کند. این اعتقاد گرچه در نظر دیگران نادرست باشد، اظهار آن چندان مشکل‌ساز نخواهد بود؛ ولی اگر بخواهد به این باور و اعتقاد خود جامه عمل بپوشاند، اینجاست که فاجعه رخ خواهد داد.

فرض کنید گروه الف عقیده دارند گروه ب باید برده آنها باشد. می‌توان مراحل چهارگانه آزادی عقیده (آزادی از تحمیل عقیده، آزادی از تفتیش عقیده، آزادی در داشتن عقیده و آزادی در بیان عقیده) را در این باره به نحوی با تساهل و تسامح، محترم شمرد. پیدایش چنین عقیده‌ای در ذهن این گروه چه‌بسا دلایلی داشته است. مانعی هم ندارد که نمایندگان گروه الف ضمن توضیح مرام خود از این عقیده دفاع کنند. اما کدام نظام حقوقی را سراغ خواهیم داشت که به چنین عقیده‌ای اجازه اجرا دهد؟ اگر چنین حقی [حق تحقق بخشیدن به عقیده] را قائل شویم بسیاری از حقوق بنیادین بشر را زیر پا خواهیم گذاشت.

به موجب بند یک ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی: «هرکس دارای حق آزادی فکر، وجدان و مذهب یا معتقدات به انتخاب خود، همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به‌طور فردی یا جمعی، خواه به‌طور عینی یا در خفا، در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد.» این بند اگر به اطلاق آن اخذ گردد، در مورد کسانی که به زنده به گور کردن دختران عقیده داشتند یا دارند با بند ۱ ماده ۶ همین میثاق که مقرر می‌دارد: «حق زندگی از حقوق ذاتی شخصی انسان است.» در تضاد قرار می‌گیرد. کسی که عقیده به برده‌داری یا نژادپرستی دارد، اگر در برابر مفاد بند یک ماده ۱۸ میثاق موظف باشیم اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی او را تضمین کنیم باید با حقوق پذیرفته شده دیگر نظیر برابری و حق کرامت انسانی خداحافظی کنیم. شاید به همین دلیل بوده است که میثاق با توجه به پیامدهای ناپذیرفتنی که اطلاق بند یک ماده ۱۸ به‌وجود خواهد آورد، در بند ۳ همین ماده گفته است: «آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود، مگر

آنچه منحصرأ به موجب قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.» پذیرش محدودیت در این بند به خوبی نشان می‌دهد که قلمرو آزادی در داشتن عقیده نمی‌تواند با قلمرو آزادی در ابراز عقیده و نیز قلمرو آزادی در اعمال عقیده یکسان باشد. کسی که عقیده به آزادی جنسی زبانبار و ترویج آن دارد، دولت در اصل عقیده او نمی‌تواند تأثیری بگذارد و یا تحمیل روا دارد، ولی می‌تواند - و از نظر اسلام باید - از انتشار تصاویر مستجهن و خلاف عفت در مقام پاسداری از حق امنیت اخلاقی مردم، جلوگیری نماید.

این آزادی در اسناد حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است. ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر مقرر می‌دارد: «هرکس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد.»^{۱۸۴}

در فقه اسلام از تغییر عقیده به ارتداد تعبیر شده و برای آن مجازات مرگ در نظر گرفته شده است. بررسی این مسأله فراتر از حوصله بحث ما است.^{۱۸۵}

برخی براین باورند که احکام مرتد مخصوص کسانی است که پس از درک حقیقت به انکار آن پرداخته‌اند [اهل جحد]. اما کسانی که فقط به دلیل شک و شبهه از دین برمی‌گردند [نبود آگاهی] یا بدون داشتن عناد به فهم حقیقت نایل نمی‌شوند و آن را نمی‌پذیرند، مشمول مجازات مرتد نیستند. چون اصل آزادی عقیده بر مبنای «لا اکراه فی الدین» به «قَدْ تَبَيَّنَ الرَّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (آشکار شدن راه از بیراهه) تعلیل شده است، کسانی که پس از تبیین رشد از غیّ آن را نپذیرند، از آزادی محروم‌اند.^{۱۸۶}

این تحلیل مورد نقد قرار گرفته و گفته شده است تأملات نشان می‌دهد که دلیل استوار و محکمی برای تقیید احکام مرتد به اهل عناد وجود ندارد. زیرا چنین قیدی نه در موضوع کفر یا ارتداد اخذ شده است و نه دلیل جداگانه‌ای برای تقیید در اختیار ما قرار دارد.^{۱۸۷}

برخی دیگر گفته‌اند: مرتد زمانی مستوجب اعدام است که «محارب» شمرده شود و با ارتداد خود خواسته باشد لطمه‌ای بر اسلام وارد کند. اما ارتداد، اگر توطئه شمرده نشود، مشمول احکام خارج الملة است و جای ارفاق و مدارا دارد.^{۱۸۸}

نظریه فقهی آیت‌الله فاضل لنکرانی چنین است: «چنانچه شک و شبهه، برگشت به انکار توحید، نبوت و تکذیب و تخطئه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بکند، فرد، محکوم به ارتداد است؛ ولی چنانچه شک و شبهه صرفاً نشان نبود تدین او باشد، فقط احکام مسلمانان بر او مترتب نمی‌شود. مثل اینکه نجس است و در گورستان مسلمین دفن نمی‌شود.»

بر اساس این فتوا احکام مرتد- فطری و ملی- بر هرکس که از زمره مسلمانان خارج شود و اعتقادات اسلامی را از دست بدهد جاری نمی‌شود، بلکه کیفرهای مقرر در باره مرتد به کسانی اختصاص دارد که به انکار و تکذیب توحید و رسالت بپردازند.^{۱۸۹}

(۱). اعلامیه‌های حقوق بشر، ص .

^{۱۸۴} (۲). برای اطلاع بیشتر در این زمینه و آراء شده و مورد نقد قرار گرفته، بنگرید به: محمد سروش، آزادی، عقل و ایمان، فصل سوم کتاب.

^{۱۸۵} (۳). بنگرید به: آزادی، عقل و ایمان، ص و .

(۴). همان، ص .

^{۱۸۸} (۲). دانشنامه امام علی، ج ۵، مقاله حقوق متقابل مردم و حکومت، محمدصادق معرفت، ص ۲۱۲. (با اندکی تصرف)

^{۱۸۹} (۳). بنگرید به: آزادی، عقل و ایمان، ص و .

یکی از پژوهشگران این فرضیه را مطرح ساخته است که آیا عقوبت مرتد را می‌توان از نوع تعزیر دانست و آن را اساساً از باب حدود خارج نمود و در نتیجه احکام منصوص مرتد را حکم ولایی به حساب آورد؟ وی با توجه به قراین و شواهد نتیجه‌گیری می‌کند که کیفر مرتد جنبه حکومتی و تعزیری دارد. تعزیر کیفر متغیری است که با توجه به شرایط خاص جرم از سوی امام مسلمین مشخص می‌شود و نه تنها کمیت و میزان آن به تشخیص حاکم بستگی دارد، اصل اجرای آن نیز به نظر امام واگذار شده است و در شرایطی که مصلحتی در تعزیر وجود نداشته باشد از آن صرف‌نظر می‌گردد.^{۱۹۰}

البته یادآوری این نکته لازم است که اختیارات حاکم اسلامی در صورت تشخیص مصلحت محدود به موارد تعزیرات نیست و شامل حدود نیز می‌گردد. ولی امر مسلمین «می‌تواند از هر امری- چه عبادی و چه غیرعبادی- که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند»^{۱۹۱} بدین ترتیب حتی اگر نظریه تعزیری بودن ارتداد اثبات نگردد و این امر همچنان در فهرست «حدود» باقی بماند، حاکم اسلامی می‌تواند با توجه به شرایط زمان و مکان و مصالح اسلام و مسلمانان نسبت به آن تصمیم گیرد.

تعلیم و تربیت

در پایان بحث‌های مربوط به آزادی اندیشه و عقیده، به‌طور بسیار گذرا به یکی دیگر از حقوق بشر، که حق تعلیم و تربیت است، اشاره می‌کنیم. اندیشه و فکر بشر زمانی رشد و شکوفایی می‌پذیرد که زمینه و بستر مناسب برای انسان فراهم گردد. «آموزش و پرورش» به این مهم کمک شایانی خواهد نمود. انسان از آن نظر که در سرشت خود استعداد تکامل و پیشرفت را دارا است چنین استعدادی او را نسبت به فراگیری و دانش‌اندوزی حقدار می‌سازد. تأکید اسلام بر آگاهی و کسب دانش تا آنجاست که آن را جزو بهترین عبادات به‌شمار می‌آورد. از زاویه دیگر هم به آموزش و پرورش می‌توان نظر انداخت. جوامع و ملت‌هایی می‌توانند از حقوق خویش بهتر صیانت نمایند که از آگاهی و دانش بیشتری برخوردار باشند. در قرن اخیر آموزش و پرورش رایگان مورد توجه قرار گرفت و به این حق انسان در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تأکید گردید. پیشوای آزادگان و رهبر مردمی‌ترین حکومت تاریخ اسلام، امام علی علیه السلام در چهارده قرن پیش، یکی از حقوق مردم بر خود را آموزش و پرورش آنان یاد می‌کند:

حق شما بر من این است که از خیرخواهی شما دریغ نورزم، بیت‌العمال شما را در راهتان مصرف کنم، شما را آموزش دهم تا از نادانی نجات یابید و تربیت نمایم تا فراگیرید.^{۱۹۲}

(۱). همان، ص .

(۲). سید روح‌الله خمینی (امام خمینی قلس سره)، صحیفه نور، ج ۵، ص .

^{۱۹۱} (۱). به موجب اصل سی‌ام قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران «دولت موظف است آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسایل تحصیلات عالی را تا سرحد کفایت کشور به‌طور رایگان گسترش دهد.» نهج‌البلاغه، خطبه .

گزیده مطالب این فصل

۱. برای پی بردن به ارزش اندیشه و آزادی آن در اسلام کافی است بدانیم که «اصول دین» باید برای هر مسلمان برپایه تحقیق ثابت گردد و تحقیق زمانی ممکن است که آزادی اندیشه و تدبر وجود داشته باشد.

۲. در متون دینی تعبّد بدون تعقل بی‌ارزش و به جای آن «تفکر» بسیار محترم شمرده شده است.

۳. اندیشه و عقیده را نباید با یکدیگر خلط نمود. برخی از عقاید زاینده اندیشه و تفکرند و برخی دیگر مولود عادت، تقلید و تعصب است.

۴. ابعاد آزادی عقیده عبارت‌اند از: آزادی از تحمیل و تفتیش عقیده، آزادی در داشتن عقیده و بیان آن، آزادی در تحقق بخشیدن به عقیده یا تغییر آن.

۵. از میان اقسام آزادی‌ها سه قسم اول به رسمیت شناخته شده است. آزادی در بیان عقیده نیز با ملاحظات خاصی در هر نظام حقوقی مورد پذیرش قرار گرفته است.

۶. حقوق اسلام با آزادی در تحقق بخشیدن به هر عقیده مخالف است. کسی که به زنده به‌گور کردن فرزند دختر عقیده دارد، مادام که این عقیده در مرحله ذهن یا مرحله ابراز و بیان آن باشد، چندان مشکل‌ساز نخواهد بود؛ اما با اجازه انجام این عقیده، حق حیات انسانها را نادیده گرفته‌ایم. مبارزه پیامبرانی همچون ابراهیم علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله با بت‌پرستی را، که عقیده رایج مردم زمان آنها بود، بر همین پایه باید ارزیابی نمود. آزادی اندیشه از نظر اسلام پذیرفتنی و مقدس است، ولی آزادی عقیده به‌طور مطلق، از نظر عقل و شرع محکوم می‌باشد.

۷. در زمینه آزادی تغییر عقیده [ارتداد] در فقه اسلام آرای گوناگونی وجود دارد. به نظر برخی «ارتداد» اساساً جنبه تعزیری دارد و نه حدّی. در این صورت اختیار آن به دست حاکم اسلامی است.

بنابر نظریه ولایت مطلقه، حتی اگر ارتداد سزاوار «حدّ» شناخته شود. حاکم اسلامی می‌تواند با توجه به شرایط زمان و مکان و مصالح اسلام و مسلمین، نسبت به آن تصمیم‌گیری نماید.

۸. یکی از حقوق اساسی بشر، حق تعلیم و تربیت است. لزوم اجرای چنین حقی مبتنی بر حق کمال‌جویی و رشد انسانی است. بهره‌مندی از حق آموزش و پرورش، سهم بسزایی در بهره‌مندی انسان از سایر حقوق خویش ایفا خواهد نمود.

فصل چهارم: حقوق اقتصادی

بخشی از حقوق مدنی و اجتماعی، با معیشت انسان پیوندی تنگاتنگ دارند؛ نظیر حق مسکن، انتخاب شغل و تأمین اجتماعی. اخلال در هریک از این حقوق و یا نبود هریک از آنها زندگی مردم را با معضلات جدی روبه‌رو خواهد نمود. در این قسمت، به اختصار این حقوق را مرور خواهیم نمود.

۱. حق مالکیت

آیات متعددی از قرآن کریم که بیان می‌کند «خداوند آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید»^{۱۹۳} و «آنچه را در آسمانها و در زمین است به سود شما رام کرد.»^{۱۹۴} همگی بر حق مالکیت انسان و بهره‌وری وی از طبیعت دلالت می‌کند. اسلام مالکیت خصوصی را محترم شمرده و آنچه را که از راه مشروع به دست آمده باشد حق مسلم انسان می‌داند. از دیدگاه اسلام تملک از طریق امور زیر حاصل می‌شود:

احیاء اراضی موات، حیات اشیا، مباح [تصرف یا مهیا کردن وسایل تصرف و استیلا]، عقود و تعهدات [نظیر عقد بیع]، اخذ به شفعه و وصیت و ارث.^{۱۹۵} قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مقرر می‌دارد که «مالکیت شخصی که از راه مشروع باشد محترم است»^{۱۹۶} و «هرکس مالک حاصل کسب و کار مشروع خویش است».^{۱۹۷}

۲. آزادی انتخاب شغل

از آزادی‌های شخصی انسان آزادی در انتخاب کار، شغل و حرفه است. اصل ۲۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید: «هرکس حق دارد کار کند. کار خود را آزادانه انتخاب نماید. شرایط منصفانه و رضایت‌بخش برای کار خواستار شود و در برابر بیکاری مورد حمایت قرار گیرد.»

در اسلام آزادی انتخاب شغل به رسمیت شناخته شده است، اما برخی از مشاغل به لحاظ آنکه با شأن و کرامت انسانی و نیز آزادی معنوی و درونی انسان در تضاد می‌باشند، مشروع شناخته نشده‌اند. شغل‌هایی نظیر شراب‌فروشی، دایر کردن اماکن قماربازی و ... ممنوع گردیده است.^{۱۹۸}

(۱). خلق لکم ما فی الارض جمیعاً. بقره (۱): .

^{۱۹۴} (۲). و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض، جمیعاً منه. (۱): .

^{۱۹۵} (۱). بنگرید به: قانون مدنی، ماده .

(۱). اصل .

^{۱۹۷} (۳). بر همین اساس ماده ۳۰ قانون مدنی نیز می‌گوید: هر مالکی نسبت به مایملک خود حق هرگونه تصرف و انتفاع دارد مگر در مواردی که قانون استثنا کرده بد. اصل .

^{۱۹۸} (۴). به همین سبیل بیست و هشتم قانون اساسی در این باره مقرر داشته است: «هرکس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست، برگزیند.»

آزادی در انتخاب شغل نقطه مقابل تحمیل شغل است. در زمان خلافت علی علیه السلام عده‌ای نزد وی آمده، از ایشان خواستند دستور دهد قناتی که در منطقه آنان است و پر شده، دوباره احیا شود. حضرت فرمود من کسی را به کاری که دوست ندارد مجبور نمی‌کنم.^{۱۹۹}

۳. حق اشتغال

در پایان اصل ۲۸ قانون اساسی آمده است: «دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.» به دنبال حق اشتغال، تکلیف دولت به کارآفرینی مطرح می‌گردد. این امر در دوران گذشته نظیر صدر اسلام مطرح نبوده است. زیرا ورود به بازار کار پیچیدگی‌های خاص امروزه را نداشته و فرصت‌های شغلی نیز در همان محدوده دآمداری و کشاورزی فراوان بوده است؛ اما در جهان امروز، رعایت نکردن آن و به رسمیت نشناختن حق اشتغال، به بروز نابرابری‌های فراوان برای افرادی که در شرایط مساوی قرار دارند می‌انجامد.

۴. حق تأمین اجتماعی

زندگی شرافتمندانه انسان، زندگی توأم با آرامش و آسایش خاطر است. امنیت را نمی‌توان به امنیت فعلی هر فرد محدود و محصور نمود. هر شخص که در سایه دولت و حکومتی زندگی می‌کند باید نسبت به زمان از کار افتادگی، بیماری، بیکاری و خطرهای ناشی از سوانح زندگی، دغدغه خاطر نداشته باشد. حق تأمین اجتماعی گرچه در دوران مدرن وارد حقوق اساسی بشر گردیده است، در متون اسلامی نیز نشان آن مشاهده می‌شود. در عهدنامه امیرمؤمنان علیه السلام به مالک اشتر، اولویت دادن به کودکان و پیران، نیازمندان و زمین‌گیران در بهره‌مندی از خدمات امدادی، دستور داده شده است: «خدا را، خدا را در مورد طبقات پایین اجتماع، آنان که چاره‌ای ندارند، نظیر مستمندان، نیازمندان و از کار افتادگان ... [در نظر بگیر]. قسمتی از بیت‌العمال و غلات را در هر محل برای آنان اختصاص بده.»^{۲۰۰}

زمانی آن حضرت در راه پیرمردی را دید که گدایی می‌کرد. فرمود این کیست؟ گفتند مردی نصرانی است. فرمود: در وقت توانایی او را به کار گرفتید و اینک که پیر شده و از کار افتاده است، در کمک کردن به او دریغ می‌ورزید! خرجی او را از بیت‌العمال مسلمین بدهید.^{۲۰۱}

۵. حق مسکن

^{۱۹۹} (۵). الامام علی، صوت العدالة الانسانية، ج ۱، ص ۴۹.

^{۲۰۰} (۱). نهج البلاغه، نامه ۴۹.

^{۲۰۱} (۲). حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۹. به موجب اصل ۲۹ قانون اساسی «برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کار افتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح و نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبتهای پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی است همگان»

پیشتر از حق مصونیت انسان سخن گفتیم. تحقق آن حق منوط به این است که انسان دارای مسکن باشد، تا اوقاتی از شبانه روز را به همراه خانواده خویش در آنجا سپری نماید. قرآن با اشاره به این نکته که همه هستی از آن خدا است از طرفی می‌فهماند که این مالکیت‌ها اعتباری است و بشر امانتدار نعمتها است. از طرفی می‌توان دانست که وقتی هستی به عنوان امانت الهی در اختیار بشر قرار گرفته است، همگان نسبت به آن سهم و حق مساوی دارند و از فضای طبیعت به عنوان مسکن همه باید بهره‌مند گردند. تلاش و فعالیت انسانها در استیفای این حق را نیز نباید نادیده گرفت و این حداقل سهمی است که برای هر فرد باید در نظر گرفته شود.

در متون اسلامی، از جمله سعادتهای انسان، داشتن منزل وسیع شمرده شده است.^{۲۰۲}

در فصل یکم به هنگام بررسی اصل عدل به عنوان مهم‌ترین مبنای حقوق در اسلام، معنای آن را اعطای حق به هر مقدار دانستیم. در زمینه مسکن بر مبنای همین اصل می‌توان با اطمینان گفت استحقاق مسکن اختصاص به افرادی خاص ندارد. همه بندگان خدایند و همه به تصرف در طبیعت و استفاده از مواهب آن مجازند. عدالت اسلامی اقتضا می‌کند که هرکس به تناسب وضعیت و کوشش خویش از این حق بهره‌مند گردد.

گزیده مطالب این فصل

۱. مالکیت خصوصی در اسلام در صورتی که از طریق مشروع به دست آمده باشد، مورد پذیرش قرار گرفته است.

۲. تحمیل شغل و کار خاص بر انسان ممنوع است. آزادی انتخاب شغل در اسلام به رسمیت شناخته شده است؛ مادام که مشاغل با شأن و کرامت انسانی در تضاد نباشند.

۳. کار آفرینی [حق اشتغال]، حق مردم و تکلیف دولت است.

۴. تأمین اجتماعی در همه ابعاد آن مورد تأکید اسلام قرار گرفته و قبل از آنکه در اعلامیه‌های حقوق بشر مورد توجه قرار گیرد، در صدر اسلام نسبت به آن توجه خاص وجود داشته است.

۵. حق داشتن مسکن متناسب با شأن هر فرد، هم مبتنی بر آیاتی است که بر خلقت آسمانها و زمین برای انسانها دلالت می‌کند و هم مقتضای اصل عدالت [مبنای مهم حقوق] است.

بخش چهارم: حقوق سیاسی در اسلام

^{۲۰۲} (۱). قانون اساسی ما نیز از این حق انسان چنین یاد کرده است: «داشتن مسکن متناسب با نیاز، حق هر فرد و خانواده ایران است. دولت موظف است با رعایت اولویت برای آنها که نیازمندترند- به خصوص روستائینان و کارگران- زمینه اجرای این اصل را فراهم کند.»

مقدمه

فصل اول: حق حاکمیت

فصل دوم: حق نظارت

فصل سوم: آزادی‌های سیاسی

مقدمه

حقوق سیاسی

حقوقی هستند که برای اشخاص در ارتباط آنها با «حاکمیت» و ارزیابی عملکرد قدرت سیاسی موجود به رسمیت شناخته می‌شود. این حقوق هم شامل حق حاکمیت [تأسیس نظام سیاسی و حق تعیین سرنوشت] و هم شامل نقد و نظارت بر حاکمیت و سیاستهای دولت و مقامات و دولتمردان می‌باشد. وجه مشترک میان همه این حقوق، به رسمیت شناختن «حق حیات سیاسی» است. اموری نظیر مشارکت ملی و همگانی، آزادی احزاب و اجتماعات و مطبوعات، همه مبتنی و متکی بر لزوم وجود «حیات سیاسی» در جامعه است.

اهمیت حقوق سیاسی

به رسمیت شناختن حقوق سیاسی به منزله به چالش کشیدن دایم دولت و صاحبان قدرت از سوی مردم و گروه‌ها و احزاب است. برخلاف حقوق مدنی و اجتماعی که مطالبات مردم در

آنها رنگ و بوی سیاسی ندارد و به همین سبب نوعاً با منافع دولت و دولتمردان، درگیر نمی‌شود، در حقوق سیاسی، فلسفه اصلی در آزادی بیان یا آزادی احزاب، نقد حکومت، اصلاح ساختار حکومت، تصحیح سیاستها و پرسش از مقامات می‌باشد. این اقدامات معمولاً خوشایند «حاکمیت» نخواهد بود و چه بسا پیامدهایی را برای منتقدان به وجود خواهد آورد.

حکومت‌های مردم سالار از آنجاکه از پشتیبانی مردمی برخوردارند، خود را به پاسداری از این حقوق موظف می‌دانند. توسعه سیاسی چیزی جز نهادهای نمودن این حقوق در سطح جامعه همراه با حضور آگاهانه و مسئولانه مردم در صحنه‌های سیاسی نیست. این حضور هرچه شاداب‌تر و پر تحرک‌تر و بدون هراس از حاکمیت باشد نشانگر استحکام پایه‌های نظام سیاسی خواهد بود.

ما در این فصل در پنج محور، حقوق سیاسی مردم از دیدگاه اسلام را بررسی خواهیم نمود.

فصل اول: حق حاکمیت

حاکمیت^{۲۰۳} در لغت به معنای سلطه، قدرت مطلقه و سلطنت و در اصطلاح «عبارت از قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر است. در مقابل اعمال اراده و اجرای اقتدارش مانعی را نمی‌پذیرد و از هیچ قدرت دیگری تبعیت نمی‌کند. هرگونه صلاحیتی ناشی از اوست، لکن صلاحیت‌های او فی نفسه است. به هریک از دستگاه‌های فرمانروا صلاحیت عملکرد می‌بخشد و کلیه اعمال فرازین قوای سه‌گانه و اعمال فرودین قوای عمومی به نام او انجام می‌شود و ناشی از اوست.»^{۲۰۴}

فرق میان «حاکمیت» و «حکومت» آن است که «حاکمیت» به همان قدرت گفته می‌شود، اما «حکومت» مجموعه‌ای از افراد انسانی، ابزار مادی و نیز ساختاری است که به وسیله آن «قدرت» و «حاکمیت» به جریان می‌افتد و اعمال می‌گردد. «حکومت» ابزار اعمال «حاکمیت» است. در مقایسه می‌توان «حاکمیت» را به منزله «روح» و «حکومت» را به منزله «اندام» در نظر گرفت. به همین دلیل گرچه «حاکمیت» از طریق «حکومت» شناخته می‌شود، اما آنچه ثابت، ماندگار و اصیل است «حاکمیت» است. حکومتها [قوای سه‌گانه و دستگاه‌های زیرمجموعه آنها] می‌آیند و می‌روند، اما در یک نظام سیاسی، «حاکمیت» همچنان تداوم می‌یابد. جابه‌جایی افراد خدشه‌ای به اصل حاکمیت وارد نمی‌سازد؛ همچنان که سلولهای بدن انسان در طول زندگی از بین می‌روند و عوض می‌شوند، ولی هویت انسان که وابسته به روح اوست باقی خواهد ماند.

حاکمیت ملی

برای تشکیل یک نظام سیاسی و دولت در معنای عام آن [دولت- کشور] عوامل زیر نقش اساسی ایفا می‌کنند:^{۲۰۵}

گروه انسانی [ملت]،^{۲۰۶} چهارچوب فضایی [سرزمین] و قدرت سیاسی [حاکمیت] ..

«ملت» در اصطلاح حقوقی و سیاسی به یک واحد اجتماعی گفته می‌شود که مجموعه‌ای از عوامل پیوند دهنده مادی و معنوی، افراد آن را به هم مرتبط ساخته و در یک سرزمین و به آمریت یک قدرت سیاسی درآورده است. رابطه‌ای که مردم یک سرزمین را به یک حاکمیت و دولت مرتبط می‌سازد «تابعیت» نام دارد.^{۲۰۷} این رابطه یک رابطه سیاسی، حقوقی و معنوی است و با به وجود آمدن آن یک فرد، تابعیت یا ملیت کشور معینی را پیدا می‌کند. سند گویای این رابطه در داخل

() . sovereignty .

^{۲۰۴} (۲). سیدابوالفضل قاضی‌پنجه، بایسته‌های حقوق اساسی، ص ۵ و .

() . به: همان، ص .

() . nation .

^{۲۰۷} (۳). بنگرید به: محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص .

«شناسنامه» و در خارج از کشور «گذرنامه» است. بدین ترتیب «ملت و ملیت» با «قلمرو و سرزمین» نوعاً پیوند دارد و چون جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم به کشورهای بزرگ و کوچک با مرزهای معینی تقسیم شده است و در هر کشور یک «قدرت سیاسی» بر یک «ملت» اعمال می‌گردد، این پرسش مطرح می‌گردد که سرچشمه این قدرت و حاکمیت چیست؟ قدرت از کجا نشأت می‌گیرد؟

نظامهای سیاسی و حقوقی رایج، برای حاکمیت؛ منشأیی انسانی قائل‌اند. روسو هر فرد را دارای سهمی از حاکمیت می‌داند و در نظر او حاکمیت سیاسی در کلیت خود حاصل جمع قطعات حاکمیت مردم است. او می‌گوید:

فرض کنیم کشوری از ده‌هزار شهروند تشکیل شده باشد. کل هیئت حاکمه را جمعاً به عنوان یک واحد در نظر می‌گیریم. هر شخص به عنوان تبعه یک واحد محسوب می‌شود.

بدین ترتیب نسبت هیئت حاکمه به تبعه، نسبت ده‌هزار به یک است؛ یعنی هریک از اتباع یک ده‌هزارم قدرت هیئت حاکمه را با آن که تماماً تحت سلطه آن است، در اختیار دارد.^{۲۰۸}

در برابر این تئوری که از «حاکمیت مردم» سخن می‌گفت، تئوری دیگری حاکمیت را از آن ملت و نه مردم دانست. «ملت موجودی واقعی تلقی گردید که متمایز از اعضای ترکیب کننده ملت و جمعیت یک کشور در بعد تاریخی، فرهنگی، ارزشی و آرمانی آن است. این ملت است که حاکمیت دارد نه افراد مردم. حاکمیت متعلق به این کلیت تقسیم‌ناپذیر و مجموعی است. آنانی که به عنوان حکم‌گذار و فرمانروا و نماینده تعیین می‌شوند نمایندگان ملت به شمار می‌آیند و نه نمایندگان فرد فرد جامعه.»^{۲۰۹}

حاکمیت الهی

مطابق جهان‌بینی توحیدی، سراسر هستی در مالکیت مطلق خداوند قرار دارد^{۲۱۰} و در این قلمرو برای او شریکی متصور نیست.^{۲۱۱} حاکمیت چه در نظام تکوین [هستی و آفرینش] و چه در نظام تشریع [قانون‌گذاری و امور اعتباری] به خداوند اختصاص دارد.^{۲۱۲} زیرا خالقیت،^{۲۱۳} ربوبیت^{۲۱۴} و

^{۲۰۸} (۱). ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلاتریان، ص.

^{۲۰۹} (۲). سیدابوالفضل قاضی شریعت پناهی، همان، ص و.

^{۲۱۰} (۳). «لِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا». مائده (۵): ۱۷ و بنگرید به: آل عمران ():

^{۲۱۱} (۴). «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ امْرَأَةً» (): ۱۱۱ و فرقان ():

^{۲۱۲} (۵). «إِنَّا نَحْكُمُ بِاللَّهِ إِنَّا إِلَهُهُ الْعَالَمِينَ» ():

^{۲۱۳} (۶). «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. رَعْدٌ» ():

^{۲۱۴} (۱). «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» که [عالم] خلق و امر از آن اوست. فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان. اعراف (): ۵۴. و در آیه ۵۰ سوره طه می‌فرماید: رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. این آیه بیانگر اصلی است که در جهان‌بینی توحیدی آن را اصل «هدایت عامه» موجودات می.

خداوند علاوه بر خالقیت، هدایت موجودات را نیز برعهده دارد.

حقانیت^{۲۱۵} مختص خداوند است. وجودی که همه خلقت از اوست و علاوه بر هستی بخشی، هدایت‌گری- آن هم هدایت حقانی- را به خود اختصاص داده است، شایسته حاکمیت بر انسان و جهان است. در فرهنگ اسلامی از این حاکمیت، به «ولایت» نیز تعبیر شده است^{۲۱۶} و از آنجا که «ولایت» همانند «حاکمیت» در انحصار خداوند است، متفکران اسلامی اصلی را با عنوان اصل «ولایت نداشتن انسان بر انسان» استخراج نموده‌اند. این اصل مورد اتفاق همه فقهای اسلام است. مستند دیگر این اصل، برابری انسانها با یکدیگر است. به همین علت، امور هر فرد مربوط به خود اوست و هیچ فردی نمی‌تواند در امور و شئون مربوط به دیگری بدون رضایت او تصرف و مداخله نماید. به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: مردم همه فرزندان آدم و همچون دانه‌های شانه با یکدیگر برابرند. عرب را بر عجم و سرخ را بر سیاه جز به ملاک تقوا برتری نیست.^{۲۱۷}

نظام سیاسی اسلام [نظام امت و امامت]

از آنجا که ولایت و حاکمیت در نظام سیاسی اسلام در انحصار خداوند است، این حاکمیت با حاکمیت‌های رایج در نظامهای سیاسی معاصر تفاوت بنیادین دارد. نظام سیاسی اسلام مبتنی بر نظام «امت» و «امامت» است. واژه «امت» به معنای روش، طریقه و دین است.^{۲۱۸}

امت اسلام به انسانهایی هدفدار گفته می‌شود که بر محور توحید، نبوت و معاد متمرکز شده‌اند. امام هشتم علیه السلام در تبیین «امامت» فرموده‌اند: «امامت شیرازه دین و موجب نظم مسلمین است».^{۲۱۹}

در تعریف امامت گفته‌اند: «امامت، رهبری فراگیر در امور دینی و دنیایی برای فردی از افراد به نیابت از پیامبر است».^{۲۲۰} دقت در این تعریف نشان می‌دهد که «امامت» تنها یک رهبری معنوی و دینی نیست، بلکه رهبری اجتماعی و سیاسی را نیز شامل می‌گردد، گرچه اصل، همان رهبری معنوی است. «دقیق‌ترین کلمه‌ای که بر کلمه «امامت» منطبق می‌شود، همین کلمه «رهبری» است. فرق نبوت و امامت در این است که، نبوت راهنمایی و امامت رهبری است رهبری‌ای که بشریت می‌شناسد، از حدود رهبری در مسایل اجتماعی تجاوز نمی‌کند؛ ولی منظور قرآن از رهبری،

^{۲۱۵} (۲) ذَلِكَ بِأَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ. () :

^{۲۱۶} (۳). وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ: هموست سرپرست ستوده. شوری () :

^{۲۱۷} (۴). بخاراانوار، ج ، ص .

^{۲۱۸} (۵). بنگرید به: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۲۱۳ و ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۲۷. «ام، یوم»، مرادف «قَصَدَ يَقْصُدُ» شد. در زبان عربی «مادر» را از آن جهت «ام» می‌گویند که فرزند به هنگام نیاز یا ترس او را قصد می‌کند و متوجه او می‌گردد.

^{۲۱۹} (۱). ان الامامة زمام الدین و نظ المسلمین. حسن بن علی حرّاق، تحف العقول، ص .

^{۲۲۰} (۲). الإمامة رئاسة عامة في امور الدین والدنيا لشخص لا شخص نيابة عن النبي. علامه حلی، باب حادی عشر، ص .

علاوه بر رهبری اجتماعی، رهبری معنوی، یعنی رهبری به سوی خدا است.^{۲۲۱} براساس چنین بینشی، «امام» محور وحدت و راهنمای «امت» به سوی هدف مشترک است.

اسلام از آن سبب که مکتب و دینی جهان‌شمول است، جامعه بشری را مخاطب خود می‌داند و با در نظر نگرفتن مرزهای جغرافیایی و تفاوت‌های نژادی، زبانی و فرهنگی از میان همه انسانها عضوگیری می‌کند و نام «امت واحد»^{۲۲۲} را بر پیروان خویش می‌نهد. بدین ترتیب عناوین «امت و امام» در نظام سیاسی اسلام جنبه ماورای ملی به خود می‌گیرد. در نظام حقوقی اسلام نیز حقوق و تکالیف نه براساس تابعیت به مفهوم رایج آن بلکه بر دو مبنای هویت انسانی و هویت دینی مشخص می‌گردند. از نظر اسلام، «امت‌ها» مهم‌ترین و گسترده‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری می‌باشند. بدیهی است که این مفهوم با مفهوم

«ملیت» که افراد را از طریق رابطه «تابعیت»^{۲۲۳} به دولت حاکم در یک سرزمین معین مرتبط می‌سازد متفاوت خواهد بود.

«امامت» استثنایی بر اصل «عدم ولایت»

گفتیم که براساس اصل عدم ولایت، هیچ فردی بر دیگری ولایت و حاکمیت ندارد. ولایت به صورت مطلق از آن خداوند است. این اصل، در مواردی استثنا پذیرفته و خداوند که صاحب ولایت و حاکمیت است، آن را به افرادی اعطا فرموده است. پیامبران و امامان و جانشینان آنان با اذن الهی به عنوان «ولی» برگزیده شده‌اند^{۲۲۴} و ولایت را در ابعاد مختلف آن، که ولایت در مرجعیت دینی، ولایت قضایی و ولایت و رهبری سیاسی است، برخوردار می‌باشند.^{۲۲۵} ما از میان دلایل متعدد عقلی و نقلی که اثبات کننده ولایت برای این گروه می‌باشد به بیان یک دلیل عقلی اکتفا می‌کنیم که شامل مقدمات زیر است:

۱. مطابق جهان‌بینی توحیدی، حاکمیت معقول و مقبول، حاکمیت مطلق الهی است.

۲. حکومت اسلامی، تنها ابزار اعمال حاکمیت الهی است. [با توجه به اصل لزوم سنخیت میان نوع حاکمیت و نوع حکومت].

۳. حاکم در حکومت اسلامی، مجری قوانین الهی و استیفا کننده مصالح و منافع مردم در جهت تکامل مادی و معنوی و سعادت دنیوی و اخروی انسانها می‌باشد.

^{۲۲۱} (۳). مرتضی مطهری، مدیریت و رهبری در اسلام، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.
^{۲۲۲} (۴). بِأَهْلِئِکُمْ اُمَّةً وَاحِدَةً وَاَنَا رَبُّکُمْ فَاقْبَلُوهُ؛ این است آن‌ها که این یگانه‌خیم پروردگار شما، پس مرا بپذیرستید. انبیاء (۲۱): ۹۲ و نیز مؤمنون

:(

() .nationality.

^{۲۲۳} (۲). إِنَّمَا وَلِیْکُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا... (مائده: ۵). ۵۵: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ. نساء () :

^{۲۲۴} (۳). ما در اینجا در صد اثبات شئون ولایت نیستیم. برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی، بخش دوم.

۴. انسان معصوم [پیامبر و امام] به خاطر دارا بودن حدّ اعلاّی شایستگی علمی، تقوایی و کارآمدی، توانایی استیفای مصالح و منافع جامعه را به طور کامل دارا می‌باشد.

۵. در عصر غیبت که استیفای مصالح امت در حد مطلوب ممکن نیست به حکم عقل باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد.

۶. نزدیک‌ترین فرد به امام معصوم در سه امر علم به قوانین اسلام [فقاہت]، شایستگی‌های اخلاقی [تقوا و عدالت] و کارآیی در امور سیاسی و اجتماعی [کفایت] تنها بر فقیه جامع‌الشرایط قابل انطباق می‌باشد.

نتیجه: از آنجا که اداره حکومت جز با اعمال ولایت ممکن نمی‌باشد خداوند به پیامبران و امامان و فقیهان جامع شرایط اذن ولایت داده است. اینان اند که امامت و رهبری امت را بر عهده دارند.

امامت و ولایت، انتصاب یا انتخاب

امامت و رهبری امت را در عصر غیبت، فقیهان شایسته و وارسته برعهده دارند و چون امام-هرکه باشد- در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرد و منشأ مشروعیت آن به حساب می‌آید یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به حاکمیت در نظام «امت و امامت» ماهیت‌گزینش زمامداری و رهبری است که در قالب دو نظریه انتصاب و انتخاب مورد بحث قرار گرفته است. ترجیح هریک از این دو نظریه بر دیگری، تعیین‌کننده نوع خاصی از حاکمیت خواهد بود. با توجه به هریک از این دو مبنا است که قضاوت ما در اینکه آیا مردم به چه میزان حق حاکمیت دارند شکل می‌گیرد. بنابر نظریه انتصاب، ولایت به طور مستقیم از جانب شارع مقدس به فقیه جامع شرایط اعطا می‌گردد؛ ولی بنابر نظریه انتخاب، گرچه غیر از فقیه جامع شرایط، شخص دیگری صلاحیت امامت و رهبری را ندارد، ولایت از سوی مردم به او تفویض می‌گردد، به طوری که قبل از انتخاب آنان، دارای ولایت نیست و حق تصرف در امور سیاسی و اجتماعی را ندارد. نکات زیر، ما را در بررسی دقیق‌تر این دو مبنا یاری خواهد نمود:

۱. منصب امامت

در علم کلام، امامت را- برخلاف خلافت- تنها با نصب الهی امکان‌پذیر دانسته‌اند. همه مسئولیت‌های امام از سوی خداوند تعیین می‌گردد. «هر سه مقام [بیان احکام، قضاوت در

میان مردم و حکومت بر مردم] مقدس است و خدا باید معین کرده باشد یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی برای آن ذکر کرده باشد؛ که در این صورت باز هم خدا معین کرده است.^{۲۲۶}

با توجه به آنچه در مورد ولایت مطلق خداوند گفتیم، هرگونه ولایتی از جمله ولایت امام، باید برگرفته از ولایت الهی باشد.

۲. آراء و دیدگاه‌ها

بررسی آرای بزرگان شیعه- از آغاز غیبت تاکنون- نشان می‌دهد که آنچه میان عالمان، فیلسوفان و فقیهان شیعه مطرح بوده «نصب ولایت فقیهان» است^{۲۲۷} و اساساً نظریه انتخاب جایگاهی در فقه شیعه نداشته است. بهترین دلیل بر این مطلب سخن کسانی است که خود به نظریه انتخاب قائل می‌باشند. آنان دیدگاه خود را دیدگاهی مخالف رأی اکثر علما دانسته و می‌گویند: آنچه از ظاهر کلمات فقهای شیعه [اصحاب] و اساتید به دست می‌آید، این است که فقیهان در عصر غیبت، منصوب به نصب عام می‌باشند. بنابراین آنان از طرف امام معصوم علیه السلام ولایت بالفعل دارند. یا گفته‌اند:

اکثر قائلان به ولایت فقیه مثل محقق نراقی و محقق نائینی و جز اینها ... براین باورند که هرکس حامل عنوان فقیه به انضمام شروط عامه دیگر مثل عدالت و کفایت [صلاحیت و قدرت اداره امور] باشد، ادله ولایت فقیه، ولایت بالفعل را برای او اثبات می‌کند.^{۲۲۸}

منظور از ولایت بالفعل در مقابل شأنیت و اهلیت برای ولایت است، که این اهلیت باانتخاب مردم به فعلیت می‌رسد؛ ولی در صورتی که ولایت را بالفعل دارا باشد اساساً موردی برای انتخاب وجود نخواهد داشت.

۳. جمع بین انتصاب و انتخاب

به نظر می‌رسد در مسأله امامت و ولایت بر امت لازم است میان معصوم و غیرمعصوم فرق گذاشته شود. امامت و ولایت معصوم با نصب خاص صورت می‌پذیرد و امام علیه السلام منصوب از سوی خداوند است. در زمان غیبت از آنجا که نایبان امام معصوم باید برخوردار از ویژگی‌هایی باشند تا توانایی بر دوش کشیدن این مسئولیت بسیار سنگین را داشته باشند، نصب چنین افرادی به ولایت و امامت امت از سوی خداوند به صورت عام صورت گرفته است و هرکس این ویژگی‌ها را دارا باشد او «ولی مسلمین» خواهد بود. در این صورت نصب هیچ فقیهی به اسم و رسم [نصب خاص] نمی‌باشد، بلکه یک اذن کلی ولایت برای دارندگان شرایط صادر شده است و همین مقدار برای منصوب بودن فرد به ولایت کافی است و مردم اگر کسی را دارای چنین شرایطی ببینند باید نسبت به ولایت انتصابی او پذیرش داشته باشند.

^{۲۲۷} (۲). بنگرید به: حسین جوان آراسته، همان، بخش سوم (نظریه‌های دولت)؛ مصطفی جعفرپیشه فرد، پیشینه نظریه ولایت فقیه.

^{۲۲۸} (۳). محمد مهدی آصفی، ولایت‌الامر، ص ۱۴۶. ایشان نیز از معدود طرفداران نظریه انتخاب است. به همین دلیل پس از نقل نظر اکثر فقها به نظر خود اشاره نموده،

می‌گوید: به نظر من از نظر ادله ولایت فقیه، فقاقت، شرط ۱ و شأنیت برای ولایت است نه سبب و علت فعلیت ولایت. همان، ص

از سوی دیگر به طور معمول در هر زمان فقیهان متعددی وجود داشته و دارند که واجد شرایط ولایت‌اند. به همین علت با توجه به نصب عام، همگی آنان منصوب به ولایت‌اند؛ اما از آنجا که ولایت شراکت‌بردار نیست و اقدام هریک به اعمال ولایت و اداره امور مردم، مستلزم وقوع هرج و مرج در جامعه خواهد شد منطقی‌ترین و بی‌اشکال‌ترین راه آن است که گزینش ولیّ و رهبر از این مرحله به بعد به صورت مستقیم و غیر مستقیم به وسیله مردم صورت‌پذیرد. با این شیوه، چون این مردم‌اند که از میان دارندگان شرایط ولایت و رهبری، رهبر خود را برمی‌گزینند. ابتکار عمل آنان و اعمال حاکمیت آنان کاملاً حفظ گردیده و نقش آنان به صورتی کاملاً پرفروغ در جامعه ظاهر شده است و رأی مردم هرگز رأیی تشریفاتی و

صوری نخواهد بود و چون فقیه منتخب مردم، پیش از انتخاب، نصب عام الهی (در عالم واقع) را داشته است، او هم منصوب است و هم منتخب؛ منصوب از طرف خداوند و منتخب از طرف مردم. به تعبیر فنی فلسفی نصب او در «مقام ثبوت» و انتخاب او در «مقام اثبات»^{۲۲۹} صورت گرفته است. مقام اثبات، در اینجا همان مرحله بروز و ظهور ولایت و رهبری است، که تا مردم نخواهند و با رأی خود زمینه‌های اعمال ولایت را فراهم نیاورند، فقیه، هر چند از طرف خداوند منصوب شده باشد، قدرت اعمال ولایت نخواهد داشت.

بدین ترتیب میان دو نظریه انتصاب و انتخاب می‌توان به خوبی جمع نمود و هیچ‌یک را نفی‌کننده دیگری ندانست. با این بیان ما به عنوان یک مسلمان معتقد به قرآن و ارزشهای راستین اسلامی ضمن پذیرش حاکمیت مطلق خداوند بر جهان و انسان، ولایت اولیای منصوب از سوی او را نیز پذیرفته‌ایم [ولایت‌های خاص و عام] و با این حال در مورد غیرمعصومان از میان فقهایی که منصوب به نصب عام‌اند [افراد دارای شرایط رهبری] حق گزینش و انتخاب را برای خویش حفظ کرده‌ایم.

در این‌جا اشاره به چند نکته لازم است:

۱. براساس مبنای فقهی، حق مردم در گزینش ولیّ امر و ابتکار عمل آنان در این زمینه نافی وظیفه آنان نمی‌باشد. در این مورد و موارد مشابه حق و تکلیف با یکدیگر جمع می‌گردند یعنی مردم موظف به گزینش فقیه واجد شرایط نیز می‌باشند و در غیر این صورت در برابر خداوند باید پاسخگو باشند.

۲. با توجه به آنچه گفتیم همه فقها به نصب عام به ولایت منصوب شده‌اند. آیا با انتخاب یک نفر به عنوان ولیّ و رهبر از سوی مردم، آنها نیز برای خود می‌توانند حق اعمال ولایت قائل باشند؟

^{۲۲۹} (۱). گاه منظور از «مقام ثبوت» امکان عقلی و مراد از «مقام اثبات» مرحله اقامه دلیل بر وقوع چیزی است که در مرحله قبل، عقلاً ممکن بوده است. و گاه منظور از «مقام ثبوت»، عالم واقع و نفس‌الامر و مراد از «مقام اثبات» مرحله وقوع و بروز و ظهور خارجی است. در اینجا همین کاربرد دوم مورد نظر می‌باشد. مثلاً در مورد ولایت سیاسی علی علیه السلام در ثبوت این ولایت برای آن حضرت قبل از بیعت تردیدی بود ندارد. (مقام ثبوت) آنچه در سال ۳۵ هجری پس از ۲۵ سال خانه‌نشینی با بیعت مردم اتفاق افتاد، تحقق خارجی و بروز ولایت بود. (مقام اثبات)

پاسخ منفی است. زیرا منصب ولایت واجب کفایی است و هرگاه از میان چند تن یک نفر اقدام به اعمال ولایت کند و رهبری جامعه را به دست گیرد، نظیر آنچه در مورد رهبری امام خمینی اتفاق افتاد، و یا اینکه مردم از میان چند تن، یک نفر را برگزینند، دیگر تکلیف از دیگران ساقط می‌گردد. حکم ولایت سیاسی با ولایت قضایی از این نظر تفاوتی ندارد. در صورتی که در یک شهر مجتهدان متعدد دارای اهلیت قضاوت وجود داشته باشند همگی از طرف خداوند به این سمت منصوب و مکلف‌اند، ولی اگر طرفین دعوا به یکی از آنان مراجعه کرد، وظیفه قضاوت از دیگران ساقط خواهد شد.

۳. وقتی در گزینش رهبری برای مردم «حق رأی» قائل شدیم بدیهی است که در مراحل پایین‌تر حق رأی و نیز حق تصدی مشاغل سیاسی را به رسمیت خواهیم شناخت.

گزیده مطالب این فصل

۱. «حاکمیت» عبارت از قدرت عالی فرماندهی، و «حکومت» ابزار اعمال حاکمیت است.

۲. نظامهای مردم‌سالار سرچشمه قدرت و حاکمیت را «ملت» می‌دانند. حاکمیت متعلق به مجموعه و کلیتی است به نام ملت که آن را به نمایندگان خویش واگذار می‌نماید.

۳. در جهان‌بینی اسلامی، حاکمیت به صورت مطلق از آن خداوند است. خالقیت، ربوبیت و حقانیت مختص اوست. در متون دینی از حاکمیت به «ولایت» تعبیر می‌شود و اصل اولی آن است که هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد.

۴. نظام سیاسی اسلام، نظام «امت و امامت» است. امت اسلام به مردمی گفته می‌شود که بر محور توحید، نبوت و معاد متمرکز شده‌اند. مرز میان «امت‌ها» مرز فرهنگی و عقیدتی است؛ در حالی که مرز میان «ملت‌ها» در نظامهای سیاسی رایج، مرزی جغرافیایی است.

۵. گرچه اصل، ولایت نداشتن انسان بر انسان است، این اصل در مورد پیامبران، امامان و جانشینان آنان استثنا پذیرفته و خداوند حاکمیت، ولایت و امامت امت را به آنها اعطا فرموده است.

۶. ولایت و امامت پیامبران و امامان معصوم انتصابی است و انتخاب مردم در آن هیچ نقشی نداشته است.

در عصر غیبت در مورد جانشینان امام معصوم نیز اکثر دانشمندان شیعه، ولایت آنان را انتصابی و از جانب خداوند می‌دانند؛ گرچه به نظر می‌رسد میان دو نظریه انتصاب (اکثریت) و انتخاب (رأی اقلیت) کاملاً می‌توان جمع نمود، بدین صورت که ولایت در مقام ثبوت، انتصابی و در مقام اثبات، انتخابی است. براین اساس حق حاکمیت مردم در محوری‌ترین مسئله [رهبری و تأسیس نظام سیاسی] به رسمیت شناخته شده است.

فصل دوم: حق نظارت

چیستی و چرایی نظارت

«نظارت» را می‌توان عملی انتخابی و آگاهانه دانست که آشکارا یا مخفیانه در حوزه‌های مختلف زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی به منظور آگاهی از عملکرد نظارت شونده، جلوگیری از خطا و اشتباه، مبارزه با فساد و حفاظت و صیانت از حقوق و آزادی‌ها از طریق ابزارها و شیوه‌های مختلف صورت می‌پذیرد.

نظارت در هر حوزه‌ای رنگ و بوی خاص دارد. در اخلاق و عرفان آنچه مطرح است نظارت شخصی است.^{۲۳۰} در زندگی اجتماعی، هدف از نظارت، سالم‌سازی محیط زندگی، خیرخواهی و رشد و بالندگی است، که از نظر اسلام یک وظیفه و از مظاهر امر به معروف و نهی از منکر شمرده می‌شود و یکی از امتیازات امت اسلامی قلمداد گردیده است.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛^{۲۳۱} شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید. به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید.

در بعد سیاسی، نظارت مردم بر دولتمردان و صاحبان قدرت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. قدرت اصولاً وسوسه‌انگیز و تحریک‌کننده است. قرآن از این واقعیت این‌گونه پرده برمی‌دارد:

حقاً که انسان همین که خود را بی‌نیاز پندارد سرکشی می‌کند.^{۲۳۲}

فلسفه نظارت سیاسی، جلوگیری از همین طغیان و سرکشی است، که به استبداد و ظلم و بی‌عدالتی می‌انجامد. خطرترین نوع نظارت را در همین قسمت باید سراغ گرفت.

نظارت درونی و بیرونی

اسلام «نظارت» را امری بسیار با اهمیت بر شمرده و نظارت مؤثر و کارآمد را آن می‌داند که همزمان از درون و بیرون بر فرد اعمال گردد. از آنجا که علاج واقعه را قبل از وقوع باید نمود در اسلام، تصدی مسئولیت‌ها و مناصب کلان و مهم مشروط به شروطی از جمله شرط «عدالت و

^{۲۳۰} (۱). علمای اخلاق در این زمینه مراحل پنج‌گانه‌ای را بر شمرده‌اند که عبارت‌اند از: مشارطه، مراقبه، محاسبه، معاینه و معاقبه.

^{۲۳۱} (۲). آل عمران ():

^{۲۳۲} (۱). إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَآكْفُرٍ ():

تقوا» است. عدالت ملکه‌ای است که آدمی را از درون مهار می‌کند و نوعی مصونیت از تعرد و طغیان برای شخص به‌وجود می‌آورد. تجربه نشان داده است که قدرت بازدارندگی نظارت‌های درونی به مراتب از نظارت‌های بیرونی بیشتر است.

نظارت‌های بیرونی به دو سبب آسیب‌پذیرند. یکی آنکه امکان همدستی میان نظارت‌کننده و نظارت‌شونده وجود دارد. در این صورت، نظارت امری بی‌محتوا خواهد بود. دیگر آنکه، نظارت شونده در اثر مهارت و تجربه چه‌بسا بتواند پاره‌ای از عملکردهای خود را از دید مقام ناظر پنهان دارد و شگردهای نظارتی نیز توانایی لازم برای اعمال نظارت مؤثر را نداشته باشد. در این صورت این نظارت شوندگان‌اند که نظارت‌کنندگان را فریب می‌دهند. این واقعیات نشان می‌دهد که انسان تا از درون تربیت نشود و خود بنای مهار خویش را نداشته باشد، مهار از بیرون - به ویژه برای صاحبان قدرت و ثروت و شهرت که از امکانات و توان‌بالایی برخوردارند - با موفقیت کامل روبه‌رو نخواهد گردید. این امر هرگز به این معنا نیست که ارزش و اهمیت نظارت‌های بیرونی دست کم گرفته شود، بلکه تذکر به آسیب‌پذیری نظارت‌های بیرونی، برای لزوم استمداد از نظارت‌های درونی به‌منظور رفع این ضعف می‌باشد؛ واقعیتی که در نظامهای سیاسی غرب به کلی نادیده گرفته شده است.

اسلام با نگاه فراگیر خود نظارت را در همه ابعاد مورد توجه قرار داده تا از حقوق فرد و جامعه به نحو شایسته‌ای صیانت نماید.

نظارت مردم بر حکومت

در امور خصوصی از آنجا که نظارت به تجسس و وارد شدن به حریم و خلوت افراد می‌انجامد، این کار ممنوع می‌باشد؛ اما در امور عمومی که جامعه آنها را به دیگران سپرده است برای جلوگیری از استفاده ناروا از قدرت، نظارت ضرورت می‌یابد. اسلام، حکومت و دستیابی به قدرت را امانت می‌داند؛ امانتی از جانب خداوند و مردم. علی علیه السلام خطاب به اشعث بن قیس [فرماندار آذربایجان] فرمود:

فرمانداری برای تو نباید وسیله آب و نان باشد، بلکه امانتی است بر عهده است. باید مطیع مسنول برتر باشی. در باره رعیت حق استبداد نداری. در مورد بیت‌المال به هیچ کاری جز با احتیاط و اطمینان اقدام مکن. اموال خدا در اختیار توست و تو یکی از خزانه‌داران او هستی^{۲۳۳}

مردم به همان دلیل که از حق حاکمیت برخوردارند، از حق نظارت بر حاکمان و صاحبان قدرت نیز برخوردار می‌باشند. زیرا این قدرت، امانت نزد آنان است و آنها باید امانت‌داران خوبی برای مردم باشند. مردم حق دارند از نحوه به‌کارگیری قدرت از سوی مقامات حکومتی آگاه گردند و جوانب قوت دولتمردان خود را بدانند و این مهم جز با نظارت مؤثر و فراگیر حاصل نخواهد شد. در صورتی

که صاحبان قدرت، شاهد نظارت مردم بر عملکرد خود باشند و بدانند که به صورت‌های مختلف از آنها مراقبت می‌شوند، بی‌تردید به‌گونه‌ای دیگر عمل خواهند نمود. امیرمؤمنان علیه السلام در اولین توصیه‌های خود به مالک اشتر این نکته را یادآوری می‌کند و می‌فرماید:

ای مالک بدان که تو را به سوی کشوری فرستادم که پیش از تو دولت‌های عادل و ستمگری بر آن حکومت داشته‌اند و مردم به کارهای تو همان‌گونه نظر می‌کنند که تو در امور زمامداران پیش از خود، و همان را در باره تو می‌گویند که تو در باره آنها می‌گفتی با فرستادن مأموران مخفی راستگو و باوفا اعمال کارگزاران را زیر نظر بگیر. زیرا بازرسی مداوم پنهانی سبب می‌شود که آنها به امانت‌داری و مدارا کردن با زیردستان ترغیب شوند.^{۲۳۴}

معلوم می‌گردد که نظارت‌های مخفیانه، در حفظ امانت‌داری نظارت شونده‌گان بیشتر مؤثر می‌افتد.

امام خمینی با الهام از تعالیم اسلامی، نظارت مردمی را نه تنها حق، که یک وظیفه دانسته، آن را این‌گونه مورد تأکید قرار می‌دهد:

همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور. نظارت کنند اگر من پام را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن^{۲۳۵}

چنین رویکردی به مسئله نظارت، در تثبیت و تحکیم جایگاه و نیز سالم‌سازی محیط اجتماعی و سیاسی و اصلاح ساختارها و رفتارهای حکومتی بسیار مؤثر خواهد بود.

نظارت در نظام سیاسی و حقوقی اسلام هم حق است و هم تکلیف. به همین سبب هیچ فردی در جامعه اسلامی نمی‌تواند اعمال این حق را از خود ساقط نماید و بگوید من از حق نظارتی خویش بر دولت و نحوه جریان امور صرف‌نظر می‌کنم. زیرا در این صورت چنین شخصی به تکلیف الهی خویش عمل نکرده است. این‌گونه محکم‌کاری در هیچ نظام حقوقی سابقه ندارد. آنچه اینک در دو محور «امر به معروف و نهی از منکر» و «خیراندیشی نسبت به پیشوای مسلمانان» مطرح خواهیم نمود بر ماهیت حق و تکلیفی نظارت، دلالت دارد.

نظارت سیاسی در متون دینی

۱. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از فرایض بسیار مهم اسلام، امر به معروف و نهی از منکر است. این دو فریضه، ویژه امور فردی یا اجتماعی نیست و مبتنی بر اصل مسئولیت انسان است. در فرهنگ دینی، انسان تنها

() همان.

^{۲۳۴} (۲). صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۰.

مسئول اعمال و رفتار خویش نیست، بلکه در مقابل رفتار دیگران مسئولیت دارد و نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد. در حقوق اسلام رابطه مردم با یکدیگر و نیز مناسبات اجتماعی به‌گونه‌ای تعریف می‌گردد که هرکس سرنوشتش با سرنوشت دیگران گره خورده است. در امور سیاسی بیش از امور فردی و اجتماعی احتمال لغزش وجود دارد. به هر میزان که دامنه عمل افراد گسترده‌تر و امکاناتشان بیشتر باشد خطر انحراف بیشتر خواهد بود. اینجاست که منحرف شونده- هرکه و در هر جایگاهی که باشد- نمی‌تواند خود را از نظارت دیگران و پاسخ‌گویی به آنان در امان ببیند. آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر چندان فراوان است که انسان را به شگفتی وامی‌دارد. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

رسالت رسولان الهی: [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد.^{۲۳۶}

نشانه دوستی واقعی: مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند، که به کارهای پسندیده‌وامی‌دارند و از کارهای ناپسند باز می‌دارند و نماز را برپا می‌کنند و زکات می‌دهند....^{۲۳۷}

نشانه برتری امت اسلامی: شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شدید. به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید و به خدا ایمان دارید.^{۲۳۸}

ویژگی مؤمنان بهره‌مند از قدرت: همان کسانی که چون در زمین به آنها توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده و امی‌دارند و از کارهای ناپسند باز می‌دارند و فرجام همه کارها از آن خداست.^{۲۳۹}

برترین فریضه دینی: تمام اعمال نیک و حتی جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر همچون قطره‌ای است در مقابل دریای عمیق و پهناور.^{۲۴۰}

اندک تأملی در این موارد ما را به این نتیجه می‌رساند که اسلام به چه میزان نسبت به سالم‌سازی، نشاط و پویایی، بهبود اوضاع فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ارزش قائل شده است.

در امور سیاسی و اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر یک نظارت فراگیر و جدی بر اعمال زمامداری به‌وجود می‌آورد و چون اهرم قوی صاحبان قدرت را مهار می‌کند. خطر لغزش‌های فردی یا انجام گناه در زندگی مردم، با خطرهای طغیان و فساد مقامات دولتی و انحرافات حکومت قابل مقایسه نیست. از همین‌رو ایستادگی در برابر آن نیز از بالاترین ارزش برخوردار است.

نَ الرَّسُولِ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ. اعراف ():

لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ. ():

(۱) ثُمَّ خَرَجَ الْأَنْصَارُ بِلِيِّ النَّبِيِّ الْأَعْرَبِيِّ الْمُتَوَكِّلِ بِاللَّهِ. آل عمران ():

(۲) الَّذِي أَنْ مَكَانَهُ فِي الْأَرْضِ قَامَا الصَّلَاةَ وَأَتَاكَذَّ وَتَرَا بِالْعُرَى وَتَرَا عِزَّةَ الْأُمُورِ. ():

علی علیه السلام پس از آنکه اعمال نیک را در مقایسه با امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره در برابر دنیا به شمار می‌آورد، انجام چنین وظیفه‌ای را در برابر حاکمان ستمگر این‌گونه ارج می‌نهد: «اما از همه اینها مهم‌تر، سخنی است که برای دفاع از عدالت در برابر پیشوایی ستمگر گفته شود.»^{۲۴۱}

۲. خیرخواهی نسبت به زمامداران

علی علیه السلام فرمود:

ای مردم، مرا بر شما حقی و شما را بر من حقی است. حق شما بر من آن است که از خیرخواهی شما دریغ نورزم و بیت‌العال شما را در راه شما مصرف کنم ... و اما حق من بر شما این است که در بیعت خویش با من وفادار باشید و در آشکار و نهان خیرخواهی نسبت به مرا از دست ندهید^{۲۴۲}

در این سخن و سخنان دیگری که از پیامبر اکرم نقل گردیده است تعبیر «نصیحت» به کار رفته و محدّثان شیعه در کتب خویش بخشی را در باب «ما امر النبی بالنصیحة لائمه المسلمين» اختصاص داده‌اند.^{۲۴۳} «نصیحت» در لغت به معنای «خیرخواهی» است. در زمینه کاربرد این واژه به چند نکته باید توجه نمود:^{۲۴۴}

۱. قوام نصیحت به انگیزه‌های خیرخواهانه است و همین امر، به نصیحت ارزش و قداست می‌بخشد. در واژه‌های دیگر نظیر «انتقاد» و حتی «امر به معروف و نهی از منکر» انگیزه‌ها چندان دخالتي ندارند. انتقاد گاه با نیت تخریب صورت می‌پذیرد، ولی «نصح» در مقابل «غش» قرار دارد که به معنای خلوص است و کاری زبینه چنین عنوانی است که از کمال خیرخواهی و سر دلسوزی برخاسته باشد. تأثیر چنین اقدامی نیز معلوم است. زیرا کاری که از دل بر آید لاجرم بر دل نشیند.

۲. خیرخواهی زبان خاصی نمی‌شناسد و به تشخیص ناصح بستگی دارد. گاه با زبان انتقادی تعریف و تمجید، گاه با تأیید، گاه با موعظه و گاه با تذکر به اشکالات و نواقص همراه خواهد بود و ممکن است علنی یا مخفی باشد.

۳. همان‌گونه که اطاعت از حاکم اسلامی واجب است، نصیحت نسبت به او نیز- علاوه بر حق بودن- وظیفه است؛ هرچند نصیحت شونده را خوش نیاید. نکته بسیار حایز اهمیت این است که حاکم و زمامدار اسلامی یا کسانی که در رأس قدرت قرار می‌گیرند از اقدامات خیرخواهانه و دلسوزانه و خالصانه مردم بهره‌مند می‌شوند. اگر این‌گونه است، مردم نباید از این اقدامات،

^{۲۴۱} (۵). همان: و افضل من ذلك كله، كلمة عدل عند امام جعفر.

(۱). ايها الناس ان لي عليكم حقاً و لكم على حق. فاما حقكم عليّ فالنصيحة لكم و توفير فينكم ... و اما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب.

همان، خطبه .

^{۲۴۲} (۲). بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب الحجة؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۷، کتاب الامامة.

^{۲۴۳} (۳). بنگرید به: محمد سروش، مقاله نصیحت ائمه مسلمین، فصلنامه حکومت اسلامی، ش .

دریغ ورزند. نتیجه و ثمره نصیحت، نصیب رهبران جامعه می‌گردد. به همین علت نوعی استیفای «حق» او شمرده می‌گردد.

۴. نصیحت حاکمان، جز با نظارت بر اعمال و رفتار آنان تحقق نمی‌یابد. نصیحت و خیرخواهی بدون آگاهی از جریان امور، حضور فعال در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و احساس مسئولیت و دغدغه نسبت به حکومت و منافع و مصالح عمومی، امکان‌پذیر نخواهد بود. به همین علت در نظام سیاسی اسلام که نصیحت حاکمان هدیه‌ای از سوی مردم به مسئولان تلقی می‌شود، لازم است با اطلاع‌رسانی کامل و شفاف‌سازی امور و محرم دانستن مردم از مسایل حکومتی، فاصله میان حکومت و مردم به حداقل ممکن کاهش یابد. نظام «امت و امامت» به دنبال پایه‌ریزی چنین حکومت‌هایی در جهان است. حاکمان در چنین حکومتی نه تنها از نقد خود برآشفته نمی‌شوند، برای ارشادکنندگان، اصلاح‌کنندگان و نظارت‌کنندگان خود، مرتبت و شأن ویژه‌ای قائل‌اند.

قرآن کریم دو امر مهم خیرخواهی و نصیحت و نیز امر به معروف و نهی از منکر را توأم دانسته است؛ باید و از میان شما گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند، و آنان همان رستگارانند.^{۲۴۵}

نکته مهم

پذیرش حق نظارت به معنای پذیرش حق پرسشگری مردم و لزوم پاسخ‌گویی حاکمان است.

مردمی که حق نظارت دارند به شکل ضروری در دو محور حق پرسشگری خواهند داشت:

پرسش از «چگونگی تلاش دولتمردان برای احقاق حقوق مردم» و «نحوه انجام وظایف و تکالیف مسئولان». مقامات باید پاسخ دهند که چگونه حقوق مردم را پاس داشته و به چه میزان در انجام وظایف و تکالیف خود موفق بوده‌اند. تنها در این صورت است که «نظارت» به معنای واقعی در جامعه پدید می‌آید.

آنچه ما در سه محور دیگر حقوق سیاسی اشاره خواهیم نمود [آزادی مطبوعات و رسانه‌ها، آزادی احزاب و گروه‌ها، آزادی تجمع و راهپیمایی] در حقیقت در درون حق نظارت جای می‌گیرند و می‌توانند مصادیق این حق به رسمیت شناخته شده شمرده شوند.

پرسشگری در مطبوعات، موضع‌گیری احزاب و برپایی اجتماعات و راهپیمایی به جدی‌ترین شکل خود بروز می‌یابد و همین آزادی‌هاست که صاحبان قدرت و مسئولیت را به پاسخ‌گویی مناسب فرا

^{۲۴۵} (۱) وَتَكَرَّرَ لَكُمْ مَّا يَلْعَنُ إِلَى اللَّهِ وَالْأَزْوَاجِ وَالْمَلَائِكَةِ هُمْ الْمُفْلِحُونَ. آل عمران (۳): ۱۰۴. اصل هشتم قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران، از همین آیه چنین مقرر داشته است: «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل دم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت... والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنکر».

می‌خواند. رسانه‌های مختلف نوشتاری، شنیداری و دیداری امروزه بیش از دیروز به خدمت نظارت‌های سیاسی درآمده‌اند.

گزیده مطالب این فصل

۱. نظارت اقدامی اختیاری و آگاهانه از سوی نظارت کنندگان به منظور تصحیح خطا و اشتباه، جلوگیری از فساد، رشد و بالندگی و صیانت از حقوق مردم می‌باشد و در اسلام یک ضرورت شناخته شده است.

۲. نظارت مؤثر و کارآمد، نظارتی است که هم از درون و هم از برون اعمال گردد. آسیب‌پذیری نظارت بیرونی به سبب امکان تبانی میان نظارت‌کننده و نظارت شونده و یا احتمال پنهان‌کاری است. تنها راه برطرف نمودن این نقیصه، استمداد از نظارت درونی است که در اسلام همگام با نظارت بیرونی و بلکه مقدم بر آن مورد توجه قرار گرفته است.

۳. مردم به همان دلیل که از حق حاکمیت برخوردارند از حق نظارت بر حاکمان نیز برخوردار می‌باشند.

زیرا حکومت به عنوان امانت در اختیار افراد قرار می‌گیرد.

۴. نظارت هم حق و هم تکلیف مردم است.

۵. نظارت سیاسی در متون دینی به طور مشخص بر دو محور امر به معروف و نهی از منکر و لزوم نصیحت حاکمان و خیرخواهی نسبت به آنان استوار است.

۶. لازمه حق نظارت، حق پرسشگری و لازمه این حق، ضرورت پاسخ‌گویی دولتمردان می‌باشد.

فصل سوم: آزادی‌های سیاسی

الف) آزادی مطبوعات و رسانه‌ها (آزادی بیان)

آزادی بیان در قرآن

گرچه آزادی بیان از دامنه و گستره‌ای وسیع برخوردار است و فقط در محدوده حقوق سیاسی خلاصه نمی‌شود، مهم‌ترین و کاربردی‌ترین بخش آن، آزادی بیان در امور سیاسی است.

اسلام چنین حقی را در ابعاد مختلف اعتقادی، اجتماعی، صنفی و سیاسی در بالاترین سطح خود پذیرفته و نمونه‌های زیبای آن را نیز در معرض قضاوت تاریخ قرار داده است. اصیل‌ترین منبع اسلام (قرآن) نظاره‌ای چنین دارد:

۱. تمامی آیاتی که بر تفکر، تعقل، ارائه برهان و استدلال تکیه کرده‌اند، به نوعی بیانگر آزادی بیان می‌باشند.^{۲۴۶}

۲. تمامی آیاتی که بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند، از دلایل روشن اهتمام اسلام به آزادی بیان‌اند.

۳. فرمان قرآن به مناظره و مجادله نیکو دلیل دیگری بر آزادی بیان است:

ادْعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛^{۲۴۷} باحکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نمای.

۴. توصیه قرآن به شنیدن سخن دیگران؛^{۲۴۸} پس بشارت بده به آن بندگانم که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند.

این آیه بیانگر روا بودن تبادل آراء و افکار است که در پرتو آزادی بیان حاصل می‌گردد و دایره آن فراگیر است و موضوعات اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی را در بر می‌گیرد.

۵. قرآن نه تنها آزادی بیان مخالفان را محترم شمرده، خود اقدام به گزارش سخنان آنان نموده است. تعبیری نظیر «قال الذین کفروا»، «قال الذین اشرکوا»، «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا»^{۲۴۹} همگی بر آزادی بیان و واهمه نداشتن از نقل سخن مخالفان حکایت دارد.

مکتبی که خود را حق می‌داند، چرا از ابراز عقیده دیگران جلوگیری کند.

«شما فکر می‌کنید در طول تاریخ اسلام، حرفها و ایرادات مادیین را چه کسی منعکس کرده و نگاه داشته است؟ خود مادیین؟ نه، بروید مطالعه کنید ببینید که حرفهای مادیین را فقط علمای مذهبی نگاه داشته‌اند تمام این حرفها به خاطر ورود در کتاب علمای مذهبی تا به زمان ما باقی مانده است و الا آثار خود آنها اغلب از بین رفته و یا در دسترس نیست.

^{۲۴۶} (۱). مثلاً آیاتی که از مخالفان می‌خواهد برای اثبات سخن خود، دلیل اقامه نماید: «اللَّهُ مَعَ الْبَاطِلِ، قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». نحل (۱۶): ۶۸ و نیز، بنگرید به:

زمر () : () .
() . نحل (۱۶): ۱۲۵ و نیز، بنگرید به: عنکبوت () :

^{۲۴۸} (۲). فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنًا. زمر () :

() . () :

من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها.^{۲۵۰}

آزادی بیان در احادیث

در این قسمت از میان انبوه احادیث فقط به نقل دو سخن از امیر مؤمنان علی علیه السلام بسنده می‌کنیم. آن حضرت به مالک اشتر می‌نویسد:

بخشی از وقت خود را برای آنان که نیازمند مراجعه به تو می‌باشند قرار ده و خود آنان را در جلسه‌ای عمومی به حضور پذیرفته، به خاطر خدایی که تو را آفریده است در حضور آنان فروتن باش. به محافظان و نظامیان خود اجازه حضور در آن مجلس را مده؛ تا سخنگوی آنان بدون هیچ لکنت با تو گفتگو نماید. زیرا من بارها از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: هرگز امتی که در آن حق ضعیفان از زورداران با صراحت و بی‌لکنت گرفته نشود پاکیزه نمی‌شوند و روی سعادت را نمی‌بینند. بکوش که بر خوردهای تند و ضعف آنها در سخن گفتن را تحمل کنی و از هرگونه سخت‌گیری و خشونت نسبت به آنها مانع شوی.^{۲۵۱}

علی علیه السلام خطاب به شخصی که به ستایش و تمجید ایشان پرداخت، فرمود:

زشت‌ترین حالت زمامداران جامعه در نظر مردم شایسته آن است که متهم به دوست داشتن ستایش شوند و اینکه سیاست آنان بر پایه کبر نهاده شود. من خوش ندارم این توهم در ذهن شما پدید آید که به چالوسی گراییده‌ام و از شنیدن ستایش لذت می‌برم و خدا را شکر که چنین نیستم مرا با مدح و ثنای خود نستایید بدان سان که رسم سخن گفتن با جباران است با من سخن مگویید و آن‌گونه که در حضور زورمندان پروا می‌کنید از من فاصله مگیرید و به صورت ساختگی با من نیامیزید و چنین مپندارید که اگر سخن حقی به من گفته شود مرا گران آید و گمان مبرید که من خواهان بزرگ ساختن خویشم. زیرا آن که از شنیدن حق و پیشنهاد عدالت احساس سنگینی کند، عمل به آن دو برایش سنگین‌تر است.^{۲۵۲}

آیا از این زیباتر و گویاتر می‌توان از «حق آزادی بیان» دفاع نمود و مردم را برای استیفای حقوق خود از این طریق تشویق و تحریک نمود! بادقت در سخنان امام علی علیه السلام نکات زیرا را می‌توان استنباط نمود:

۱. زمامداران و مقامات حکومتی، لازم است اوقاتی را برای شنیدن سخن مردم - نه سخن گفتن برای آنان - اختصاص دهند.

^{۲۵۰} (۴). پیرامون انقلاب اسلامی، ص .

^{۲۵۱} (۱). فتح البلاغه، نامه .

^{۲۵۲} (۱). همان، خطبه .

۲. انتقاد صریح و بی‌پروا حق مسلم مردم است و مقامات باید بستر لازم را برای آزادی بیان فراهم سازند.

۳. در گفتگوهای انتقادی، تواضع و وظیفه مقامات دولتی است. آنان نباید خود را در موضعی فراتر از موضع مردم ببینند.

۴. مقامات نباید تصمیمات خود را بی‌اشکال بدانند و احتمال خطا را از خود نفی نمایند.

۵. ستایش‌های پی در پی تملق‌گویان، آفت مقامات است و به تضعیف حقوق مردم خواهد انجامید.

۶. آزادی انتقاد قبل از همه و بیش از همه برای ضعیفان جامعه لازم است.

۷. پروا در گفتار از سوی مردم و برقراری روابط بی‌روح و مصنوعی با مردم از نشانه‌های حکومت استبدادی است.

۸. آنان که تحمل شنیدن حق و عدل و توانایی عمل به آن را ندارند، شایسته عهده‌دار شدن مناصب حکومتی نیستند.

۹. آزادی بیان، شامل آزادی بعد از بیان نیز می‌گردد.

با توجه به همین تعالیم اسلامی است که امام خمینی قدس سره از حق آزادی بیان این‌گونه سخن می‌گوید:

هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده‌ای بدهد. در غیر این صورت اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است.^{۲۵۳} و به درستی گفته شده است که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام.^{۲۵۴}

امروزه آزادی بیان با بهره‌گیری از ابزار قلم و مطبوعات دامنه وسیع‌تری به خود گرفته است. این ابزار در گذشته‌های دور کمتر در مقاصد اجتماعی-سیاسی به کار گرفته می‌شد. هم به دلیل آنکه بسیاری از مردم از نعمت سواد محروم بودند و هم به علت ابتدایی بودن امکانات نوشتن و نشر و اطلاع‌رسانی. در حال حاضر بیشترین جلوه آزادی بیان در مطبوعات و رسانه‌ها رخ نموده است^{۲۵۵} و بر آزادی آن به عنوان یکی از اصول مهم حقوق بشر تأکید می‌گردد. مطبوعات

^{۲۵۳} (۱). صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۹۰ و نیز، بنگرید به: ج ۴، ص ۴۴، ص ۴۵.

^{۲۵۴} (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار ۱۶، پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب حجاب، ص ۴۰.

^{۲۵۵} (۳). مطبوعات و رسانه‌ها هم ابزارهای نوشتاری، دیداری و شنیداری نظیر کتاب، روزنامه، مجله، تئاتر، سینما، رادیو، تلویزیون و اینترنت را شامل می‌شود.

می‌توانند نقش مفید خود را در بیان معضلات و ناهنجاری‌های جامعه، بالا بردن رشد و آگاهی، نفی خودمحدوری و خودکامگی، انتقال خواسته‌های مردم، ایجاد رابطه صمیمی میان مردم و مسئولان، نظارت و نقد دولت و حکومت ایفا کنند؛ همان‌گونه که می‌توانند نقش تخریبی داشته باشند. برای درک اهمیت و ارزش مسئله همین اندازه کافی است که بدانیم قرآن به «قلم» سوگند خورده است: «ن والقلم و ما یسطرون»^{۲۵۶}

حدود آزادی بیان

آزادی بیان و مطبوعات در هیچ نظام حقوقی به‌طور مطلق به رسمیت شناخته نشده است.

زیرا موجب هرج و مرج خواهد شد. آزادی بیان اگر به صورت منطقی و معقول اعمال نگردد، گاه به تعرض به حیثیت و آبروی افراد می‌انجامد؛ در حالی که به موجب قاعده فقهی لاضرر^{۲۵۷} هیچ‌کس نمی‌تواند به بهانه آزادی خود، ضرری به دیگران وارد نماید. مسلمان کسی است که دیگران از دست و زبان او در امان باشند.

حدّ دیگر آزادی بیان، اشاعه فحشا و فساد است. آیا هرکس می‌تواند به استناد آزادی بیان و مطبوعات، نوشته‌ای را که سرتاسر فحاشی و آکنده از الفاظ خلاف عفت است، منتشر نماید؟

هیچ عقل سلیمی نشریه یا رسانه‌ای را که به ترویج سکس، امور خلاف عفت، تبلیغ خشونت، تضعیف امنیت، توهین به مقدسات دینی، افشای اسرار نظامی و امنیتی، اخلال به استقلال و تمامیت ارضی و نیز نظم عمومی دامن می‌زند، تجویز نخواهد کرد. به موجب بند سوم ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی «آزادی ابراز مذهب یا عقیده را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود، مگر آنچه منحصراً به حکم قانون پیش‌بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادیهای اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.» در این موارد آزادی بیان در منطق حقوق بشر، قابل احترام نخواهد بود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با تکیه بر مبانی حقوق اسلامی چنین مقرر داشته است:

«نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند؛ مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند»^{۲۵۸}

ب) آزادی احزاب و گروه‌ها

آزادی گاهی جنبه فردی دارد و زمانی جلوه گروهی. آزادی احزاب و انجمنها به عنوان یکی از حقوق سیاسی و اجتماعی مردم در حکومت‌های مردمی پذیرفته شده است. مردم در برابر قدرت و

() . () :

^{۲۵۶} (۱). لاضرر ولا ضرار فی الاسلام.

^{۲۵۸} (۲). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل .

استیلاي دولت از طريق تشکلهای سازمان یافته بهتر می‌توانند مطالبات خود را به اطلاع دولت برسانند. زیرا افراد به تنهایی ضعیف‌اند و صدای ضعیف یک فرد در مقایسه با صدای دولت که همه‌جا را پر کرده است به گوش نخواهد رسید.

در حکومت‌های مردمی، شکل‌گیری احزاب دلیل دیگری هم دارد و آن تنوع و تکثر افکار و ایده‌های مختلف در میان مردم است. وجود احزاب متعدد، بخشی از افکار و عقاید جامعه را نمایندگی می‌کند و مردم با توجه به سلیق و عقاید خود امکان ورود به مجموعه مورد علاقه خود را دارا می‌باشند و از طریق همین احزاب و گروه‌های سازمان یافته است که بهتر می‌توانند سهمی در حاکمیت ایفا کنند. تکثرگرایی سیاسی صرفاً به مفهوم وجود احزاب و گروه‌های مختلف در جامعه نیست، بلکه این تکثر حتماً باید با آزادی در عمل و به میزان توان و حمایت مردمی که از آن برخوردار است در حیات سیاسی جامعه تأثیرگذار باشد.

در حقوق اسلام، تکثرگرایی در سایه آموزه‌های دینی پذیرفته است. سهم احزاب در حاکمیت، چه در بعد اجرایی و چه در بعد تقنینی، مادامی که مخلّ مبانی دینی و موازین شرعی نباشد، محفوظ خواهد بود. احزاب به شکل کنونی در گذشته وجود نداشته‌اند، اما در تاریخ اسلام به یک نمونه جالب می‌توان اشاره نمود. خواجه نهروان در واقع یک تشکّل و حزب با عقاید دینی و سیاسی مخصوص بودند. گروهی خشن، متحجّر، کوتاه‌نظر و دارای عقایدی به شدت خطرناک. علی‌الیه السلام به این گروه آزادی کامل داد. آنها در بیان عقاید و افکار خود آزاد بودند، حتی حضرت سهمیه بیت‌المال آنان را قطع نکرد؛ با آنکه موضع‌گیری آنها در برابر حکومت کاملاً روشن بود. فقط هنگامی که آنان به فتنه‌گری و براندازی پرداختند حضرت به مقابله با آنها برخاست. حضرت در این باره فرمود:

ای مردم، بعد از آنکه امواج فتنه‌ها در همه‌جا گسترده و به آخرین درجه شدّت رسیده بود و کسی جرأت نداشت وارد معرکه گردد این من بودم که چشم فتنه را کور کردم.^{۲۵۹}

در دوران حکومت علوی کسانی همچون طلحه و زبیر و یا عایشه نماینده جریانهای اجتماعی خاص بودند. دو جریان ناکثین و قاسطین از آن سبب که از ابتدا دست به توطئه علیه حکومت و براندازی زدند با واکنش امام مواجه گشتند.

در حکومت اسلامی، احزاب آزادند. هر حزبی اگر عقیده غیراسلامی هم دارد، آزاد است؛ اما اجازه توطئه‌گری و فریبکاری نمی‌دهیم. احزاب و افراد در حدی که عقیده خودشان را صریحاً می‌گویند و با منطق خود به جنگ منطق ما می‌آیند آنها را می‌پذیریم شما کی در تاریخ عالم مشاهده کرده‌اید که در مملکتی که همه مردمش احساسات مذهبی دارند به غیر مذهبی‌ها آن اندازه آزادی بدهند که بیايند در مسجد پیامبر یا در مکه بنشینند و حرف خودشان را آن‌طور که

دلشان می‌خواهد بزنند، خدا را انکار کنند، منکر پیامبری پیامبر بشوند ... اما معتقدان مذهب با نهایت احترام با آنها برخورد کنند.^{۲۶۰}

ج] آزادی تجمع و راهپیمایی

تحقق این قسم از آزادی، اختصاصی به حکومت‌های کنونی ندارد. اسلام در پایه‌ریزی برخی اجتماعات و تحکیم آنها در مسیر اهداف اجتماعی و سیاسی پیشگام بوده است. نماز عبادی سیاسی جمعه، کنگره عظیم حج، محافل دینی و مذهبی که از صدر اسلام وجود داشته از آنها علاوه بر بهره‌برداری‌های عبادی، بهره‌برداری‌های سیاسی و اجتماعی فراوان نیز شده است.

نسبت به مخالفان، تجمعات آنها مورد احترام بوده و از تعرض به آنها جلوگیری می‌شده است.

اجتماعات عبادی، صنفی، سیاسی و فرهنگی از آن سبب که منعکس کننده خواسته‌های مردم است در اسلام هیچ ممنوعیتی ندارند. معمولاً هدف از برگزاری اجتماعات تبادل نظر آگاهی از عقاید و افکار یکدیگر، اعلام موضع، دفاع از منافع صنفی، حزبی و گروهی و یا اعتراض نسبت به اوضاع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است. چنین اجتماعاتی اگر به صورت مسالمت‌آمیز برگزار گردد و برخلاف موازین شرعی و نظم عمومی نباشد، باید مورد حمایت قرار گیرد.

مطابق اصل ۲۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تشکیل اجتماعات، راهپیمایی‌ها بدون حمل سلاح به شرط آنکه مخلّ مبانی اسلام نباشد آزاد است.

گزیده مطالب این فصل

۱. قرآن در آیات فراوانی آزادی بیان را امری روا یاد کرده است. آیاتی در باره تفکر، تعقل و ارائه برهان و استدلال، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، فرمان به مناظره و جدال احسن، توصیه به شنیدن سخن دیگران و گزینش سخن احسن، گزارش سخنان کافران، مشرکان و منافقان، همه بر آزادی بیان دلالت دارند.

۲. صریح‌ترین و قاطعانه‌ترین دفاع از آزادی بیان را می‌توان در سخنان امیرمؤمنان علیه السلام سراغ گرفت.

۳. آزادی مطبوعات و رسانه‌ها، جلوه تکامل یافته آزادی بیان با بهره‌گیری از ابزارهای مدرن و نوین در حوزه نظارت و اطلاع‌رسانی و نقد قدرت می‌باشد.

۴. آزادی بیان همانند دیگر آزادی‌ها حدودی دارد. تعرض به حیثیت و آبروی دیگران، ترویج سکس، تبلیغ خشونت، توهین به مقدسات، افشای اسرار شخصی، ملی و نظامی، اخلال در نظم عمومی، از حدود آزادی بیان می‌باشند.

۵. احزاب، گروه‌ها و انجمنها به عنوان نهادهای واسط میان مردم و دولت نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

۶. تکثرگرایی سیاسی در سایه آموزه‌های دینی، در نظام سیاسی اسلام مورد پذیرش قرار گرفته است.

۷. مدارا با گروه‌های خطرناکی همچون خوارج نهروان در حکومت علوی، نشانگر محترم شمردن حقوق مخالفان در اسلام می‌باشد.

بخش پنجم: حقوق زن

مقدمه

فصل اول: ساختار و مبانی

فصل دوم: تفاوت‌های حقوقی

فصل سوم: فمینیسم

مقدمه

نگرش اسلام به شخصیت زن یا مرد را هرگز نمی‌توان تنها با مراجعه به قوانین مربوط به آنها در مواردی نظیر ارث، دیه، مهریه، نفقه، شهادت، قضاوت، ولایت، حضانت و حق طلاق دریافت و بر مبنای آن قضاوت نمود. منشأ بسیاری از بدفهمی‌ها و برداشت‌های ناصواب در این زمینه ناشی از مقایسه سطحی میان این گونه از قوانین در نظامهای حقوقی می‌باشد؛ بدون آنکه به مبانی حقوق اسلامی و حقوق سکولاریستی توجه کافی صورت گیرد. بدون شک بنیادهای اندیشه سکولاریسم را که متکی بر اومانیسم و انسان محوری شکل گرفته و با تعریف خاص از انسان و جهان پیوند خورده و بر سرتاسر فرهنگ، اقتصاد، سیاست، حقوق و ادبیات گروه بی‌شماری از انسانها سایه افکنده است، باید با بنیادها و اصول اندیشه اسلامی نسبت به انسان و جهان مقایسه نمود. تنها در این صورت است که انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی مادی از

یکدیگر بازشناخته می‌شوند. جایگاه و بهای انسان در هر یک از دو نگرش معلوم می‌گردد و هدفمندی آفرینش و جهان و اینکه آیا دفتر هستی ابتدا و انتهای

دارد، در هر دودیدگاه روشن می‌شود و مهم‌تر از همه پذیرش یا ردّ رابطه میان عالم تشریع (حقوق) و عالم تکوین از یکدیگر تمیز داده می‌شود و عدالت که یکی از مهم‌ترین مبانی حقوق است جایگاه خویش را باز می‌یابد و از همین‌جاست که مسیر نظامهای حقوقی از هم جدا می‌گردد و آثار و لوازم آن در قوانین و مقررات بروز و ظهور می‌یابد.

اگر رابطه میان حقوق و هدفمندی طبیعت پذیرفته گردد و در نتیجه یک تشکیلات حقوقی همه قواعد و قوانین خود را دقیقاً منطبق و هماهنگ با دستگاه آفرینش در آورد، در هر جا که خلقت با روشن بینی و هدفمندی، استعدادی را در موجودی قرار داده است، این سیستم و نظام حقوقی آن استعداد را به عنوان یک سند به رسمیت می‌شناسد و آن را زاینده «حق» می‌داند و در قوانین خویش می‌گنجاند. در مورد انسان به دنبال هر استعدادی، حقی پدید می‌آید و اگر کسی برای این حق مطالبه سند و مدرکی نماید، معتبرترین مدرک و سند، نظام آفرینش و خلقت است و هر جا که استعداد انسانها متفاوت باشد بناچار حقوق مبتنی بر این استعدادها نیز متفاوت خواهد بود. نپذیرفتن تفاوت‌های حقوقی در این گونه موارد به منزله نادیده گرفتن واقعیتهای طبیعی در نظام هستی است و این همان چیزی است که نظامهای حقوقی سکولار در دام آن گرفتار آمده‌اند. در خصوص «زن» نیز داستان از همین قرار است. در این فصل حقوق زن در اسلام را در سه محور ساختار و مبانی، تفاوتها و فمینیسم بررسی خواهیم نمود.

فصل اول: ساختار و مبانی^{۲۶۱}

الف) ساختار

درک درست و جامع از شخصیت زن در اسلام مبتنی بر مجموعه‌ای از نظامها است که با توجه به پیوند ناگسستنی میان آنها لازم است مورد عنایت قرار گیرد.

۱. نظام توصیفی زن

این نظام به توصیف واقعیتهای شخصیت زن در ابعاد گوناگون می‌پردازد. گزاره‌ها در این نظام تنها به جنبه‌های «هست» و «نیست» می‌پردازد و به‌طور مستقیم به سایر جنبه‌های شخصیت زن توجه نمی‌کند. از آنجا که این گزاره‌ها عموماً به بیان امور تکوینی زن می‌پردازد، گاه از آنها به

^{۲۶۱} (۱). آنچه در این محور ارائه می‌گردد با تغییری اندک برگرفته از کتاب الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، جلد نخست «تعاریف و ساختار» اثر فاضل ارجمند جناب

آقای محمد تقی سبحان است که به صورتی بدیع، ساختار نظام شخصیت زن در اسلام را ارزیابی نموده است.

«نظام تکوینی» زن یاد می‌شود و گاه به این دلیل که این نظام عمدتاً به جنبه‌های اعتقادی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی) اختصاص دارد آن را «نظام اعتقادی» می‌توان نامید.

۲. نظام ارزشی زن

مجموعه گزاره‌هایی که به جنبه‌های ارزشی شخصیت زن پرداخته و جایگاه هر رفتار، واکنش یا روحیه زن را تعیین می‌کند. این گزاره‌ها عمدتاً از «خوب» یا «بد» بودن و یا از «زیبایی» یا «زشتی» یک عمل، اندیشه یا انگیزه سخن می‌گویند. هرچند نظام ارزشی در تعریف کنونی از حوزه اخلاق در تعریف سنتی آن، بسی فراتر می‌رود، گاه به تسامح آن را «نظام اخلاقی» نیز می‌نامیم. البته در جای خویش می‌توان استدلال کرد که اخلاق- در تمایز با فقه و حقوق- دقیقاً همین جایگاهی را دارد که در این جا به آن نظام ارزشی اطلاق شده است.

۳. نظام حقوقی زن^{۲۶۲}

مجموعه گزاره‌هایی که یا تکلیفی را بر عهده زن می‌گذارد و یا تکلیفی را بر عهده دیگران به سود زن قرار می‌دهد. این گزاره‌ها از سنخ «باید» و «نباید» است و چون موضع‌گیری مشخصی را در ارتباط با زن ایجاب می‌کند. می‌توان آن را «نظام فقهی» نیز نام نهاد.

با تأمل و تحقیق بیشتر در هر یک از سه نظام یاد شده می‌توان نشان داد که هر یک از سه نظام یاد شده در درون خود سه نظام کوچک‌تر را نیز در بر می‌گیرند. این سه خرده نظام، گویای سه بعد شخصیتی زن است: بعد فردی، خانوادگی و اجتماعی به این ترتیب، ما به سه خرده نظام شخصیتی (نظام شخصیت فردی، نظام شخصیت خانوادگی و نظام شخصیت اجتماعی) مواجه خواهیم بود.

مفهوم نمودار فوق این خواهد بود که اسلام در باره شخصیت فردی، خانوادگی و اجتماعی زن، هم توصیف‌های گوناگون ارائه کرده است و هم در مورد خصایص و رفتارهای زن ارزش‌گذاری کرده و هم در مورد

موضع‌گیری‌های زن نسبت به دیگران یا دیگران نسبت به زن تکالیف و حقوقی مقرر داشته است. اینها مجموعه گزاره‌هایی است که باید از متون و منابع دینی به دقت استخراج و تبیین گردد. اسلام برای هر یک از ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی زنان نیز محورهای جزئی‌تری را مطرح ساخته است. در بُعد فردی بر سه جنبه حیات انسانی که عبارت است از بعد روانی یا انگیزشی، بعد ذهنی یا بینشی و بعد رفتاری یا کنشی تأکید می‌ورزد.

زن دارای مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و فعالیت‌های ذهنی و شناختاری است که نحوه شناخت او را از خود و محیط پیرامون شکل می‌دهد. نظام شخصیت روانی، ذهنی و رفتاری- هر یک، جنبه‌ای از حیات انسانی زن است.

در بعد خانوادگی، زن دارای نقش‌ها و کارکردهای گوناگون است. یک خانواده کامل از سه رکن پدر، مادر و فرزند تشکیل یافته است. بنابراین زن در خانواده می‌تواند دارای یکی از سه نقش زیر باشد: همسر، مادر و دختر.

در بعد اجتماعی نیز زن نقش‌های گوناگونی ایفا می‌کند. بر خلاف نگرش‌های یکسونگر، اسلام با به رسمیت شناختن حقوق و ارزش‌های فراخانوادگی زن، بر نقش‌آفرینی زن در عرصه‌های اجتماعی مهر تأیید نهاده است. در نظام شخصیت اجتماعی زن می‌توان به سه خرده نظام شخصیت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی زن اشاره کرد.

آنچه معمولاً در باره حقوق زنان گفته شده است، بیشتر حقوق ظاهری و رفتاری آنان را شامل می‌شود و جنبه‌های شناختی و ذهنی و جنبه‌های روانی و عاطفی به فراموشی سپرده شده است؛ حال آنکه اسلام بر این دو جنبه اخیر تأکید ویژه داشته است.

با این نگاه می‌توان ادعا کرد که سخن گفتن از دیدگاه اسلام نسبت به شخصیت زن اگر بدون توجه به همه جنبه‌های فوق باشد، ایده‌ای ناقص و بدور از واقع است. کسانی که دیدگاه اسلام نسبت به زنان را تبعیض‌آمیز یا مرد سالارانه پنداشته‌اند، دقیقاً دچار همین خطای علمی شده‌اند که در کنار احکام حقوقی به جنبه‌های توصیفی و ارزشی زن در اسلام بی‌توجه مانده‌اند و حتی در حوزه حقوق نیز تنها به گوشه‌ای از احکام جزایی یا مالی چشم دوخته‌اند و مجموعه حقوق اسلامی زنان را در یک نظام هماهنگ مورد توجه قرار نداده‌اند.^{۲۶۳}

ب) اصول و قواعد شخصیت زن در اسلام

۱. برابری زن و مرد در شئون انسانی^{۲۶۴}

قرآن وقتی از خلقت انسان در نیکوترین شکل آن سخن می‌گوید هیچ تفاوتی میان زن و مرد نمی‌گذارد^{۲۶۵} و اعلام می‌دارد که خداوند برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد.^{۲۶۶} زنان و مردان را مکمل یکدیگر می‌داند^{۲۶۷} و موازنه را، حتی در ارائه الگوهای انسانی و قهرمان‌های داستان قرآن برقرار می‌سازد و در کنار پیامبران بزرگی همچون نوح، ابراهیم و موسی، از همسر

^{۲۶۳} (۱). بنگرید به: محمدتقی سبحانی، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، ص - .

^{۲۶۴} (۲). در قرآن کریم که اصیل‌ترین منبع دین اسلام است حدود ۱۵۰ آیه در باره زنان- از آفرینش زن گرفته تا احکام خانوادگی، امور اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و جز اینها- وجود دارد.

(۳). لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم. () : .

^{۲۶۵} (۴). وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا. تَحِلُّ () : .

^{۲۶۶} (۵). فَمِنْ لَدُنْكُمْ وَأَنْتُمْ لَكُمْ. بقره () : ۱۸۷ و نیز روم () : .

فرعون و مادر عیسی علیه السلام به عنوان الگوهای زنان و مردان با ایمان یاد می‌کنند^{۲۶۸} و مقام مادر حضرت موسی را که مورد عنایت خاص خداوند است ارج می‌نهد،^{۲۶۹} کمال جویی و ارتقای معنوی و همدوشی زنان و مردان را در کسب ارزشهای الهی به زیبایی تمام این گونه بیان می‌دارد:

مردان و زنان مسلمان، و مردان و زنان با ایمان، و مردان و زنان عبادت پیشه، و مردان و زنان راستگو، و مردان و زنان شکیبا، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه دهنده، و مردان و زنان روزه دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، خدا برای [همه] آنان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است.^{۲۷۰}

قرآن با نفی امتیاز جنسیت، بهره‌مندی از زندگی پاکیزه و پاداش اخروی شایسته را تنها در پرتو ایمان و عمل صالح، عملی می‌داند^{۲۷۱} و منازل پاکیزه در بهشت جاودان و خشنودی خداوند را به مردان و زنان با ایمان وعده می‌دهد.^{۲۷۲}

۲. ارزش‌گذاری بر پایه ملاکهای حقیقی و قرب ربوبی

این ملاکها را که جنسیت در آنها کمترین نقشی را ایفا نمی‌کند می‌توان به صورت زیر فهرست نمود:

یک. دانش و آگاهی: خداوند [رتبه] کسانی از شما را که گرویده و کسانی را که دانشمندند [برحسب] درجات بلند گرداند.^{۲۷۳}

دو. تقوا و خدا پروایی: ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم، تا یکدیگر را بازشناسید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا، پرهیزکارترین شماست.^{۲۷۴}

سه. سبقت در ایمان الهی: و سبقت گیرندگان مقدم‌اند. آنان همان مقرران [خدایند].^{۲۷۵}

چهار. تسلیم در برابر اوامر الهی: و هیچ مرد و زن مومنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد.^{۲۷۶}

^{۲۶۸} (۴). صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاحِلِينَ

بُنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ ... () :

() : () :

() : احزاب () :

() : (۹) : ۷۲ و نیز حدید () :

() : نحل () :

^{۲۶۹} (۵). يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ؛ زمر (۳۹) : ۹: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ... محادله () :

(۱) اَللّٰهُمَّ اِنِّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ. حجرات () :

^{۲۷۵} (۲). وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * اُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ. واقعه () : و

پنج. مهاجرت، جهاد و شهادت؛ من عمل هیچ صاحب عملی از شما را از مرد یا زن که همه از یکدیگرند، تباه نمی‌کنم. پس کسانی که هجرت کرده و از خانه‌های خود رانده شده و در راه حق آزار دیده و جنگیده و کشته شده‌اند...^{۲۷۷}

۳. حفظ حریم و حرمت زن

گرچه کرامت، شرافت و حرمت انسان- زن باشد یا مرد- لازم است در هر نظام حقوقی تضمین گردد، اسلام برای صیانت از حریم زن و شرافت او تدابیر ویژه‌ای اندیشیده است.

فلسفه اصلی بسیاری از احکام و قوانین اسلامی نظیر پوشش و ترک اختلاط در همین مسئله نهفته است.

پوشش مناسب زن و حضور باوقار وی در جامعه مانع تعرض افراد ناسالم خواهد گردید.

حفظ حرمت زن جز از طریق نجابت و متانت و حفظ عفت امکان‌پذیر نخواهد بود. مبارزه اسلام با جلوه‌گری، دلربایی و تحریک جنسی همه به منظور حفظ شخصیت و قداست زن صورت گرفته است.

«زن از طریق عاطفی و قلبی همیشه تفوق خود را بر مرد ثابت کرده است. حریم نگه داشتن زن میان خود و مرد یکی از وسایل مرموزی بوده است که زن برای حفظ مقام و موقع خود در برابر مرد از آن استفاده کرده است. قرآن پس از آنکه توصیه می‌کند زنان خود را بپوشانند، می‌فرماید:

ذَٰلِكَ أَذْنٰی اَنْ یَّعْرِضْنَ فَلَا یُؤْذِنَنَّ^{۲۷۸}

این کار برای اینکه به عفاف شناخته شوند و معلوم شود خود را در اختیار مردان قرار نمی‌دهند بهتر است و در نتیجه حشمت آنها مانع مزاحمت افراد سبکسر می‌گردد.^{۲۷۹}

حفظ حریم، هرگز به معنای محرومیت، خانه‌نشینی و رها نمودن فعالیت‌های اجتماعی نیست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اینکه مانع اختلاط زن و مرد بود، به زنان اذن حضور در میدان جنگ می‌داد.^{۲۸۰} آنچه مهم است نحوه حضور در اجتماع، طرز رفتار و لباس، نوع پوشش و آرایش،

^{۲۷۷} (۲). مَا كَانَ لِلْمُزَاجِرَةِ بِاللَّهِ زَوْجَةً اِنَّ اَبَدًا لَّمْ یُعْزَمْ هُمْ. احزاب () :

^{۲۷۸} (۴). اِنَّ لِلنَّبِیِّ عَلٰی عَمَلِ بَنَاتِهِ اَوْ اُمَّتِیْ اَلْ عَمْرَان () :

() احزاب () :

^{۲۷۹} (۲). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، (مسئله حجاب)، ص

^{۲۸۰} (۳). بنگرید به: مرتضی مطهری، همان، پاسخ‌های استاد به نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب، ص

چگونگی رابطه با مردان و حتی شکل و لحن سخن گفتن با آنان است^{۲۸۱} که تحریک کننده و معنادار نباشد.

علت اینکه در اسلام دستور پوشش اختصاص به زن یافته است این است که میل به خودنمایی و خود آرایی مخصوص زنان است. از نظر تصاحب قلبها و دلها، مرد شکار است و زن شکارچی. همچنانکه از نظر تصاحب جسم و تن، زن شکار است و مرد شکارچی. میل زن به خود آرایی از حس شکارچی‌گری او ناشی می‌شود. در هیچ جای دنیا سابقه ندارد که مردان لباسهای بدن‌نما و آرایشهای تحریک‌کننده به‌کار برند. این زن است که به حکم طبیعت خاص خود می‌خواهد دلبری کند. انحراف تبرج و برهنگی از انحرافهای مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر گردیده است.^{۲۸۲}

از طرفی در معاشرت‌های اجتماعی خطابه‌های قرآن برای سالم‌سازی محیط و پرهیز از اختلاطهای فسادانگیز، عام بوده و به زنان اختصاص ندارد؛

به مردان با ایمان بگو دیده فرو نهند و پاکدامنی ورزند، که این برای آنان پاکیزه‌تر است. زیرا خدا به آنچه می‌کنند آگاه است، و به زنان با ایمان بگو دیدگان خود را [از هر نامحرمی] فرو بندند و پاکدامنی ورزند و زیورهای خود را آشکار نگردانند، مگر آنچه طبعاً از آن پیداست.^{۲۸۳}

از آنچه ذکر گردید معلوم می‌شود که از نظر اسلام در صورتی که اصل حفظ حریم و شأن و شخصیت زن رعایت گردد، حضور زن در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و مشارکت فعال وی در این امور هیچ منع شرعی ندارد.

در حالی که پس از مبارزات سخت و طولانی در اروپا برای اولین بار در سال ۱۹۱۸ م به زنهای بالای ۳۰ سال در انگلستان حق رأی اعطا گردید و سپس در ۱۹۲۰ ایالات متحده آمریکا با الحاق نوزدهمین متمم به قانون اساسی خود به همه زنان حق رأی و شرکت در تعیین سرنوشت کشور را داد، اسلام از قرن‌ها قبل به زنان اجازه دخالت در امور سیاسی نظیر بیعت و نقد حکومت را داده است.

۴. عدالت محوری

پیشتر به هنگام بحث از مفهوم عدالت در نظام حقوقی اسلام^{۲۸۴} به این نتیجه فرخنده رسیدیم

که آنچه مقتضای عدالت است، در حقوق اسلام مورد تأکید قرار گرفته و می‌گیرد و اساساً در پرتو عدالت است که حقوق در تمامی ابعاد آن استیفا می‌گردد. عدالت در مورد حقوق و تکالیف

^{۲۸۱} (۴). ای همسران پیامبر، شما مانند هیچ‌یک از زنان [دیگر] نیستید. اگر پروا دارید پس به ناز سخن مگویید، تا آن که در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گوید. فلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي فِئَةِ مَرُضٍ وَ قُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا. احزاب (۴): .

^{۲۸۲} (۵). مرتضی مطهری، همان، مسأله حجاب، ص .

^{۲۸۳} (۱). نور (۱): و .

(۲). بنگرید به: فصل پنجم از بخش دوم همین کتاب.

انسان، معیار روشنی را ارائه می‌دهد که عبارت است از: هر کس به میزان استحقاقش، از حقوق بهره‌مند می‌گردد و به قدر طاقتش، تکلیف متوجه او می‌شود.

در مورد عدالت از یک نکته مهم نباید غافل بود. زیرا «اسلام که انسانها را به عدالت فراخوانده، عدالت را به شکل خام مطرح نکرده است تا هر کس آن را مطابق سلیقه و درک خویش شکل دهد. همچنین در حد یک مفهوم ذهنی که با هر گونه تفسیری سازگار باشد ارائه نشده است. بلکه اسلام الگوی خاصی را ارائه، و عدالت را در چارچوب آن تعریف کرده است.

عدالت اسلامی در احکام اسلامی تجسم می‌یابد و اسلام با قوانین خود ترسیم خطوط عدالت را به عهده گرفته است.^{۲۸۵}

غفلت از این امر در بسیاری از موارد و از جمله نسبت به برخی از احکام متفاوت میان زن و مرد در اسلام، به قضاوت‌های نادرست انجامیده است. بعضی از ساده‌لوحان تصور نموده‌اند که با تمسک به اصل عدالت و بدون یاری گرفتن از کتاب و سنت، در هر عصر و زمانی می‌توانند به تشخیص مصادیق عدالت اقدام نمایند و با تفسیری که خود می‌پسندند به جنگ با احکام اسلام رفته و آنچه را در متون دینی (قرآن یا احادیث) است برای دوره و عصر خود مطابق عدل و داد و، برای این دوران مخالف عدل قلمداد نمایند.

چگونه ممکن است خداوندی که خود به قسط^{۲۸۶} و عدل و احسان فرمان می‌دهد،^{۲۸۷} در وضع قوانین خویش، آن را نادیده گیرد. آنان که وضع احکام الهی بر مبنای عدالت را به دوره و زمانی خاص محدود کرده‌اند، ناخواسته بر جاودانگی دین خط بطلان کشیده‌اند.

گزیده مطالب این فصل

۱. درک دقیق و جامع از شخصیت زن مبتنی بر توجه به نظام توصیفی، نظام ارزشی و نظام حقوقی زن می‌باشد و هر یک از این سه نظام در درون خود ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی را جای داده‌اند.

بدین ترتیب اسلام در باره شخصیت فردی، خانوادگی و اجتماعی زن هم توصیف‌های گوناگون ارائه کرده است، هم رفتارهای زن را ارزش گذاری نموده و هم حقوق و تکالیف وی مقرر فرموده است.

^{۲۸۵} (۱). محمد سروش، جایگاه عدالت در استنباط مسائل فقهی حقوقی زنان، ماهنامه پیام زن، ش

^{۲۸۶} (۲). قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. اعراف () :

^{۲۸۷} (۳). إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. نحل () :

۲. نظام حقوقی زن به حقوق خانوادگی- به عنوان همسر، مادر و یا دختر- محدود نمی‌شود، بلکه حقوق اقتصادی، فرهنگی و سیاسی زن را نیز در بر می‌گیرد و در کنار اینها حقوق فردی او که شامل حقوق روانی، ذهنی و رفتاری است نیز در نظر گرفته می‌شود.

۳. یکی از دلایل تبعیض‌آمیز دانستن دیدگاه اسلام نسبت به زنان توجه نکردن به جنبه‌های توصیفی و ارزشی زن در کنار احکام حقوقی است.

۴. اصول بنیادین شخصیت زن در اسلام عبارت است از: برابری زن و مرد در شئون انسانی، ارزش‌گذاری بر پایه ملاکهای حقیقی، عدالت محوری و حفظ حریم و حرمت زن.

۵. عدالت گرچه به عنوان یک معیار و ملاک در حقوق پذیرفته شده است، به این نکته بسیار مهم باید توجه نمود که تجسم عدالت، در احکام و قوانین اسلام است. اسلام تنها انسانها را به عدالت فراخوانده، بلکه خطوط عدالت را در فراز و نشیب زندگی با توجه به خطاپذیری عقل انسانی، برای انسانها ترسیم کرده است.

۶. احکام و شریعت مقدس اسلام که بر مبنای عدالت وضع گردیده‌اند، مخصوص دوره و عصر خاصی نیست که با انقضای آن، تاریخ مصرف احکام سپری گردد.

فصل دوم: تفاوت‌های حقوقی

اسلام در تند باد اتهام

حقوق زن در اسلام در قرن اخیر بیش از هر امر دیگری آماج حملات دشمنان دانا و دوستان نادان قرار گرفته است؛ کسانی که خود را مدافعان حقوق و آزادی‌های زنان می‌دانند.

شکی نیست که در نظام حقوقی اسلام پاره‌ای از تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد در امور خانوادگی، امور مالی و اموراتتماعی و سیاسی وجود دارد. از آنجا که در اصول بنیادین شخصیت زن در اسلام، برابری و تساوی زن و مرد در شئون انسانی را ثابت نمودیم، این پرسش‌ها مطرح می‌شود که چرا با وجود تساوی در شرافت انسانی، اسلام از نظر حقوقی میان زن و مرد فرق گذاشته است؟ آیا این تناقض گویی نیست؟ آیا این تفاوتها بیانگر نگاه مردانه دین به حقوق انسان نیست؟ آیا حداقل در حوزه حقوق، اسلام، مرد را جنس برتر ندانسته است؟ آیا به زنان در قوانین و مقررات شرعی، ظلم و تبعیض روا داشته نشده است؟

مروری بر دیدگاه‌های ناقدان حقوق زن در اسلام نشان می‌دهد که در تصوّر آنان این اشکالات وجود دارد: نگاه فقه، مردانه و زن ستیز است؛ جنسیت بر انسانیت مقدم است؛ تبعیض جنسی حقوق زنان بر خلاف انصاف و عدالت و عقل است؛ سیمای زن فقهی و روایی با سیمای زن در قرآن متفاوت است؛ در خانه حرف نهایی، حرف مرد است؛ اموری نظیر وظیفه مادری، تقدّس خانه‌داری، ثواب خودآرایی برای شوهر، نوعی فریب و مایه دلخوشی

زن است؛ ولایت پدر و جدّ پدری بر فرزندان، نادیده گرفتن حق فرزندان و نیز حق مادران و زنان است؛ ریاست مرد بر خانواده باعث شده که کفّه امتیازات به نفع مرد سنگین شود؛ زن و مرد، دختر و پسر هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ تقسیم سنتی زنان به دو دسته عفیف و ناپاک با «دموکراسی عواطف» سازگاری ندارد؛ حجاب جنبه اسطوره‌ای دارد و حفظ عفت در هر زمان به عرف آن زمان بستگی دارد؛ زن در حجاب به کلی بی‌هویت می‌شود؛ رابطه جنسی نامشروع گرچه از نظر اخلاقی مذموم و غلط است، در صورت رضایت طرفین نباید جرم تلقی گردد؛ نابرابری‌های حقوقی نظیر آغاز مسئولیت کیفری، قصاص و مجازات مرتد، دیه نفس و دیه عضو، شهادت زنان، تصدّی برخی مشاغل، تعدّد زوجات، حق طلاق یک جانبه مرد، حق ریاست مرد بر خانواده، سهم ارث زوجین، سهم ارث دختر و پسر، با روح دین سازگار است.^{۲۸۸}

تساوی حقوق زن و مرد در اسلام

ما براین باوریم که اسلام همان‌گونه که زن و مرد را در انسانیت و شخصیت برابر [مساوی] می‌داند برای آنها برابری و تساوی حقوقی نیز قائل است؛ اما به این نکته بسیار مهم باید توجه نمود که آیا لازمه تساوی حقوق زن و مرد، یکسان سازی و تشابه حقوقی میان آنها می‌باشد؟ «تساوی غیر از تشابه است. تساوی برابری است و تشابه یکنواختی. ممکن است پدری ثروت خود را به طور متساوی میان فرزندان خود تقسیم کند، اما به طور متشابه تقسیم نکند. نظر به اینکه فرزندان خود را قبلاً استعدادیابی کرده است در یکی ذوق و سلیقه تجارت دیده است و در دیگری علاقه به کشاورزی و در سومی مستغل داری، هنگامی که می‌خواهد ثروت خود را در حیات خود میان فرزندان تقسیم کند با در نظر گرفتن اینکه آنچه به همه فرزندان می‌دهد از لحاظ ارزش [باید] مساوی با یکدیگر باشد به هر کدام از فرزندان خود همان سرمایه را می‌دهد که قبلاً در آزمایش استعدادیابی آن را مناسب یافته است. کمیت غیر از کیفیت است. برابری غیر از یکنواختی است. اسلام هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. اسلام اصل مساوات انسانها را در باره زن و مرد رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست. با تشابه حقوق آنها مخالف است.»^{۲۸۹}

چرا اسلام با تشابه حقوقی میان زن و مرد مخالف است؟ همان‌گونه که در محور اول در زمینه ساختار شخصیت زن بیان کردیم زن در نظام توصیفی [امور تکوینی]، نظام ارزشی [جایگاه

^{۲۸۸} (۱). برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: سیدضیاءالدین مرتضوی، درآمدی بر شبهه‌شناسی مسائل زنان، ماهنامه پیام زن، ش ۱، ص -

^{۲۸۹} (۱). مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، (نظام حقوق زن در اسلام)، ص .

رفتاری، غربیزی و روحیه‌ای] از ویژگی‌هایی متفاوت با مرد برخوردار است. زن در خلقت و طبیعت خود و عاطفه و احساساتش دنیای مخصوص به خود را دارد.^{۲۹۰}

زن، زن است و مرد، مرد. در گذر از دو نظام توصیفی و ارزشی آنگاه که به «نظام حقوقی» می‌رسیم ناگزیریم نظام شخصیتی خانوادگی زن را در سه نقش همسری، مادری و دختری در نظر بگیریم. در بعد نظام شخصیت اجتماعی نیز نقش‌های گوناگون زن را در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مورد توجه قرار دهیم. با درک درست در ابعاد پیش گفته و تاکید بر این نکته که هرگز نمی‌توان «نظام حقوقی» را بدون در نظر گرفتن «نظام توصیفی» و «نظام ارزشی» پایه‌ریزی نمود، به درستی می‌توان به فلسفه برخی از تفاوت‌های حقوقی- و نه تبعیض- میان زن و مرد پی‌برد. حتی می‌توان با تأمل در مواردی که برای زن و مرد قانون مشابه وضع گردیده و در مواردی که این مشابهت در نظر گرفته نشده است، از طریق معلول پی به علت برد.

مهم‌ترین نقدی که از این منظر بر حقوق غرب می‌توان وارد نمود آن است که آنان به «تشابه حقوقی زن و مرد»- به معنای نادیده انگاشتن همه تفاوت‌های روحی و جسمی زن و مرد- نام «تساوی حقوق» نهادند و با این مارک تقلبی و ظاهرسازی فریبنده و اغوا کننده قبل از هر چیز، بدون آنکه خود توجه نمایند، به زن ظلم نمودند و «حقوق زن» را پایمال کردند.

آنان به جای آنکه برای مرد حقوقی متناسب با مرد، و برای زن حقوقی متناسب با زن در نظر گیرند- که این معنای عدالت حقوقی است- با سطحی نگری و شتابزدگی برای جبران حقوق زن که در اروپای قبل از قرن بیستم هم به لحاظ قانونی و هم در عمل، اساساً از حقوق انسانی محروم بود، به یکباره حقوق زن و مرد را در تمامی ابعاد و روابط حاکم میان آنها مشابه و یکنواخت نمودند.^{۲۹۱} اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز که گام بسیار بزرگی در جهت استیفای حقوق بنیادین انسانها برداشته بود از این خطا مصون نماند و به جای تساوی حقوق زن و مرد، گرفتار تشابه غیر منطقی حقوقی گردید.

نمونه‌هایی از تفاوت‌های حقوقی در اسلام^{۲۹۲}

یک. ارث زن

^{۲۹۰} (۲). برای آگاهی بیشتر در زمینه تفاوت‌های جسمی، روان و احساسی زن و مرد، بنگرید به: همان، ص ۱ و ۲.

^{۲۹۱} (۱). در سال ۱۹۹۵ (شهریور ۱۳۷۴) هزاران تن از اعضای سازمان‌های دولتی و غیر دولتی زنان در پکن گرد آمدند تا سند پکن را که بر اساس «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه‌نژاد» شده بود امضا کنند. خاتم شارون هیز (نماینده پارلمان کانادا و رئیس هیأت کانادایی با ترک جلسه کنفرانس خطاب به خبرنگاران گفت: تساوی مورد نظر سند پکن برای زن به ارمغان نخواهد آورد. در کشور من وقتی گروهی را دعوت به کار می‌کنیم ۵۰٪ مرد و ۵۰٪ زن استخدام شوند؛ اما متأسفانه بیش از ۵۰٪ از زنان استخدام می‌نمایند و مردان بیکار می‌مانند. این در حالی است که من هم باید در خانه کار کنم و هم بیرون از خانه، و همسرم باید بیکار باشد. من با اولین پرواز به وطنم باز می‌گردم و سعی می‌کنم تفاوت بین زن و مرد را حفظ کنم؛ همان گونه که این تفاوت در خلقت وجود داشته است. چون این تفاوت‌ها ما را حفظ خواهد کرد.» درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص ۱.

^{۲۹۲} (۲). در این باره مطالعه کتاب‌های زیر سفارش می‌شود: مرتضی مطهری؛ نظام حقوق زن در اسلام، عبدالله جوادی‌آملی؛ زن در آیینه حلال و حرام، محمد رضا زیبایی‌نژاد و محمد تقی سبحانی؛ درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، حسین مهرپور، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین‌المللی.

در حقوق اسلام ارث پسر دو برابر دختر است. البته اگر متوفی، پدر و مادر و فرزندی داشته باشد، هر یک از پدر و مادر به تساوی یک ششم از اموال را به ارث می‌برند. در یک قضاوت اولیه این امر ناعادلانه به نظر می‌رسد و چه بسا گفته شود به لحاظ آسیب‌پذیر بودن زن نسبت به مرد، و دختر نسبت به پسر، اگر سهم بیشتری برای دختر قائل شویم به عدالت نزدیک‌تر شده‌ایم؛ در حالی که اسلام، درست بر عکس عمل کرده است. این نوع نگرش ناشی از آن است که حق ارث، در کنار سایر حقوق و امتیازات زن از یک طرف و تکالیف مرد و مسئولیت‌های وی از طرف دیگر، در نظر گرفته نشده است.

برخورداری زن از مهریه بهره‌مندی وی از نفقه، که در تحکیم روابط خانوادگی و همبستگی در زندگی زن و مرد نقش مهمی ایفا می‌کند،^{۲۹۳} موازنه حقوق را به نفع زن بر هم می‌زند. الزام مرد به پرداخت نفقه بودجه موجب حفظ دارایی و زن می‌شود و هرگونه دغدغه اقتصادی را از زن برطرف می‌کند. از این‌رو دو برابر قرار دادن سهم ارث می‌تواند قدری از فشار مالی که بر مرد وارد می‌آید بکاهد و از آنجا که ستاندن سهم ارث مقطعی است و برای یک بار اتفاق می‌افتد و در مقابل پرداخت نفقه امری پیوسته است در یک جمع‌بندی می‌توان نتیجه گرفت که در یک نگرش جامع نه تنها کمترین حق از زن ضایع نگردیده، موازنه حقوق همچنان به نفع زن خواهد بود.

فراموش نکنیم که در این بحث، وجوب مهریه و نفقه علت، و وضعیت خاص سهم ارث هر یک از زن و مرد معلول می‌باشد. به همین سبب هرگز نمی‌توان اقدام به برابر نمودن سهم ارث نمود تا این امر موجب حذف مهریه و نفقه گردد. این کار معلول را به جای علت نهادن است. کسانی که چنین پیشنهادهای داده‌اند گمان کرده‌اند که در مباحث مربوط به مهریه و نفقه، هر چه هست همان جنبه‌های اقتصادی و مادی است، غافل از آنکه جنبه‌های مختلف روحی و روانی در کنار توانمندی کمتر زن در مقایسه با مرد در تحصیل ثروت وجود داشته و اسلام همه آنها را در نظر گرفته است.

دو. دیه زن

آنچه در مورد ارث گفتیم به نوعی در زمینه «دیه» نیز رواست. همسان نبودن دیه زن و مرد هرگز به گوهر انسانی آنها باز نمی‌گردد و اگر این گونه بود، چنین حکمی قطعاً ناعادلانه بود.

اگر تفاوت دیه به برخی تفاوت‌های طبیعی و یا تفاوت‌هایی که در مسئولیت‌های آنان وجود دارد مربوط می‌شود این امر نباید مخالف عدالت تلقی گردد و به همین دلیل این استدلال هم پذیرفتنی نخواهد بود که در دوران ما زنان در فعالیت‌های اقتصادی نقش موثر ایفا می‌کنند و همچون گذشته مصرف‌کننده نمی‌باشند. پس دیگر نمی‌توان دیه آنان را نصف دیه مردان قرار داد. زیرا این سخن علاوه بر آنکه بر یک علت ظنی استنباطی مبتنی شده است، بین «فعالیت اقتصادی» و «مسئولیت اقتصادی» خلط کرده است. گویندگان چنین سخنی گویا تصور کرده‌اند که فعالیت

^{۲۹۳} (۱). جهت اطلاع بینفه مهریه و نفقه در اسلام بنگرید به: مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، بخش هشتم.

اقتصادی زن، مخصوص دوران مدرن است؛ در حالی که حضور زنان در فعالیت‌های اقتصادی نظیر دامداری و کشاورزی از گذشته‌های دور تا به امروز وجود داشته و زنان بسیاری پا به پای مردان و گاه بیش از آنان تلاش می‌نموده‌اند.

آنچه در باب دیه ممکن است تأثیر داشته باشد مسئولیت مالی مردان در اموری مانند «نفقه خانواده» است. از نظر اسلام زنان در این باره وظیفه و مسئولیتی بر عهده ندارند، بلکه در بهترین وضعیت مادی نیز هزینه زندگی‌شان بر دوش شوهران است.^{۲۹۴} حال تصور کنید بدون توجه به این ملاحظات در مورد ارث و دیه، ارزش زن را در اسلام نصف مرد و یا زن را جنس دوم دانستن، به چه میزان تهی از منطق و استدلال و تقلید کورکورانه از حقوق سکولار غربی است.

سه. ریاست مرد در خانه

به حکم آیه شریف الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ^{۲۹۵} در روابط خانوادگی، سرپرستی و ریاست به مرد اعطا شده است. آنچه آیه در مقام بیان آن است رابطه زن در برابر مرد- به طور کلی- نیست.

بلکه رابطه زن در برابر شوهر است. قرآن دلیل این ریاست را در نهاد خانواده دو چیز دانسته است. یک مسئله به تفاوت‌های جسمی و طبیعی زن و مرد بر می‌گردد. مرد از اندام درشت‌تر و قدرت بیشتر برخوردار است و در تصمیم‌گیری‌ها عقلانی‌تر است. دلیل دیگر مسئولیت اقتصادی مرد در اداره زندگی خانواده می‌باشد؛ در حالی که زن هیچ گونه مسئولیتی در این زمینه از نظر اسلام ندارد. با وجود این جای شگفتی است که برخی این ریاست را مربوط به دوران گذشته، و تغییرات تحولات فرهنگی و اجتماعی را موجب منتفی شدن موضوع آیه می‌دانند.

در اینکه جهان به طور شگفت‌آوری تغییر یافته و مناسبات اجتماعی و فرهنگی تحولات چشمگیری یافته‌اند تردیدی وجود ندارد، اما آیا این تحولات، تفاوت‌های موجود میان زن و مرد را هم از بین برده است؟!

آیا اداره نهاد خانواده نیاز به سرپرست ندارد؟ اگر دارد، چه کسی باید عهده دار آن گردد؟

این واقعیت چیزی نیست که گذشت زمان و تحولات فرهنگی و اجتماعی، تأثیری در آن بگذارد. در غرب امروز اساساً صورت مسئله در حال پاک شدن است و بنیان خانواده در حال فروپاشیدن. و این همه دلیلی جز پشت کردن به تعالیم وحیانی ندارد و آن که بیش از همه لطمه می‌خورد همان موجودی است که آسیب‌پذیرتر است؛ یعنی زن. این است ارمغانی که این نظام‌های حقوقی به نام تساوی حقوق زن و مرد، به زن ارزانی داشته‌اند. همین جا با تأکید یادآور می‌شویم که ریاست مرد در خانه هرگز از نظر اسلام به معنای برتر دانستن مرد و تقسیم مرد و زن به انسان درجه یک و دو

^{۲۹۴} (۱). بنگرید به: جایگاه عدالت و استنباط مسائل فقهی زنان، ماهنامه پیام زن، ش. ، ص.
 ^{۲۹۵} (النِّسَاءُ بَعْضُهُنَّ أَنْفُقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ مردان سرپرست زنان‌اند، به دلیل آنکه خداپرستی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز به دلیل آنکه از اموالشان خرج می‌دهند. نساء: ۳۴).

نیست. چه بسیار زنانی هستند که ارج و منزلت آنان نه تنها از شوهرانشان، از بسیاری از مردان و زنان روزگار خود برتر بوده است. مسئولیت و تقسیم کار در خانه یک چیز است و منزلت و انسانیت انسان چیز دیگر، و این دومی در فرهنگ اسلامی، زن و مرد نمی‌شناسد.

چهار. ولایت و امامت مرد

از نهاد خانواده که پا به عرصه اجتماع می‌گذاریم، مشاهده می‌شود که در اسلام، ولایت امر و

امامت امت بر دوش مردان قرار گرفته است. به رغم تصور فمینیست‌ها این امر نه تنها نشان ضعف زنان به حساب نمی‌آید، زمینه‌ساز جانبداری از زن، حفظ حریم و امتیازدهی به اوست.

زیرا از نظر اسلام تصدیٰ مناصب و مسئولیت‌های حکومتی قبل از آنکه یک «حق» تلقی گردد، «تکلیف و وظیفه» است. رهبری مسلمانان چنان مسئولیت سنگین و طاقت‌فرسایی را به دنبال دارد که دارندگان شرایط آن، همواره از پذیرش آن گریزانند. آری، آنها که در نگاه مادی گرایانه خود، ریاست بر مردم را یک «مقام بزرگ» می‌دانند، حق دارند اشکال کنند که چرا این مقام را اسلام به زن ارزانی نکرده است. آنها باید به خداوند ایراد بگیرند که چرا پیامبران و امامان خود را از میان زنان انتخاب نکرده است.^{۲۹۶}

تفاوت این دو دیدگاه را در مبانی انسان‌شناسی و معیارهای ارزش‌گذاری و نوع مسئولیت‌پذیری متناسب با شخصیت زن و مرد در زندگی اجتماعی باید جستجو نمود که در این زمینه جای سخن بسیار است.

پنج. شهادت زن

از آنجا که تأثیر شهادت مرد و زن از نظر آیین دادرسی در اسلام در مواردی برابر نیست این امر انتقاداتی را به دنبال داشته است. در پاسخ باید گفت ماهیت شهادت دادن یک تکلیف است و نه حق. به همین دلیل کتمان شهادت در اسلام، جرم و گناه تلقی شده است.^{۲۹۷} دلیل کتمان شهادت روشن است. زیرا معمولاً افراد از حضور در دادگاه و ادای شهادت می‌پرهیزند و بدان تعایل ندارند. شهادت دادن چیزی نیست که همانند حقوق، مردم به دنبال استیفای آن باشند. امری که چنین طبیعتی دارد در مورد زنان وقتی نیاز به شهود بیشتری باشد، زحمت کمتری متوجه آنان می‌گردد و جنبه ارفاقی آن بیشتر است. از سوی دیگر در جرم‌شناسی و روان‌شناسی معلوم شده است که زن به لحاظ دارا بودن عاطفه و احساس قوی و اینکه موضوع مورد شهادت به چه میزان از اهمیت برخوردار است، بیش از مرد تحت تأثیر عوامل تأثیرگذار قرار می‌گیرد.

^{۲۹۶} (۱) «وَالْإِسْلَامُ نِكَاحُ الْإِخْوَةِ» و پیش از تو [نیز] جز مردانی از اهل شهرها را- که به آنان وحی می‌کردم- نفرستادم. () (۱۰۹: نحل)

(۱۶): ۴۳ و نیز، بنگرید به: انبیاء () .

() () بقره () .

در مسئله شهادت آنچه مهم است، طریقیّت شهادت برای پی بردن به اصل رویداد است و این که گوینده و اداکننده شهادت چه کسی باشد موضوعیت ندارد و اگر در تعداد شهود میان زن و مرد اختلافی وجود دارد بازگشت آن به همان طریقیّت امر شهادت است. هدف آن است که «شهادت» با توجّه به اهمیت زیاد آن واقع نوعی بیشتری داشته باشد. آنچه در مسئله شهادت، محور قرار می‌گیرد، احقاق حق متخاصمین است نه ارزشگذاری نسبت به شهود. در این جا اسلام برای شاهد، شرط عدالت قرار داده است. هر کس دارای ملکه عدالت باشد، سخن او مورد اعتماد و پذیرش خواهد بود و در این زمینه فرقی میان زن و مرد نیست. اگر زن یا مرد عادل نباشند، اساساً شهادت آنان پذیرفته نمی‌شود و از درجه اعتبار ساقط است.

در صورت احراز عدالت، اسلام با توجه به موضوع شهادت و شخص شاهد، تعداد شهود را مشخص نموده است. در برخی از موارد شهادت زن به طور مطلق پذیرفته شده است؛ مانند شهادت در مورد اثبات ولادت یا بکارت و یا عیوب جنسی زن. در برخی از موارد شهادت مرد هیچ اثری ندارد، در حالی که شهادت زن موثر می‌افتد؛ مثلاً برای اثبات تولد طفل به صورت زنده، با شهادت هر زن، یک چهارم ارث ثابت می‌شود، ولی شهادت یک مرد چیزی از ارث را برای طفل ثابت نمی‌کند. همین امر در مالی که مورد وصیت قرار گرفته است، ثابت است.

آنچه در زمینه شهادت و تأثیرپذیری شاهد در امور عاطفی بیان کردیم مربوط به نوع روحیات افراد است و اسلام در وضع قوانین خود نوع افراد را در نظر می‌گیرد و موارد استثنا- که البته همیشه وجود دارد- ملاک قرار نمی‌گیرد. به همین علت نمی‌توان در مقابل این حکم اسلامی به نمونه‌هایی از زنان که هرگز تحت تأثیر عواطف و احساسات خود قرار نگرفته‌اند، استناد نمود و یا برخی از مردان عاطفی را که احساساتی به مراتب بیشتر از زنان دارند، یاد کرد.

شش. طلاق

اسلام در شرایط عادی، اختیار طلاق را به مرد سپرده و زن از چنین حقی محروم گشته است.

این امر نیز موجب موضع‌گیری برخی شده است. در اعلامیه‌های حقوق تصریح شده است که زن و مرد در کلیه امور مربوط به ازدواج دارای حقوق مساوی می‌باشند و گفته شده که در تمام مدت زناشویی و هنگام انحلال آن، زن و شوهر از حقوق برابر برخوردارند. اما در باره طلاق موضوع اندکی پیچیده است. برای قضاوت در زمینه اعطای حق یک جانبه طلاق به مرد ملاحظات زیر باید مورد توجه قرار گیرد:

اول: طلاق از نظر اسلام از منفورترین امور حلال است. در روایت نبوی می‌خوانیم:

«ابغض الحلال الطلاق» به همین سبب همه تلاش در این است که این «حلال به شدت مکروه» کمتر واقع گردد. دستورهای فراوانی در شرع مقدس اسلام برای رونق بخشیدن به روابط خانوادگی و گرم نمودن این کانون مقدس و خشکاندن ریشه‌های جدایی صادر شده است.

دوم: سرعت تأثیرپذیری زنان در امور زندگی باعث می‌گردد که آنان غالباً بیش از مردان تقاضای طلاق نمایند. آمار رسانه‌ها به خوبی مؤید این واقعیت است. شاید در هیچ عصر و زمانه‌ای همانند روزگار ما، کانون خانواده این مقدار متزلزل و سست بنیاد نبوده است. اسلام تلاش نموده است بنیان مقدس ازدواج، با تصمیم‌گیری‌های شتابزده در معرض تهدید قرار نگیرد.

سوم: باید دید قانون آفرینش در زمینه پیوند میان زن و مرد و جدایی آنها بر چه اساسی پایه‌ریزی شده است. در قانون طبیعت «از طرف یک نفر اقدام برای تصاحب است و از طرف نفر دیگر عقب‌نشینی برای دلبری و فریبندگی. وقتی که طبیعت پایه ازدواج را بر محبت و وحدت و همدلی قرار داده، نه بر همکاری و رفاقت، وقتی که طبیعت منظومه خانوادگی را بر اساس مرکزیت جنس ظریف‌تر و گردش جنس خشن‌تر به گرد او قرار داده است، خواه ناخواه

جدایی و انفصال و از هم پاشیدگی این کانون و متلاشی شدن این منظومه را نیز تابع مقررات خاصی قرار می‌دهد. مکانیسم طبیعی ازدواج که اسلام قوانین خود را بر آن اساس وضع کرده این است که زن در منظومه خانوادگی محبوب و محترم باشد. اگر به علی زن از این مقام خود سقوط کرد و شعله محبت مرد نسبت به او خاموش و مرد نسبت به او بی‌علاقه شد، پایه و رکن خانوادگی خراب شده، یعنی یک اجتماع طبیعی به حکم طبیعت از هم پاشیده است.

اسلام کوشش‌ها و تدابیر خاصی به کار می‌برد که زندگی خانوادگی از لحاظ طبیعی باقی بماند.

هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود، ازدواج از نظر طبیعی مرده است. طبیعت، کلید فسخ طبیعی ازدواج را به دست مرد داده است. بر خلاف زن که بی‌علاقگی اگر از او شروع شود تأثیری در علاقه مرد ندارد، بلکه احياناً آن را تیزتر می‌کند. از این رو بی‌علاقگی مرد منجر به بی‌علاقگی طرفین می‌شود، ولی بی‌علاقگی زن منجر به بی‌علاقگی طرفین نمی‌شود.^{۲۹۸}

چهارم: حق طلاق، قابل واگذاری است. اسلام این اجازه را داده است که با در نظر گرفتن شرط ضمن عقد ازدواج، مرد در طلاق به زن وکالت دهد، تا در صورت تحقق شرایط طلاق مثل خودداری از پرداخت نفقه، اعتیاد، زندان و ... بتواند خود به طلاق اقدام نماید. بدین ترتیب اگر ضرورتها اقتضا نماید راه برای طلاق زن گشوده است و زن می‌تواند از همان ابتدای پیوند زناشویی در این باره از مرد تضمین بگیرد. علاوه بر آنچه گفتیم حق طلاق قضایی- حتی در موردی که شرط ضمن عقدی وجود نداشته باشد در صورت رفتار ناسالم مرد با زن و سوءاستفاده از قدرت ظاهری و مسئولیت خانوادگی، برای زن در اسلام محفوظ می‌باشد.

گزیده مطالب این فصل

۱. لازمه تساوی حقوق زن و مرد، یکسان سازی و تشابه حقوقی میان آنها نمی باشد.

۲. تفاوت های انکارناپذیر در نظام توصیفی و نظام ارزشی زن و مرد، به صورت ضروری تفاوت در نظام حقوقی را ایجاب می نماید. نقش هایی که هر یک از زن و مرد در زندگی خانوادگی و روابط اجتماعی ایفا می نمایند، همیشه یکسان و همانند هم نمی باشد.

۳. در حقوق غرب بر «تشابه حقوقی» - که از نظر منطقی قابل دفاع نمی باشد - نام «تساوی حقوق» نهاده شده است و با این رویکرد عدالت حقوقی که لازمه اش در نظر گرفتن حقوق متناسب برای مرد و زن می باشد پایمال شده است.

۴. تفاوت زن و مرد در سهم ارث بدان سبب است که این حق در کنار سایر حقوق و امتیازات زن [حق مهریه و نفقه] از یک طرف، و تکالیف و مسئولیت های مرد از طرف دیگر در نظر گرفته شده است.

لزوم مهریه و نفقه در اسلام نیز منطق خاص خود را دارد که نمی توان از آن صرف نظر کرد.

۵. همسان نبودن دیه زن و مرد، به گوهر انسانی آنها بستگی ندارد. نیز این امر هیچ ربطی به حضور زن در فعالیت های اقتصادی که در دوران ما رواج بیشتری یافته است، نداشته و ندارد. منتقدان به یک نکته مهم توجه نکرده اند که اسلام میان «فعالیت اقتصادی» - که هر یک از زن و مرد می توانند داشته باشند - و مسئولیت اقتصادی - که مختص مردان در زندگی خانوادگی است - فرق گذاشته است.

۶. ریاست مرد در نهاد خانواده مبتنی بر قانون خلقت و طبیعت و تفاوت های جسمی و طبیعی و روحی زن و مرد می باشد.

۷. ولایت و امامت مرد در عرصه های اجتماعی و سیاسی و تصدی مناصبی همچون نبوت و رهبری سیاسی در اسلام یک وظیفه و تکلیف است نه حق و امتیاز. دیدگاه اسلام با مکاتب مادی در این زمینه تفاوت بنیادین دارد.

۸. شهادت نیز ماهیتی تکلیفی دارد. شهادت در زمره حقوق قرار نمی گیرد تا تفاوت شهود از نظر تعداد یک اشکال تلقی گردد.

۹. اسلام در سپردن حق طلاق به مرد، قانون خود را در انطباق کامل با خلقت و طبیعت قرار داده است.

طبیعت همان گونه که کلید ازدواج را در اختیار مرد قرار داده و مرد طالب است و زن مطلوب، کلید فسخ را نیز در اختیار مرد قرار داده است. اگر مرد به زندگی بی علاقه گردد، ازدواج از نظر طبیعی مرده است.

تعریف و تاریخچه

این واژه برگرفته از ریشه eninimeF [معادل ninimeF در فرانسوی و آلمانی] است. کلمه ninimeF به معنای زن یا جنس مؤنث است که خود برگرفته از ریشه لاتینی animeF است.

فمینیسم نظریه‌ای است که به برابری زن و مرد از جنبه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی معتقد است. در یک نگاه تاریخی، فمینیسم ابتدا جنبش اجتماعی زنان فرانسه و دیگر کشورهای مغرب زمین در برابر نابرابری‌های حقوقی، اقتصادی و سیاسی بود. اصلاحات قانونی از دهه ۱۸۹۰ م حق رأی همگانی مردان را به رسمیت شناخت و همین امر، تبعیض میان زنان و مردان را بیش از گذشته آشکار نمود. فمینیسم در موج اول خود که به «جنبش حق رأی» معروف شد، به اصطلاحات حقوقی و سیاسی نظر داشت و از این‌رو می‌توان آن را نهضت دفاع از حقوق زنان دانست.

از دهه ۱۹۶۰ با طرح افکار ایدئولوژیک در تحلیل علل فرودستی زنان، موج دوم فمینیسم آغاز گردید. طرح مباحث زنانه در علوم انسانی و توجه به معرفت‌شناسی فمینیستی در این مرحله گفتمان غالب بود و به همین سبب موج دوم مبتنی بر نظریه پردازی‌های مشخص علمی شکل گرفت.

در انگلستان، نخستین بیانیه در دفاع از حقوق زنان با امضای ویلیام تامسون در سال ۱۸۲۵ انتشار یافت. در فرانسه اعلامیه حقوق و وظایف زنان که در آن باز شدن درهای مشاغل عمومی به روی زنان مطالبه شده بود، توسط مجله زنان [۱۸۳۸-۱۸۴۸] منتشر شد.

در دهه ۱۸۴۰، جنبش حقوق زنان در ایالات متحده با پیمان آبشار سنکا [۱۸۴۸] آغاز شد و دستاورد آن در اعلامیه استقلال آمریکا انعکاس یافت.

برای اولین بار در سال ۱۹۱۸ در انگلستان حق رأی برای زنان بالای ۳۰ سال و پس از آن در آمریکا در سال ۱۹۲۰ برای زنان به رسمیت شناخته شد.

^{۲۹۹} (۱). در زمینه فمینیسم آثار متعددی د و خارج منتشر گردیده است. برای نمونه بنگرید به: جرج ریتزر، نظریه فمینیستی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی؛ بولتن مرجع، گزیده مقالات و متون در باره فمینیسم، مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی؛ آندره میشل، پیکار با تبعیض جنسی، ترجمه محمدجعفر پوینده؛ نگاهی به فمینیسم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری دانشگاه‌ها؛ فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه، تحلیل و نقد مجموعه مقالات دایرةالمعارف روتلیج، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان. مباحث این فصل عمدتاً برگرفته از مقدمه کتاب اخیر می .

دهه ۱۹۶۰ میلادی آغاز خیزش جدیدی بود که به موج دوم فمینیسم معروف شد. در این دوره نقد فرهنگی نسبت به زبان، فلسفه، هنر، علم، رفتارهای اجتماعی و نوع پوشش مورد تاکید قرار گرفت و تمامی این حوزه‌ها به عرصه‌ای برای مبارزات فمینیستی تبدیل شد.

از نیمه دهه ۱۹۷۰-۱۹۹۰ زمینه‌های ظهور موج سوم شکل گرفت، که در حقیقت از سویی مرهون تحولات نظام سرمایه‌داری و از طرفی واکنشی نسبت به تندروی‌ها و یک جانبه‌گری‌های موج دوم بود. مهم‌ترین ویژگی این مرحله را می‌توان تاکید بر تفاوتها و نفی اراانه نظریه واحد فمینیستی دانست. این موج گرچه در عمل فمینیسم را با بحران مواجه خواهد نمود، در مقام نظر، گامی به پیش شمرده می‌شود.

برابری و تفاوت

فمینیست‌های لیبرال با تاکید بر جنبه انسانی زن، خواهان دستیابی زنان به موقعیتهای برابر با مردان هستند و در مقابل برخی از فمینیست‌ها بر رهایی زنان به عنوان موجوداتی متفاوت از مردان تکیه می‌کنند. نتیجه اعتقاد به تفاوت آن است که نیازهای خاص و متفاوت زنان اقتضا می‌کند مردان از آنان حمایت کنند و زنان نباید برای به دست گرفتن موقعیتهای مردانه وارد رقابت شوند؛ مگر در آنجا که بدون به خطر افتادن جایگاه خاص زنان امکان دستیابی به برابری وجود داشته باشد. برخی فمینیست‌ها تفاوت را عامل ارزش‌مندی زنان به شمار می‌آورند و زنان را به دلیل نزدیکی بیشتر با طبیعت یا ویژگی صلح‌طلبی و سازش‌گری ذاتاً متمدن‌تر و اخلاقی‌تر از مردان می‌دانند. فمینیست‌های برابری طلب با ناچیز شمردن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و نفی تأثیرگذاری آن در حوزه عمومی، خواهان از میان برداشتن تمامی تفاوتها و عوامل تفاوت‌ساز بوده و معیارهای اخلاقی دوگانه را نیز نفی می‌کنند. از این‌رو زنان باید کاملاً با مردان برابر شناخته شوند تا قدرت رقابت با آنان را پیدا کنند.

برخی فمینیست‌های طرفدار برابری، نوعی «تبعیض» را پیشنهاد می‌کنند؛ بدین معنا که دسترسی زنان به جایگاه برابر با مردها، در این فرض که ساختارهای اجتماعی، موقعیتهای نابرابر دو جنس را رقم زده است، نیازمند حمایت‌های خاص از آنان تا حصول برابری است. به عنوان مثال برخی از کشورها برای حضور فعال زنان در پست نمایندگی مجلس، سهمیه‌ای حداقل برای زنان در نظر گرفته‌اند. این تمهیدات موقتی است و پس از حصول اطمینان از به دست آوردن نتیجه (برابری) از میان برداشته خواهد شد. به دیگر سخن این گروه از فمینیست‌ها طرفدار برابری در نتیجه‌اند، نه برابری در مسیر. گویا کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان همین ایده را دنبال می‌کند. در ماده ۴ این کنوانسیون آمده است: اتخاذ تدابیر ویژه موقتی توسط دول عضو که هدف آن تسریع در برقراری مساوات بین زنان و مردان است نباید «تبعیض» به صورتی که در این کنوانسیون تعریف شده است، تلقی گردد و بدون آنکه این اقدامات منجر به حفظ معیارهای نابرابر گردد پس از تحقق رفتار و فرصت‌های برابر، متوقف خواهد شد.

نقد فمینیسم

به طور خلاصه می‌توان همه گرایشهای فمینیستی و زن‌گرایانه را با وجود اختلافاتی که در درون خود دارند در امور زیر مشترک دانست:

۱. انسان محوری و بی‌نیازی از هدایت و حیانی.

۲. نفی مطلق حاکمیت دین در شنون اجتماعی و سیاسی.

۳. مبارزه با پدرسالاری در خانواده و مرد سالاری در جامعه.

۴. تلاش در جهت یکسان سازی و همسانی در حقوق.

مهم‌ترین ضعف فمینیسم نادیده انگاشتن تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است. چگونه می‌توان نقش مادری و همسری را با وجود حجم فراگیر تبلیغات برای گسیل داشتن زنان به عرصه‌های اجتماعی و خارج نمودن آنان از محیط خانه، حفظ نمود! حضور زن در عرصه‌های اجتماعی امری پذیرفته است، ولی سخن در میزان حضور، نوع فعالیت و مقدار فرصت زنان است. رهاورد فمینیسم در این زمینه را می‌توان به وضوح در سست شدن بنیان خانواده، افول مهر مادری و حتی کاهش شدید قدرت تأثیرگذاری زن بر مرد در مشارکت‌های اجتماعی دانست.

زنان در حالی با شعار به ظاهر زیبایی تساوی، محیط صمیمی خانه را ترک کردند و از نقش

بی‌بدیل خود در این نهاد مقدس غافل شدند که در سراب بیرون خانه نیز در عمل زیان دیدند.

زیرا پا به میدانی گذاشتند که به لحاظ تفاوت‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک قدرت رقابت با جنس مخالف را در خیلی از امور نداشته و نخواهند داشت. بدون تردید آنچه به وقوع پیوسته و می‌پیوندد، پایمال شدن حقوق زنان است. شعارهای فمینیستی برای به دست گرفتن همه عرصه‌های زندگی فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی توسط زنان همانند مردان، بسیار دلچسب و هیجان برانگیز بود؛ اما آنچه پس از مدتی به جامعه انسانی ما ابتدا در غرب و سپس در شرق مقلد غرب تحویل داد، زنانی سرخورده، از این جامانده و از آنجا رانده بود که نه عشق مادری و همسری را به خوبی مشاهده کرد و نه از مزایای فعالیت‌های اجتماعی همانند مردان بهره‌مند گشته.

آمار رو به گسترش طلاق، همسر آزاری، خودکشی زنان و تک‌زیستی‌ها شاهد این حقیقت است. به گفته نیکلاس دیویدسن «گرچه پیش از این گاه با زن به مثابه کالای جنسی رفتار می‌شد، امروزه زن اساساً اعتبار جنسیت خود را از دست داده است و اگر پیش از این، عامل اصلی بی‌ارزش نمودن زنان، مردان بوده‌اند، امروزه خود زنها این کار را انجام می‌دهند.

اگر دشمن قدیمی، اصالت مسایل جنسی بود، دشمن امروز زنان، اصالت عدم جنسیت و برابری زن و مرد است.^{۳۰۰}

ضعف دیگر فمینیسم افراطی، این بود که برخلاف فطرت و خلقت زن و اصولاً در جهت مخالف نظام آفرینش گام نهاد و تصور نمود می‌تواند با وضع طبیعی و فطری دو جنسی که آفرینش از جهات بسیاری آنها را متفاوت و البته مکمل یکدیگر خلق کرده است به مبارزه برخیزد. در کمتر جایی مشاهده می‌شود که فمینیست‌ها از نقش زن و مرد به عنوان نقش‌های مکمل یاد کرده باشند. زیرا التزام به این مطلب با اصول پذیرفته شده در این مکتب که به دنبال یکسان سازی نقش‌ها و کارکردهای زن و مرد است سازگاری ندارد. برای ما که مبارزه فمینیسم با همسرآزاری، پدرسالاری، مردسالاری و ستمهای سنتی علیه زنان را مشاهده کرده‌ایم جای این پرسش وجود دارد که فمینیست‌ها با شکل پیچیده و سازمان یافته‌ای از ستم که بر زنان امروز تحمیل شده و بحرانی به نام بردگی زنان در عصر پست مدرن را به وجود آورده است چه برخوردی داشته‌اند. برخی از کشورهای غربی همچون آلمان به مرکز فروش دختران جوان آسیایی تبدیل شده‌اند. کشور در حال توسعه‌ای مثل تایلند، اقتصاد خود را براساس تجارت بین‌المللی سکس پایه‌ریزی کرده است و همه ساله میلیون‌ها جهانگرد را به همین منظور جذب می‌کند. آمار رسمی، نزدیک به یک میلیون نفر زن خدماتی (روسپی) را در کارنامه این کشور ثبت کرده و آمارهای غیر رسمی از چند برابر این میزان حکایت می‌کند.^{۳۰۱}

از نظر اسلام جامعه آرمانی، جامعه‌ای است دو جنسیتی. امتیازات و تفاوت‌های زن و مرد تنها به خلقت و اندام آنان محدود نمی‌شود، بلکه خلیقات، روحیات، رفتارها، توان و نقش‌پذیری آنان نیز در بسیاری از موارد کاملاً از یکدیگر متمایز می‌باشد. اندک مراجعه‌ای به متون معتبر دینی نشان می‌دهد که اسلام برای زن شأن ویژه همسری و مسئولیت بسیار خطیر مادری را در نظر گرفته و با حفظ این شئون حضور زن در عرصه‌های اجتماعی را نیز به رسمیت شناخته است و قائل به حوزه‌های مشترک فعالیت این دو جنس نیز می‌باشد. اسلام دین اعتدال و پرهیز از هر گونه افراط و تفریط است.

گزیده مطالب این فصل

۱. فمینیسم نظریه‌ای است که به برابری زن و مرد در جنبه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی معتقد است و گاه از آن به عنوان جنبشی علیه پدرسالاری و مردسالاری و ستمهای جنسیتی یاد می‌گردد.

^{۳۰۰} (۱). محمدرضا زیبایی‌نژاد و محمدتقی سبحان، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ص.

(۲). به: همان، ص.

۲. فمینیسم به لحاظ تاریخی دو موج را به ترتیب در دهه ۱۸۹۰ و ۱۹۶۰ پشت سر گذاشته و از دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۹۰ زمینه‌های ظهور موج سوم پدیدار گشته است.

۳. در مقابل فمینیست‌های لیبرال که خواهان دستیابی زنان به موقعیت‌های برابر با مردانند، برخی دیگر از فمینیست‌ها بر آزادی زنان به عنوان موجوداتی متفاوت از مردان تکیه می‌کنند.

۴. امروزه فمینیست‌های طرفدار برابری، قائل به نوعی «تبعیض» به نفع زنان می‌باشند. این ایده در کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان نیز دنبال شده است.

۵. گرایش‌های زن‌گرایانه با وجود اختلافات درونی، در موارد زیر با یکدیگر همداستان‌اند: انسان محوری و بی‌نیازی از هدایت وحیانی، نفی مطلق حاکمیت دینی، مبارزه با پدرسالاری در خانه و مردسالاری در جامعه و تلاش برای یکسان‌سازی حقوق.

۶. فمینیسم در وصول به هدف خود که مبارزه با نابرابری و ستم علیه زنان بوده است گرچه به ظاهر موفق بوده است، در باطن زن را از ایفای نقش‌های اصیل و بی‌بدیل مادری و همسری خارج نموده، او را از درون سرخورده کرده، در رقابت آزاد با مرد در بسیاری از موارد به لحاظ توان فیزیولوژیکی مرد و برخی خصوصیات و روحیات، در عمل به زیان زن پیش رفته است. در یک جمع‌بندی، نابرابری، بی‌عدالتی و پایمال شدن حقوق زنان در قالب و شکلی دیگر- ولی به صورت مدرن- همچنان تداوم یافته است.

۷. فمینیسم نقش زن به عنوان مکمل مرد را از یاد برده است. زیرا اعتقاد و التزام به چنین اصل و قاعده‌ای برای چنین نظریه‌ای خود برانداز خواهد بود و با اصول دیگر پذیرفته شده در این نظریه همخوانی ندارد.

۸. جامعه آرمانی اسلام، جامعه‌ای است دو جنسیتی با پذیرش تفاوت‌های زن و مرد در جنبه‌های مختلف تکوینی، روحی، رفتاری، توانمندی و تاکید بر جلوه‌های مختلف نقش‌پذیری همانند شأن ویژه همسری، مسئولیت خطیر مادری و با حفظ این شئون، حضور در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و پرهیز از هر گونه افراط و تفریط غیر منطقی.

بخش ششم: حقوق اقلیت‌ها و روابط بین‌الملل

فصل اول: حقوق اقلیت‌ها

فصل دوم: روابط بین‌الملل

الف) تعریف

۱. اقلیت در درون ملت

با توجه به تقسیم جهان به کشورهای مختلف، هر کشور دارای سه عنصر «جمعیت» [ملت]، «سرزمین» و «حاکمیت» است که بر جمعیت معین در سرزمین معین اعمال می‌گردد. از نظر حقوقی، جمعیتی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند در اثر رابطه «تابعیت» که رابطه‌ای حقوقی و سیاسی است با دولت و حاکمیتی که در آن سرزمین وجود دارد پیوند برقرار کرده و «اتباع» کشور قلمداد می‌گردند. به تعبیر دیگر دولتی وجود دارد و ملتی و هر فردی از ملت، تبعه دولت محسوب می‌گردد. از آنجا که اتباع هر کشور را چه بسا نژادها، قومیتها و مردمی با زبانهای مختلف یا مذاهب مختلف تشکیل می‌دهند، اتباع کشور در یک تقسیم‌بندی به دو گروه اکثریت و اقلیت تقسیم می‌گردند.

مثال: در کشور ایران، هر فردی که شناسنامه ایرانی دارد تبعه ایران و «ایرانی» محسوب می‌گردد. در این میان، ایرانیان فارسی زبان مسلمان اکثریت جمعیت را به خود اختصاص داده‌اند. ترکها، کردها، عربها، ترکمن‌ها، لرها اقلیت‌های زبانی و «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی» اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند.^{۳۰۳}

اتباع یک کشور که برای مدت موقت یا طولانی در کشور دیگر اقامت می‌کنند، خارج از تقسیم‌بندی فوق می‌باشند و به آنها «اقلیت» گفته نمی‌شود.

موارد زیر معیار تشخیص اقلیت شمرده شده است:

یک. معیار کمیّت: از نظر تعداد جمعیت، در اقلیت‌اند.

دو. نداشتن حاکمیت: حاکمیت و قدرت از آن اکثریت یا در دست اقلیت دیگری است.

اقلیت‌هایی که قدرت سیاسی را در دست دارند نیازی به حمایت ندارند. افریقای جنوبی در دوران آپارتاید و حاکمیت اقلیت سفید پوست چنین وضعیتی را شاهد بود.

^{۳۰۲} (۱). در این بخش به صورت بسیار فشرده «حقوق اقلیت‌ها» و «روابط بین‌الملل در اسلام» را بررسی نموده، دانشجویان گرامی را برای آشنایی بیشتر به منابع اختصاصی ارجاع می‌دهیم. مناسب‌تر آن بود که هر یک از دو موضوع فوق در بخش مستقلی ارگردند، اما به لحاظ وجود پاره‌ای از مباحث مشترک و نیز به دلیل رعایت حجم در نظر گرفته شده برای این بخش در مقایسه با سایر بخشهای کتاب، ترجیح داده شد که ارائه مطالب در دو فصل از یک بخش صورت گیرد.

^{۳۰۳} (۱). اصل سیزدهم قانون اساسی.

سه. ویژگی‌ها: نژاد، رنگ، دین، زبان و یا فرهنگ خاص، این مجموعه را از بقیه جدا می‌کند.

چهار. عنصر روانی: حس همبستگی به یک گروه خاص که تداوم بخش حفظ هویت و فرهنگ یک اقلیت می‌باشد.

۲. اقلیت در ارتباط با امت

در گذشته یادآور شدیم که اسلام، تقسیم‌بندی حاکم بر نظام‌های سیاسی جهان را آن گونه که امروزه رایج است و ملت‌ها را در اثر «رابطه تابعیت با دولت متبوع خود» از یکدیگر متمایز می‌کند به رسمیت نمی‌شناسد. زیرا نظام سیاسی اسلام مبتنی بر نظام «امت و امامت» است.

اسلام با معیار قراردادن «امت» همه پیروان مکتب اسلام را در هر منطقه از جهان که باشند اتباع دولت اسلامی می‌داند. بدین ترتیب، اساس تابعیت، دین و مذهب است. در حقوق اسلام، پیروان سایر ادیان که منظور کفار اهل کتاب [یهودی‌ها، مسیحی‌ها، زرتشتی‌ها] می‌باشند می‌توانند با انعقاد پیمانی به نام «پیمان ذمه» به تابعیت دولت اسلام در آیند؛ که می‌توان این تابعیت را «تابعیت اکتسابی» نام نهاد.

اسلام آنچه به عنوان اقلیت نژادی، قومی و زبانی نام برده می‌شود به هیچ وجه به رسمیت نمی‌شناسد. از نظر قرآن تقسیم مردم به گروه‌ها و قبایل و زبانها و نژادهای مختلف نه تنها عاملی برای جدایی و تفرقه و یا امتیازدهی گروهی و امتیازگیری گروهی دیگر نیست، بلکه این تفاوتها برای آشنایی و نزدیکی است. امتیاز تنها در ارزشهای انسانی است.^{۳۰۴} اسلام با نژادپرستی و امتیازات قبیله‌ای و یا زبانی به شدت مبارزه کرده و خطاب به مردم اعلام داشته است که شما بندگان یک خدا و فرزندان یک پدر و مادر هستید. همه شما از آدم و آدم از خاک آفریده شده است. گرامی‌ترین شعابا تقواترین شماست. عرب را بر عجم و عجم را بر عرب امتیازی جز به تقوا نیست.^{۳۰۵}

اکنون روشن می‌گردد که در حقوق اسلام آنچه به عنوان «اقلیت» شناخته می‌شود، صرفاً اقلیت‌های مذهبی و دینی است.

ب) حقوق

نظام حقوقی اسلام در مقام دفاع از حقوق اقلیت‌ها، از دیگر نظام‌های حقوقی پیشگام است.

^{۳۰۴} (۱). يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ. حشرات (۲): .
^{۳۰۵} (۲). يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، كُلُّكُمْ لَأَدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تَرَابٍ إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ. لَيْسَ لِعَرَبٍ عَلَىٰ عَجْمٍ وَ لَا لِعَجْمٍ عَلَىٰ عَرَبٍ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَقْوَىٰ. بخار الانوار، ج ۶، ص ۷۰۰

اقلیت‌های دینی اهل کتاب می‌توانند با انعقاد پیمان از امتیازات فراوانی بهره‌مند شود. انجام این پیمان برای آنان اختیاری است، اما برای دولت اسلامی در صورت درخواست آنان الزامی و واجب می‌باشد. به موجب این پیمان [عقد ذمه] آنان متعهد به پرداخت جزیه^{۳۰۶} و ملتزم به مقررات جامعه اسلامی می‌شوند و در قبال آن از همه حقوقی که برای مسلمانان وجود دارد بهره‌مند می‌شوند و دولت اسلامی حقوق زیر را برای آنان به رسمیت می‌شناسد:

۱. امنیت جان، مال، حیثیت و ناموس آنان و نیز امنیت اماکن مقدّس و مورد احترامشان.

از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمود: هر کس کافری ذمی را آزار رساند، من دشمن او خواهم بود و هر که من دشمن او باشم، روز قیامت با او مخاصمه خواهم نمود.^{۳۰۷}

۲. آزادی در مذهب، در انجام مراسم مذهبی و شعار دینی. قرآن در سوره کافرون خطاب به کافران از زبان پیامبر اکرم می‌فرماید: لکم دینکم ولی دین؛^{۳۰۸} دین شما برای خودتان و دین من برای خودم. و یا در جای دیگر اعلام می‌دارد: بگو من در حالی خدا را می‌پرستم که دینم را برای او بی‌آلایش گردانیده‌ام. شما هم هر چه را غیر از او می‌خواهید، بپرستید.^{۳۰۹}

جالب توجه این است که قرآن از کردار کافران اعلام برانت می‌کند و آن را از آن جهت که باطل و ضد حق است نفی می‌کند، با وجود این به کافران آزادی عمل می‌دهد و این به دلیل همان نکته‌ای است که در فصل یکم بدان اشاره شد. [میان «حق بودن» و «حق داشتن» فرق است.] آیه ۴۱ سوره یونس در این زمینه چه گویا است: اگر تو را تکذیب کردند، بگو کردار من به من اختصاص دارد و عمل شما به خود شما.^{۳۱۰}

۳. آزادی انتخاب اقامتگاه، بجز اماکنی که ورود به آنها برای غیر مسلمان مجاز نمی‌باشد.

۴. آزادی در فعالیت‌های اقتصادی و روابط بازرگانی. دامنه این آزادی، از آزادی مسلمانان نیز بیشتر است. برخی از فعالیت‌های اقتصادی و انواع معامله و تجارت که برای مسلمانان، ممنوع است، برای آنان در روابط بین خودشان مجاز شمرده شده است.^{۳۱۱}

۵. به رسمیت شناختن حقوق مدنی آنان در احوال شخصی، نظیر ازدواج، طلاق، ارث و وصیت.

^{۳۰۶}(۳). به جای خراج و مالیاتی است که مسلمانان پرداخت می‌کنند.

^{۳۰۷}(۱). من آذی خصمه و من کنت خصمه، خصمته یوم القیامة. در نقل دیگری آمده است من ظلم معاهداً کنت خصمه. بنگرید به: بخارالانوار، ج ۵، ص ۱۸۸.

(۱). کافرون (۱):

^{۳۰۸}(۳). قُلْ اللَّهُ أَغْنَاهُ عَنِ النَّاسِ إِنَّمَا يَتَمَنَّاهُ عَنِ النَّاسِ وَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ يُغْنِكُمْ اللَّهُ يَغْنُمُ غَنًّا كَثِيرًا وَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ وَ كَذَلِكَ تَحْبِبُونَهُ (۱). و ان کذبک قلّ لی عملی و لکم عملکم، انّما اعمل و انا بریء مما تعملون.

^{۳۰۹}(۴). و ان کذبک قلّ لی عملی و لکم عملکم، انّما اعمل و انا بریء مما تعملون.

^{۳۱۱}(۱). فلسفه حقوق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۱۸۸.

۶. استقلال قضایی. در امور قضایی، با آنکه حق مراجعه به محاکم عمومی دولت اسلامی را دارند از استقلال قضایی برخوردارند و می‌توانند به محاکم خود مراجعه کنند.^{۳۱۲}

در مورد اقلیت‌های غیر اهل کتاب، دستور اسلام بر حسن رفتار و مشی عادلانه در همه زمینه‌ها می‌باشد و البته این امر، ویژه کافرانی است که در جنگ با مسلمانان نمی‌باشند. قرآن کریم می‌فرماید:

خدا شما را از [ارتباط با] کسانی که در کار دین با شما ن جنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد؛ که با آنان نیکی کنید و عدالت ورزید. زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.^{۳۱۳}

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با استناد به همین آیه قرآن مقرر کرده است که «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند.»^{۳۱۴}

گزیده مطالب این فصل

۱. در نظام‌های سیاسی و حقوقی رایج، اتباع کشورها به دو گروه اکثریت و اقلیت تقسیم می‌گردند.

اقلیت‌ها با این مولفه‌ها شناخته می‌شوند: از نظر کمی، جمعیت کمتری دارند، حاکمیت و قدرت سیاسی در دست آنان نیست، ویژگی‌هایی نظیر نژاد، رنگ، دین، زبان و یا فرهنگ خاص، آنها را متمایز می‌کند و از نظر روانی، احساس همبستگی به گروه خاص در آنان وجود دارد.

۲. در نظام سیاسی و حقوقی اسلام اساساً چیزی به عنوان اقلیت نژادی، زبانی و قومی وجود ندارد. زیرا نظام اسلامی، نظام امت و امامت است و بر همین اساس آنچه «اقلیت» شناخته می‌شود، اقلیت دینی و مذهبی است.

۳. حقوق اقلیت‌های دینی در اسلام بیش از مکاتب دیگر حقوقی و پیش از آنها به رسمیت شناخته شده است. حکومت اسلامی با اقلیت‌های دینی اهل کتاب، قرارداد ذمه منعقد و حقوق آنها را در پرتو همین قرارداد تضمین می‌کند.

(۱). همان، ص.

(۲). لا ینهاکم الله عن الدین لم یقاتلکم فی الدین و لم یمزقکم من دینکم ان ترؤهم و تحسبوا الیهم ان الله یحب المتقین. () :

(۳). اصل چهاردهم.

۴. اقلیت‌های دینی غیر اهل کتاب نیز در صورتی که در جنگ با مسلمانان نباشند از همه حقوق انسانی برخوردارند و مسلمانان موظف‌اند با آنان برخورد نیک و عادلانه داشته باشند.

فصل دوم: روابط بین‌الملل^{۳۱۵}

الف [تعریف

حقوق بین‌الملل عمومی، رشته‌ای از حقوق است که موضوع آن را سه محور زیر تشکیل می‌دهد:

۱. برقراری روابط بین کشورها و قواعد حاکم بر آنها.

۲. ارتباط سازمانهای بین‌المللی با یکدیگر یا با دولتها.

۳. ارتباط افراد با دولتها یا سازمانهای بین‌المللی.

همین مباحث در حقوق بین‌الملل اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد و اصول حاکم بر آنها بر اساس موازین اسلامی بررسی می‌گردد. حقوق بین‌الملل اسلامی را می‌توان این گونه تعریف نمود: اصول و قواعد حقوقی مبتنی بر موازین اسلامی که از دیدگاه اسلام در زمینه‌های مختلف روابط بین‌المللی حاکم است.

حقوق بین‌الملل عمومی معاصر گرچه امری نوپا است، از آنجا که مهم‌ترین موضوع آن [دولت] در صدر اسلام وجود داشته، مسایل و احکام آن نیز که در مجموع نشانگر حقوق بین‌الملل اسلامی است، وجود داشته است.

ب [تقسیم دولتها

از آنجا که اسلام در تقسیم بندی خود «امت اسلام» را ملاک قرار می‌دهد، از دیدگاه فقه اسلام در روابط بین‌الملل، جهان به دو قلمرو بزرگ «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم می‌گردد.

دارالاسلام

^{۳۱۵} (۱). در این زمینه می‌توان به منابع زیر مراجعه نمود: اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ اسلام و حقوق بین‌الملل، محمدرضا ضیایی بیگلری؛

مناطق است که یا اکثر جمعیت آن مسلمان باشند و یا آنکه حاکمیت در آن مناطق از آن مسلمانان بوده و احکام اسلام در آنجا نافذ و قابل اجرا باشد. بدین ترتیب هر یک از کشورهای اسلامی، جزیی از دارالاسلام محسوب می‌شوند.

دارالکفر

سرزمینهایی که نه اکثر جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند و نه قوانین و احکام اسلام در آن حاکمیت دارد. دارالکفر به گونه‌های مختلفی تقسیم شده است:

۱. دارالصلح: شامل تمامی کشورهای غیر اسلامی می‌گردد که در قالب یکی از قراردادهای صلح‌آمیز، روابط دوستانه‌ای با دولت اسلامی برقرار نموده و موردشناسایی دولت اسلامی قرار گرفته‌اند. دارالصلح شامل دارالذمه، دارالعهد، دارالامان و دارالهدنه می‌گردد.^{۳۱۶}

۲. دارالحیاد [دولت بی‌طرف]: کشوری که با دولت اسلامی قرارداد صلح ندارد، در حال جنگ با مسلمانان نیست و در مخاصمات بین دارالاسلام و دارالحرب، بدون جانبداری از طرفین، بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند.

۳. دارالحرب: سرزمینی که هیچ قرارداد صلحی با مسلمانان ندارد و با دولت اسلامی در حال جنگ است. این جنگ ممکن است برقرار بوده، به صورت درگیری نظامی باشد و یا اینکه از هر فرصتی برای ضربه‌زدن به منافع اسلام و مسلمین استفاده کند و یا آنکه مسلمانان در آن کشور امنیت نداشته باشند؛ نظیر دولت غاصب اسرائیل.

یادآوری می‌شود که شناسایی دولت‌های دارالکفر هرگز به معنای پذیرش مشروعیت و حقانیت حکومت آنها نمی‌باشد.

ج) اصول حاکم بر روابط و معاهدات

هرگاه دولتی غیر اسلامی، توسط دولت اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود، این شناسایی به منزله امکان برقراری روابط متقابل فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی می‌باشد. هدف از حقوق بین‌الملل عمومی نیز نظم بخشی به این روابط در قالب قوانین و مقررات بین‌المللی است. از نظر اسلام در روابط بین‌الملل ضمن تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز، دو اصل بسیار مهم لازم است مورد توجه قرار گیرد:

۱. عدالت و ظلم‌ستیزی

^{۳۱۶} (۱). بنگرید به: فلسفه حقوق، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۱۶۸ و ۱۶۹. دارالذمه کشوری است که جمعیت آن را پیروان یکی از ادیان آسمانی تشکیل می‌دهد و با دولت اسلامی قرارداد ذمه منعقد کرده است. دولت اسلامی با این نوع کشور، بیشترین و بهترین نوع رابطه را خواهد داشت.

در روابط بین‌الملل از نظر اسلام، هرگونه رابطه غیر عادلانه محکوم است. احکام اسلام که بر پایه عدالت وضع گردیده است در همه روابط فردی، اجتماعی، داخلی و خارجی با ستمگری و ستم‌پذیری به شدت مخالف است. قرآن چه رسا می‌فرماید:

اینها آیات خدا است که آن را به حق بر تو می‌خوانیم و خداوند هیچ ستمی بر جهانیان روا نمی‌پسندد.^{۳۱۷}

در همین باره قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یکی از اصول حاکم بر سیاست خارجی را این گونه بیان می‌دارد: جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هر گونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند.^{۳۱۸}

۲. عزّت،^{۳۱۹} استقلال و نفی وابستگی

دولت اسلامی به حکم آیه شریف «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^{۳۲۰} موظف است به هنگام برقراری رابطه با سایر دولتها یا سازمانهای بین‌المللی و انعقاد معاهدات دو جانبه یا چند جانبه نهایت دقت را به کار برد تا هیچ رابطه و قراردادی موجب سلطه بیگانگان بر مسلمانان نگردد.^{۳۲۱} این آیه، [آیه نفی سبیل] و نیز حدیث شریف نبوی که می‌فرماید: اسلام برتر است و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد،^{۳۲۲} بر همین اصل بنیادین تکیه می‌کند. همین اصل نیز به نوعی مبتنی بر اصل عدالت و در راستای تحقق یکی از اهداف بزرگ انبیا است.

عدالت، محوری‌ترین مبنای حقوق در نظام حقوقی اسلام است که بر مجموعه حقوق اجتماعی و سیاسی انسانها، مسلمان یا غیر مسلمان سایه می‌افکند و روابط آنان و دولتهای آنان را سامان می‌بخشد.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.^{۳۲۳}

گزیده مطالب این فصل

^{۳۱۷} (۱) إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. آل عمران () :

(۱). اصل ۱۵۴ قانون اساسی.

^{۳۱۸} (۲) وَاللَّهُ أَعَزُّ وَرَسُولُهُ أَعَزُّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. عت از آن خدا و از آن پیامبر او و از آن مؤمنانست. منافقون () :

^{۳۲۰} (۳). خداوند هرگز بر [زبان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است. نساء () :

^{۳۲۱} (۴). اصل ۱۵۳ قانون اساسی: هر گونه قرارداد که موجب سلطه بیگانه بر منابع طبیعی و اقتصادی، فرهنگ، ارتش و دیگر شئون کشور گردد ممنوع است.

^{۳۲۲} (۵). الْإِسْلَامُ وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ.

() . () :

۱. حقوق بین‌الملل اسلامی، اصول و قواعد حقوقی مبتنی بر موازین اسلامی که در زمینه‌های مختلف روابط بین‌المللی می‌باشد.

۲. از نظر فقه اسلام دولتها به دو دسته «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم می‌شوند.

۳. دارالاسلام به مناطقی گفته می‌شود که یا اکثر جمعیت آن مسلمان و یا حاکمیت در آن مناطق از آن مسلمانان باشد.

۴. «دارالکفر» به «دارالصلح»، «دارالحیاد» و «دارالحرب» تقسیم شده است.

۵. دو اصل مهم حاکم بر روابط و معاهدات بین‌المللی از نظر اسلام عبارت است از اصل عدالت و ظلم‌ستیزی و اصل عزّت، استقلال و نفی وابستگی.

کتابنامه

- قرآن مجید

- نهج البلاغه

- آصفی، محمد مهدی، ولایه الامر، المركز العالمی للبحوث و التعليم الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

- ابن منظور (جمال‌الدین ابوالفضل)، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۱۶ ق.

- احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۴ ق.

- پیام زن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، شماره ۱۵۵. [ویژه‌نامه زن در جمهوری اسلامی ایران]

- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، تهران ۱۳۶۷.

--، مقدمه علم حقوق، گنج دانش، تهران ۱۳۶۲.

- جعفری، محمدتقی، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل، تهران ۱۳۷۰.

- جوان آراسته، حسین، مبانی حکومت اسلامی، بوستان کتاب، چ سوم، قم ۱۳۸۲.

- حرّانی، حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول، اسلامی، تهران ۱۴۰۲ ق.

- حلی، حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، مکتبه العلامة، قم ۱۴۱۳ ق.

- خمینی [امام قدس سره]، سید روح الله، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۴.
- ، کتاب البیع، اسماعیلیان، قم.
- رشاد، علی اکبر [سرپرستی]، دانشنامه امام علی علیه السلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، معجم مفردات الفاظ القرآن، مرتضوی، تهران ۱۳۷۶.
- رشاد، علی اکبر، دمکراسی قدسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، تهران ۱۳۷۹.
- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی [متن و در زمینه متن] ترجمه مرتضی کلانتریان، آگاه، تهران ۱۳۷۹.
- زیبایی نژاد، محمدرضا و محمدتقی سبحانی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، دارالنور، قم ۱۳۸۱.
- ساکت، محمدحسین، حقوق شناسی، نخست، مشهد ۱۳۷۱.
- ساندل، مایکل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- سبحانی، محمدتقی، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان [جلد نخست تعاریف و ساختار]، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، قم ۱۳۸۲.
- سروش، محمد، آزادی، عقل و ایمان، دبیرخانه مجلس خبرگان، قم ۱۳۸۱.
- شهرابی، محمد، حقوق و سیاست در قرآن [درسهای استاد محمدتقی مصباح] موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۷۷.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چ دوم، بیروت ۱۳۹۴ ق.
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادیهای عمومی و حقوق بشر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، دارالمعرفه، چ دوم، بیروت ۱۴۰۸ ق.

- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه حقوق، قم ۱۳۷۷.
- دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، فعینیزم و دانش‌های فعینیستی، ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایره المعارف فلسفی روتلیج، قم ۱۳۸۲.
- قاضی شریعت پناهی، سیدابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، نشر میزان، چ سیزدهم، تهران ۱۳۸۲.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- قانون مجازات اسلامی.
- قانون مدنی.
- قنواتی، جلیل، نظام حقوقی اسلام، دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی مرکز جهانی علوم اسلامی، قم ۱۳۷۷.
- کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، بهنشر، چ دوم، قم ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ ق.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، صدرا، چ سیزدهم، تهران ۱۳۷۷.
- ، اسلام و نیازهای زمان، صدرا، چ نوزدهم، تهران ۱۳۸۱.
- ، انسان کامل، تهران، صدرا، چ سوم، ۱۳۶۸.
- ، پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا، چ چهارم، تهران ۱۳۶۸.
- ، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، صدرا، تهران ۱۳۶۸.
- ، مجموعه آثار، ج ۱۹، صدرا، چ دوم، تهران ۱۳۷۹.
- ، مجموعه آثار، ج ۱۶، صدرا، تهران ۱۳۷۹.
- ، مجموعه آثار، ج ۳، صدرا، تهران ۱۳۷۰.
- ، مجموعه آثار، ج ۱، صدرا، چ هفتم، تهران ۱۳۷۶.
- منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، امیرکبیر، چ هشتم، تهران ۱۳۶۲.

- موّّد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت [از حقوق طبیعی تا حقوق بشر]، نشر کارنامه، تهران ۱۳۸۱.

- ناصرزاده، هوشنگ، اعلامیه‌های حقوق بشر، ماجد، تهران ۱۳۷۲.