

حَقُّ النَّاسِ

اسلام و حقوق بشر

محسن كديور



کدیور، محسن، ۱۳۳۸، حق الناس (اسلام و حقوق بشر)، محسن کدیور، چاپ چهارم، تهران کویر، ۱۳۸۸.

ISBN: 964-8161-82-8

۴۴۰ ص.: جدول.

فیپا. ص.ع. لاتینی شده:

Mohsen Kadivar. Haghghonnass (the right of mankind) islam and human rights

کتابنامه: ص. ۴۰۵-۴۱۰.

نمایه.

۲۹۷/۴۸۳۴

۷ ح ۴ ک / ۱ / ۲۳۰ BP

۱۰۵۷۸۳۲

کتابخانه ملی ایران

حقّ النَّاسِ

(اسلام و حقوق بشر)

محسن کدیور



حَقِّ النَّاسِ (اسلام و حقوق بشر)

□ محسن کدیور

- طراح جلد: حمیدرضا رحمانی ● حروفنگار و صفحه‌آرا: انتشارات کویر، نسرین قدرتی
- لیتوگرافی و چاپ: غزال ● صحافی: کیمیا ● شمارگان: ۲۰۰۰ ● چاپ اول: مهر ۱۳۸۷
- چاپ چهارم: شهریور ۱۳۸۸ ● شابک ۸-۸۲-۸۱۶۱-۹۶۴-۸ ISBN 964-8161-82-8
- نشانی: تهران کریم‌خان زند، ابتدای قائم مقام فراهانی، کوی یکم، شماره ۲۰، ساختمان کویر
- ص.پ.: ۶۴۹۴-۱۵۸۷۵ ● تلفن: ۱۹۹۲ ۸۸۳۰ فاکس: ۸۸۸۳۲۲۱۷ ● قیمت: ۷۵۰۰ تومان
- کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

فهرست

مقدمه..... ۷

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

از اسلام تاریخی به اسلام معنوی..... ۱۵
اصول سازگاری اسلام و مدرنیته..... ۳۵
درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی..... ۴۷

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

امام سجاد(ع) و حقوق مردم..... ۷۱
حقوق بشر و روشنفکری دینی..... ۸۵
پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی..... ۱۴۹
حقوق بشر، لائیسیته و دین..... ۱۶۷

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر..... ۱۸۱
حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی..... ۲۱۷
حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد..... ۲۴۳

بخش چهارم: حقوق زنان

روشنفکری دینی و حقوق زنان..... ۲۸۷
حقوق زنان در آخرت..... ۳۱۵

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

مسأله برده‌داری در اسلام معاصر..... ۳۴۱
حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر..... ۳۷۹
تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی..... ۳۸۷
فهرست‌ها و نمایه‌ها..... ۴۰۳

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على خير خلقه و خاتم رسله محمد و آله.

۱. حقوق بشر یکی از مهمترین مباحث مطرح در ایران معاصر است. اگرچه ایران «منشور ملل متحد»، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» را (به ترتیب در سالهای ۱۳۲۴، ۱۳۲۷، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۴) رسماً پذیرفته‌است و بخش‌های مهمی از این اسناد بین‌المللی در قوانین اساسی ایران از جمله فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گنجانیده شده‌است؛ اما نظام حقوق بشر چه در نظر و چه در عمل در جامعه ما با مشکل مواجه‌است. اما به لحاظ نظری، بسیاری از اصول بنیادین آن (از قبیل تساوی حقوقی همه انسان‌ها فارغ از جنس و دین و تعلقات سیاسی) نادرست و معارض آموزه‌های الهی پنداشته می‌شود. اما به لحاظ عملی، بسیاری از مواد اعلامیه و میثاقین و اصول مرتبط در قانون اساسی به شکل نهادینه نقض می‌شود.

در جامعه‌ای که به نام دین در آن حکومت می‌شود، و همه امور رسماً از منظر دین (ولو قرائتی خاص از آن) تبیین و تفسیر می‌شوند؛ طبیعی است که بحث «نسبت اسلام و حقوق بشر» یا «تعیین تکلیف حقوق بشر از منظر اسلام» بحثی ضروری و در عین حال چالش برانگیز باشد. موضوع این کتاب همین بحث دشوار است.

۲. نزدیک نیم قرن است کتب متعددی درباره «اسلام و حقوق بشر» در ایران منتشر شده است. مضمون اغلب این کتب در دو نکته ذیل قابل تخیص است:

اول، حقوق بشر حرف تازه ای نیست. مضامین آن از دیرباز در متون دینی ما به وفور یافت می شود. آن گاه شواهد متعددی از کتاب و سنت بر این مدعا ارائه شده است. اصولاً آموزه های الهی دینی ما را از امثال اعلامیه جهانی حقوق بشر بی نیاز می کند، هرچند مسلمانان از توجه به این آموزه ها غفلت کرده اند.

دوم، حقوق بشر در اسلام بسیار غنی تر و گسترده تر از اعلامیه جهانی حقوق بشر است. شارع مقدس حقوق واقعی آدمیان را به طور کامل در احکام دینی لحاظ کرده است، در حالی که در اعلامیه یادشده تنها برخی از حقوق انسان ها آن هم به طور ناقص و بر مبنای غیرالهی ذکر شده است. ضمناً در اسلام علاوه بر حقوق انسان ها، حقوق خداوند، حقوق حیوانات و نباتات و جمادات نیز رعایت شده است.

۳. این کتاب ضمن احترام به دیدگاه فوق (که از آن به اسلام تاریخی یا اسلام سنتی یاد می شود) از منظری دیگر به «مسئله نسبت اسلام و حقوق بشر» نگریسته است. این منظر را در نکات ذیل می توان تخیص کرد:

یک، حقوق بشر یکی از بزرگترین دستاوردهای جدید بشر در قرون اخیر است، و به این معنی، عمق و گستره دغدغه انسان دیروز نبوده است.

دو، اگرچه در ادیان الهی به ویژه اسلام موارد قابل توجهی از آنچه امروز حقوق بشر خوانده می شود، صریحاً یا ضمناً مورد توجه و عنایت واقع شده است، اما در قرائت سنتی از ادیان یا در دین تاریخی به ویژه در بخش شریعت و فقه، موارد تعارض با نظام حقوق بشر، اساسی و غیرقابل اغماض است.

سه، اسلام در اسلام تاریخی یا قرائت سنتی آن خلاصه نمی شود. اسلام معنوی یا غایت گرا که روایتی نواندیشانه یا روشنفکرانه از اسلام است، با نظام حقوق بشر سازگار است.

۴. «حق الناس» تحلیل انتقادی قرائت سنتی یا روایت تاریخی از اسلام در نسبت با حقوق بشر از یک سو، و کوششی متواضعانه برای ارائه طریق و یافتن راه حل مشکل نسبت اسلام و حقوق بشر از منظر قرائت معنوی یا روایت غایت گرایانه از اسلام از سوی دیگر است. پیام نهایی کتاب گزاره ذیل است:

ایمان به خدا، باور آخرت و پیروی از تعالیم پیامبر اسلام (ص)، در ذات خود هیچ تعارضی با رویکرد انسانی حقوق بشر ندارد. می توان از صمیم دل مسلمان بود و واقعا از اندیشه حقوق بشر دفاع کرد.

۵. چارچوب پژوهشی این کتاب مبتنی بر نکات ذیل است:
 آ، اگرچه اندیشه حقوق بشر امری عادلانه، اخلاقی و عقلانی است؛ اما همچون هر اندیشه دیگر بشری خطاپذیر، قابل نقد و ارزیابی است.
 ب، اگرچه نظام حقوق بشر توسط انسان غربی تدوین شده است، اما جغرافیا ندارد و دستاورد تجربه بشری و رهاورد خرد جمعی آدمیان است.
 ج، برداشت‌های دینی روایتی انسانی از تعالیم الهی است، و به اعتبار انسانیش قابل نقد و ارزیابی است. اختلاف آراء علمای دین و تفاوت مکاتب مختلف مذهبی و انتقادات متقابل آن‌ها بر همین منوال است. لذا اگرچه مسلمانی تسلیم محض حق متعال بودن است، اما هیچ برداشت انسانی از حقیقت و حیانی مافوق نقد نیست.

۶. در جامعه‌ای که به دلایل متعددی با افراط و تفریط خو کرده؛ و برداشتی قشری، تنگ نظرانه و خشن از آئین پیامبر رحمت(ص) سودای وکالت تام‌الاختیار از دین خدا را در سر می‌پروراند، و با این سودای خام بندگان خدا را از دین او می‌رماند؛ و از سوی دیگر رویکردی عکس‌العملی از هر آنچه بوی دین و ایمان می‌دهد می‌گریزد، و بر این باور است که دردهای این جامعه نسخه شفابخشی جز تجدد و تقلیل رو به حذف نقش دین در حوزه عمومی ندارد؛ دیندارانه و مؤمنانه اما نوگرایانه از حقوق بشر دفاع کردن را نه مکلف سستی بر می‌تابد، نه شهروند لائیک. این قلم ضمن احترام به هردو جریان بر این باور است که اندیشه سوم که منتقد دو جریان پیش‌گفته سستی رسمی و لائیک است، نیز حق حیات دارد و یک سینه سخن برای گفتن، و البته گوشی هم برای شنیدن. اینجانب صمیمانه از هر نقد علمی استقبال می‌کند و قابل انتقاد بودن را مزیت می‌داند نه منقصت. امیدوارم نعمت انتقاد علمی بر این کتاب نیز همانند کتب قبلی ادامه داشته باشد، و به برکت این انتقادات، اندیشه انتقادی در این مرز و بوم رشد بیشتری بیابد.

۷. «حق الناس» در جامعه ما واژه‌ای مأنوس است. هر مسلمانی، بلکه هر ایرانی با عباراتی از این قبیل آشنا است: «حق الناس بر حق الله مقدم است.» یا «بدون ادای حق الناس رضایت خداوند به دست نمی‌آید.» یا «توبه آنکه حق الناس بر گردن دارد مقبول نمی‌افتد.» یا «اولین شرط مروت و تدین رعایت حق الناس است.»

«حق الناس» مرکب از دو واژه قرآنی «حق» و «ناس» است و معنایی جز حق مردم ندارد. فقیهان حقوق ذیل را از جمله حق الناس شمرده‌اند: حق شفعه، حق خیار، حق قصاص، حق حضانت مادر، حق ولایت پدر، حق مالکیت، حق قسم در ازدواج و... اما بی‌شک حقوق مردم منحصر در مصادیق دیروز «حق» نیست. حتی

«حق» محدود به مجعولات شرعی هم نیست. حقوق انسان اموری عقلانی و ماقبل دینی هستند. حتی اگر این حقوق توسط دین هم به رسمیت شناخته نمی شد باز معتبر بود. آنچه در لسان دین به عنوان «حق الناس» به رسمیت شناخته شده ارشاد به حکم عقل است نه تأسیسی در مقابل عقل. از منظر فقه مصطلح تقسیم مجعولات شرعی به حق و حکم صحیح نیست، چرا که هر دو حکم شرعی است. به زبان دقیق تر حقوق به کار رفته در شریعت با تکلیف فرقی ندارد.

به هر حال این قلم «حق الناس» را به معنای مصطلح فقہیش به کار نبرده است. معنای لغوی و عرفیش را اراده کرده: حق انسان. اسم جنسی که معادل جمع است، و حاصلش حقوق بشر.

عنوان «حق الناس» را برای این کتاب برگزیدم - بکارگیری واژه سستی در معنای مدرن - تا بگویم این سنت استعداد قرائت مدرن دارد. حق الناس همان حقوق بشر است بی کم و کاست.

۸ «حق الناس» مجموعه چهارده مقاله در زمینه اسلام و حقوق بشر است. مقالات در پنج بخش موضوعی تنظیم شده اند. بخش اول به «مبادی بحث اسلام و حقوق بشر» اختصاص دارد. سه مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی»، «اصول سازگاری اسلام و مدرنیته» و «پیش درآمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» زمینه گستر بحث اصلی است. در مقاله نخست مشخصات قرائتی از اسلام که در این کتاب مورد نظر است در مقایسه با قرائت سستی ارائه می شود. در مقاله دوم نسبت اسلام و مدرنیته به مثابه مجموعه ای که حقوق بشر جزئی از آن است مورد تحقیق قرار می گیرد. مطالعه اجمالی حوزه عمومی و خصوصی از امور مرتبط با حقوق بشر در مقاله سوم صورت می گیرد.

موضوع بخش دوم «اسلام و حقوق بشر» است. نخستین مقاله این بخش «امام سجاد(ع) و حقوق مردم» تحقیقی درباره رساله حقوق امام سجاد و معنی و مقصود از حق در متون دینی است. مصاحبه مکتوب «حقوق بشر و روشنفکری دینی» دومین نوشتار این بخش و طولانی ترین مطلب کتاب حاوی تأملی در باب نسبت اسلام سستی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق های وابسته و راه حلی برای سازگاری اسلام و اندیشه حقوق بشر است. «پرسش و پاسخ های حقوق بشر و روشنفکری دینی» پاسخ کتبی به پرسش های دانشجویان ایرانی خارج از کشور درباره مکتوب پیشین است. آخرین مقاله این بخش «حقوق بشر، لائیسیت و دین» بررسی اجمالی نسبت حقوق بشر را با دو اندیشه رقیب معاصر یعنی اندیشه دینی و اندیشه لائیک به عهده دارد.

در بخش سوم «آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی» مورد مطالعه واقع شده‌است. «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» نخستین مقاله این بخش است که از جمله مجازات ارتداد را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. «حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی» با مطالعه موردی نهضت عاشورا و تمسک به سیره علوی آزادی‌های سیاسی را به عنوان لوازم لاینفک حضور اسلام در عرصه عمومی اثبات می‌کند. این مقاله ضمیمه‌ای فقهی دارد که ظرائف فنی احکام بغی و محاربه به شیوه سلف صالح و فقه سنتی مورد استنباط اجتهادی واقع شده‌است.

بخش چهارم مختص «حقوق زنان» است. در نخستین مقاله این بخش «روشنفکری دینی و حقوق زنان» محورهای چالش اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر در حوزه زنان را مورد تحلیل انتقادی قرار داده، با تأکید بر آموزه‌های قرآنی راه‌حلی ارائه می‌کند. «حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی)» تأملی دیگر در بخشی از تعالیم دینی از زاویه حقوق بشر است.

آخرین بخش کتاب به «دیگر مباحث حقوق بشر» پرداخته شده‌است. «معضل برده داری در اسلام معاصر» نخستین مقاله این بخش است. در مقاله دوم «حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر» مورد بحث قرار گرفته‌است. و بالاخره «تأمین اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی» آخرین مقاله کتاب را تشکیل می‌دهد.

۹. مقالات این مجموعه در فاصله سالهای ۷۷ تا ۸۵ نوشته شده و قبلاً جداگانه در ایران منتشر شده‌اند. مشخصات چاپ منفرد هر مقاله در ذیل همان مقاله ذکر شده‌است. از این چهارده مقاله، شش مقاله آن در همایش‌های بین‌المللی قرائت شده‌است (سه همایش خارجی و سه همایش داخلی). سه مقاله دیگر آن ویراسته سه سخنرانی در جمع دانشجویان و دانشگاہیان است. دو نوشتار آن نیز مصاحبه مکتوب می‌باشد. با توجه به اینکه این مقالات در طول نه سال و در موقعیتهای مختلف نوشته شده‌اند یک دست و در یک سطح نیستند. اما همگی یک هدف و یک موضوع را دنبال می‌کنند و درد مشترکی را حکایت می‌نمایند. تک‌تک این مکتوبات از سر درد نوشته شده‌اند. شاید دردمندانه نوشتن از گلخانه ای و مصنوعی نوشتن در قلوب مشتاق بیشتر کارگر افتد. اگر این مقالات کمکی در حل مشکل بکند زهی سعادت. با این همه اگر فرصت یار بود بی‌شک این مجموعه غنی‌تر و بی‌نقص‌تر عرضه می‌شد.

۱۰. این چهارده مقاله همه مقالات این قلم درباره حقوق بشر نیست. دوازده مقاله منتشره در کتاب «دغدغه‌های حکومت دینی» (نشر نی، تهران، ۱۳۷۹) کاملاً به مباحث حقوق بشر مربوط است. مقاله «حق و تکلیف در دین» مرتبط با مقالات

بخش اول، و مقالات «حقوق سیاسی مردم در اسلام» «حق تعیین سرنوشت»، «مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام»، «عاشورا و آزادی»، «آزادی در حکومت دینی»، «مبانی معرفت شناختی آزادی در حکومت دینی»، «آزادی‌های فرهنگی در اسلام»، «مرزهای آزادی از منظر دین»، «مقدمه‌ای بر نسبت دین و اندیشه تساهل و تسامح»، «کتاب، نظارت و دین» و «بررسی فقهی حقوقی جرم سیاسی و مطبوعاتی» نیز مرتبط با مقالات بخش سوم درباره آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی هستند. در واقع چهارده مقاله این کتاب جلد دوم دوازده مقاله پیش گفته‌است.

از میان کارهای منتشرنشده نیز حجم قابل توجهی به اسلام و حقوق بشر اختصاص دارد. از جمله «اسلام و حقوق کودکان»، «اسلام و حقوق کیفری»، «حقوق زنان در قرآن» و از همه مهمتر «اسلام و فلسفه حقوق». عزم آن داشتم که همه کارهای مربوط به حقوق بشر را در یک مجلد عرضه کنم. تأخیر در انتشار این کتاب نیز به همین دلیل بود. اما متأسفانه فرصت ویرایش چهار کار اخیر نصیب نشد. اگر توفیق یار باشد مطالب مذکور دو جلد بعدی این کتاب را تشکیل خواهد داد، ان شاء الله.

این کتاب ناچیز را به محضر بزرگترین استادم تقدیم می‌کنم که بیش از یک دهه از محضرش فقه اهل بیت (ع) آموختم، و شاکله فقهیم را به او مدیونم، آن عالم ربانی که بیش از تدریس شریعت و فقهت، معلم بزرگ مروّت، اخلاص، حرّیت، حق‌طلبی و استقامت برحقّ بود: به صاحب «رساله حقوق». برگ سبزی است تحفه درویش. عزّتش مستدام و عمرش دراز باد.

محسن کدیور

تهران، سالروز رحلت رسول اکرم (ص)

۱۳۸۵/۱۲/۲۷

بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر

۱. از اسلام تاریخی به اسلام معنوی
۲. اصول سازگاری اسلام و مدرنیته
۳. پیش درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی

نوشتار اول

از اسلام تاریخی به اسلام معنوی^۱

با توجه به جایگاه دین و نقش اسلام در فرهنگ ایران در طول تاریخ، اصلاح اندیشه دینی یکی از ارکان جنبش اصلاح طلبی در ایران معاصر است؛ تا حدی که بدون اصلاح اندیشه دینی، اصلاحات به فرجام نخواهد رسید. برخی از مهمترین موانع فراروی اصلاحات تنها از این زاویه قابل درک است. اندیشه دینی و دیگر ابعاد جامعه با هم در تعامل اند و اصلاح یا عدم رشد یکی بر دیگری تأثیر خواهد گذاشت. مشکل اصلی جنبش نو پای اصلاحات در سرزمین ما این است که هنوز ضوابط و معیارهای اصلاح طلبانه در فرهنگ جامعه ما رسوخ نکرده و به هنجار فرهنگی تبدیل نشده است. تا زمانی که مبانی اصلاحات به صورت عرف و هنجار فرهنگ عمومی در نیاید، در بر همین پاشنه خواهد چرخید. منحنی تحول اندیشه دینی در ایران، به ویژه در سده اخیر، رشد شتابنده ای را نشان می دهد. این تحول را می توان به گذار از تلقی تاریخی از دین به تلقی معنوی و معطوف به غایت دینداری تعبیر کرد. مراد از اسلام تاریخی، غلبه فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص عصر نزول به عنوان مناسبات و قالب های قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشه اسلامی است. گویی قالب و صورت اصیل اسلام، قالب و صورت زمان بعثت است و به میزانی که از آن گذشته مقدس دور

۱. تحریر سخنرانی در هشتمین نشست سالیانه دفتر تحکیم وحدت، دانشگاه تهران، ۵ شهریور ۱۳۸۰؛ کتاب سنت و سکولاریسم (مجموعه گفتارها)، موسسه فرهنگی صراط، تهران ۱۳۸۱، صص ۴۳۱-۴۰۵.

می‌شویم و از آن شرایط تاریخی فاصله می‌گیریم، از اسلام اصیل و واقعی دور شده‌ایم. بهترین شرایط، شرایط دوران پیامبر است، و احیای دین معنایی جز بازسازی همان شرایط و مقتضیات و مناسبات آغازین ندارد.

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با درنوردیدن شرایط زمانی - مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابر این تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی، ضابطه دینی بودن است نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالب‌های خاص زمانی - مکانی عصر نزول. اسلام به زلالی باران است و با جریان‌یافتن در بستر تاریخ و سرزمین‌های مختلف، رنگ و طعم و بوی عرف‌های گوناگون را به خود گرفته‌است که البته در این میان، عرف و رویه زمان و مکان عصر تنزیل بیشترین سهم را به خود اختصاص داده‌است. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به دست دادن معرفت بی‌پیرایه دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف، از جمله مقتضیات ویژه عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمانمند به متن ثابت و فرازمانی دین. به عبارت دیگر: رهاکردن اسلام از آن دسته از احکامی که مصلحتشان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی‌کنند، و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی. روند رایج اسلام‌شناسی و دین‌پژوهی در جامعه ما در مجموع در این راستاست، و این روند کمال‌جو و روبه‌رشد به نفع دینداری است و اگرچه به ظاهر به کوچکتز شدن قلمرو دین می‌انجامد، اما با نزدیکتر شدن به قلمرو واقعی دین، این قلمرو جداً تعمیق شده و انسان سرگشته امروز گم‌شده خود را در ژرفای این تأملات دیندارانه می‌جوید. دین هر چه بیشتر در بوطه مسائل و مشکلات مختلف اجتماعی و معرفتی گداخته‌تر می‌شود، واقعیت، کارایی، قلمرو و انتظارات از آن بهتر و بیشتر و دقیق‌تر مشخص می‌شود.

در این میان مدرنیته یک نقطه عطف است. تا قبل از مواجهه مسلمانان با مدرنیته، که طلوع آن در جامعه ما با نهضت مشروطه آغاز شد، دینداران در دینداریشان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان را به‌هنگار می‌یافتند و در مواجهه با مسائل مختلف مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبت بین دینداری و تجدد از مهمترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. مشکل از آنجا آغاز شد که برخی گزاره‌های دینی با

دستاوردهای تمدن جدید ناسازگار می‌نمود. به تدریج دامنه این ناسازگاری رو به وسعت نهاد. در میان بخش‌های مختلف اسلام، حوزه شریعت، یعنی بخش فقه و احکام عملی اسلام، بیش از حوزه‌های ایمان و اعتقاد و اخلاق و منش اسلامی در ورطه این ناسازگاری رو به رشد افتاد. مشکل وقتی جدی‌تر شد که آرام آرام دستاوردهای تمدن جدید و محصولات مدرنیته به عرف زمانه و به اصطلاح فنی‌تر به سیره عقلانی این دوران تبدیل شد و برخی از گزاره‌های دینی در تقابل با این عرف و سیره قرار گرفتند. نخستین عکس‌العمل دینداران تخطئه مسائل و ضوابط جدید بود. تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان‌یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام اساس دیانت دانستند و بستن درهای کشور را بر این فاضلاب تجدد فریضه دینی شمردند. اما روند این مواجهه نشان داد که سیلاب را با تخته سنگ نمی‌توان مهار کرد و چاره‌ای دیگر باید اندیشید. در مقابل این افراط، گروهی نیز به تفریط خود را کاملاً باخته، راه سعادت را در تسلیم مطلق به مدرنیته و سپردن دین به خصوصی‌ترین زوایای زندگی یافتند. اینها در تغییر ظواهر ماندند و هرگز به گوهر ترقی دست نیافتند. فارغ از این دو گرایش افراطی و تفریطی، دینداران بصیر دریافتند که نه از مدرنیته و تجدد می‌توان گریخت و نه سنت و دین را می‌توان رها کرد. اما چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی در دنیای مدرن و عصر تجدد زندگی کرد؟ پاسخ‌های مختلفی به این سؤال مهم داده‌شد. این پاسخ‌ها خبر از سعی بلیغ عالمان دین در حل معضل شیوه مواجهه اسلام با مقتضیات عصر جدید می‌دهد. این پاسخ‌ها از اتقان و عمق واحدی برخوردار نیستند، اما به هر حال حاکی از دل‌مشغولی عالمان دین در این امر مهم هستند. برای دقت بیشتر، بحث را منحصر به پاسخ‌های مسلمانان ایرانی می‌کنیم، یعنی بررسی کوشش متفکران مسلمان شیعه در ایران. آنچنان‌که خواهد آمد، این متفکران بیشترین ناسازگاری بین دین و تجدد را در حوزه شریعت یافته‌اند و کمتر به مباحث دو حوزه اعتقاد و ایمان، اخلاق و منش توجه کرده‌اند و راه‌حل‌هایشان اکثراً معطوف به حل تعارض حوزه شریعت یا فقاہت یا احکام عملی اسلام با مناسبات دنیای جدید است. بررسی انحاء مواجهه عالمان مسلمان در ایران معاصر با مقتضیات عصر جدید در حوزه شریعت نشان می‌دهد که مهمترین راه‌حل‌های ارائه‌شده، در سه مدل یا سه رویکرد قابل طبقه‌بندی است. این سه رویکرد عبارتند از: مدل ثابت و متغیر، مدل فقه حکومتی یا فقه‌المصلحه، و مدل اسلام معنوی یا غایت‌مدار.

رویکرد اول: ثابت و متغیر

مدل ثابت و متغیر، مشهورترین و رایج‌ترین رویکرد در سده اخیر است. بنابر این رویکرد، احکامی که به نام احکام اسلامی شناخته می‌شوند بر دو قسم‌اند: احکام ثابت و احکام متغیر. احکام ثابت، لایتغیر و دائمی، متن شریعت را تشکیل می‌دهند، و احکام متغیر، مقطعی، موقت و تابع مصالح موضعی و زوال‌پذیرند. احکام ثابت همان احکامی است که از سوی خداوند به صورت وحی بر پیامبر نازل می‌شد. اما احکام متغیر یعنی احکامی که در سایه احکام ثابت توسط آدمیان وضع شده و اگرچه در جامعه دینی لازم‌الرعايه هستند اما جزء متن دین شمرده نمی‌شوند. در اینکه واضح و مقنن احکام متغیر چه کسانی هستند، دو قول در بین عالمان مشاهده می‌شود.

قول اول: زمامدار، مقنن احکام متغیر

در نخستین قول مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی و پیروان ایشان معتقدند که وضع احکام متغیر به عهده زمامدار جامعه اسلامی است. بنا به نظریه ولایت فقیه، احکام متغیر اسلامی همان احکام ولایی یا احکام حکومتی است که برای استیفای مصالح مسلمین صادر می‌شود. به نظر صاحب‌المیزان:

احکام و قوانین اسلامی به دو بخش متمایز می‌شود:

اول، احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی انسان می‌باشند از نظر اینکه انسان است و در حال دسته‌جمعی زندگی می‌کند، در هر عصر و در هر منطقه و با هر مشخصاتی که باشد؛ مانند یک قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به آفریدگار خود - که هیچ‌گونه تغییر و زوال را به او راهی نیست - مجسم می‌سازد، و مانند کلیات مقرراتی که به اصول زندگی انسانی (مرتبط است) از إذا و مسکن و ازدواج و دفاع از اصل حیات و زندگی اجتماعی که انسان برای همیشه به اجرای آن‌ها نیازمند است.

دوم، احکام و مقرراتی که جنبه موقتی یا محلی یا اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کند. البته این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به‌وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه قابل تغییر و تبدیل است. پس اسلام مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم‌نموده و بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است به نام دین و شریعت اسلامی نامیده و در پرتو آن به سوی سعادت انسانی رهبری می‌کند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي

فَطَرَالنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكِ الدِّينُ الْقِيمُ» (روم ۳۰). ضمناً باید دانست بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف او است که در شعاع مقررات ثابته دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن‌را تشخیص داده و اجرا نماید. البته این‌گونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شود و دین نامیده نشده است. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء ۵۹). در موارد همین قسم احکام و مقررات در اسلام، اصلی داریم که ما در این بحث از آن به نام «اختیارات والی» تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابته اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید. ولی امر مسلمین که از نظر اسلامی تعیین پیدا کرده باشد نظر به ولایت عمومی که در منطقه حکومت خود دارد و در حقیقت سر رشته دار افکار جامعه اسلامی و مورد تمرکز شعور و اراده همگانی است تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی خود می‌توانست بکند او در محیط زندگی عمومی می‌تواند انجام دهد. خلاصه هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام می‌شود مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست، البته این گونه مقررات در اسلام اگرچه لازم‌الاجرا می‌باشد ولی امر که به وضع و اجرای آن‌ها موظف است لازم‌الطاعة است ولی در عین حال شریعت و حکم خدایی شمرده نمی‌شود. اعتبار این‌گونه مقررات طبعاً تابع مصلحتی است که آن‌را ایجاب کرده و به وجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از میان می‌رود و در این صورت ولی امر سابق یا ولی امر جدید از میان رفتن حکم سابق و به میان آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام داشته و حکم سابق را نسخ می‌نماید. اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی ولی امر، نیز حق این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظه از بین رفتن پاره‌ای از آن‌ها در نظر او، آن‌ها را الغاء نماید. (۱)

تقریر علامه طباطبایی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان به صورت زیر گزارش نمود:

یک. احکام، قوانین و مقررات اسلامی به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود.

دو. ویژگی‌های احکام بخش اول عبارتند از:

اول: حافظ منافع حیاتی نوع انسان هستند. دوم: ثابت، تغییرناپذیر و غیرقابل نسخ هستند. سوم: از سوی شارع وضع می‌شوند، یعنی یا به صورت وحی از جانب خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده، یا از جانب پیامبر (ص) وضع شده، یا امامان معصوم (ع) خبر از وضع آن‌ها توسط پیامبر (ص) می‌دهند. چهارم: مراد از دین و شریعت اسلامی منحصرأ همین بخش از احکام است.

سه. ویژگی‌های احکام بخش دوم عبارتند از:

اول: حافظ مصالح مختلف زمانی - مکانی و منافع موقت و مقطعی آدمیان است. دوم: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. سوم: از سوی والی اسلامی در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصالح زمان تشخیص داده و وضع می‌شود و نسخ می‌گردد. چهارم: اگرچه در اسلام لازم‌الاجراست اما شریعت و حکم الهی شمرده نمی‌شود.

این تقریر از مدل ثابت و متغیر با سؤالاتی مواجه است:

اول: آیا همه احکام شرعی موجود در کتاب و سنت احکام ثابت محسوب می‌شوند؟

دوم: اگر در میان احکام صادره از سوی پیامبران (ص) یا ائمه (ع) احکام متغیر نیز بوده است، معیار تفکیک احکام ثابت از احکام متغیر چیست؟

سوم: اگر دین و شریعت اسلامی منحصر در احکام ثابت است و احکام متغیر علیرغم لازم‌الاجرا بودن، شریعت و حکم الهی شمرده نمی‌شوند، چگونه احکام متغیر بخش دوم احکام و مقررات اسلامی محسوب می‌شوند؟

چهارم: روش، ضابطه و محدوده احکام متغیر چیست؟ و والی اسلامی با چه معیاری این احکام را وضع می‌نماید؟

قول دوم: نمایندگان مردم، واضع احکام متغیر

در قول دوم وضع احکام با رعایت شرایطی به عهده نمایندگان مردم گذاشته می‌شود. از این قول دو تقریر ارائه شده است.

تقریر اول: احکام غیرمنصوص

در نخستین تقریر میرزا محمد حسین غروی نائینی احکام متغیر را همان احکام غیرمنصوص دانسته که با رعایت اصل شورا و مقتضیات زمان و مصالح می‌توان

وضع آنها را به نمایندگان مردم سپرد. به نظر وی تطبیق بر شرعیات منحصر به احکام ثابت و منصوص است.

مطابق نظر صاحب تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة:

«مجموعه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه متکفله اصل دستورالعمل‌های راجع به وظایف نوعیه باشد یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود. چه بالضرورة یا منصوباتیست که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیرمنصوص است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی‌نوعی موکول است. واضح است که همچنان‌که قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، چنان‌چه با حضور و بسط ید ولی‌منسوب الهی عز اسمہ حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش (ص) موکول است در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظائف مذکور عمن له ولایة‌الاذن مأذون باشد موکول خواهد بود.

و بعد از کمال وضوح و بداهت این معنی فروع سیاسیه مترتبه بر این اصل بدین ترتیب است:

اول: آنکه قوانین و دستوراتی که در تطبیق آنها بر شرعیات کما ینبغی باید مراقبت و دقت شود فقط به قسم اول مقصور و در قسم دوم اصلاً این مطلب بدون موضوع و بلامحل است.

دوم: آنکه اصل شورویتی که دانستی اساس سلطنت اسلامی به نص کتاب و سنت و سیره مقدسه نبویه (ص) مبتنی بر آن است در قسم دوم است و قسم اول چنان‌چه سابقاً اشاره شد رأساً از این عنوان خارج و اصلاً مشورت در آن محل ندارد.

سوم: آنکه همچنان‌که در عصر حضور و بسط ید حتی ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولی‌کل (ص) ملزم قسم دوم است. همین‌طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابته قطعیه علی‌کل تقدیر ملزم این قسم است.

چهارم: آنکه چون معظم سیاست نوعیه از قسم دوم و در تحت عنوان ولایت

ولی امر (ع) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشیع شورویت در شریعت به این لحاظ است و قیام به این وظیفه لازمه حسیه با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین شد که در عهده درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن تمام جهات صحت و مشروعه مجتمع و شبهات و اشکالات مندفع.

پنجم: آنکه چون دانستی قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیر مندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف، و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایة النظر موکول است، پس البته قوانین راجعه به این قسم، نظریه اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار لامحاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است و مانند قسم اول مبنی بر دوام و تأیید نتواند بود، از اینجا ظاهر شد که قانون متکفل وظیفه نسخ و تغییر قوانین به این قسم دوم مخصوص است.» (۲)

تقریر میرزای نائینی از مدل ثابت و متغیر را می توان در مقدمات زیر تلخیص کرد:

یک. احکام سیاسی بلکه کلیه احکام اجتماعی بر دو قسم است: اول، احکام منصوص شرعی؛ دوم، احکام غیرمنصوص.
دو. احکام منصوص شرعی اولاً: ثابت و غیرقابل تغییر است. ثانیاً: غیرقابل نسخ است. ثالثاً: توسط فقیهان استنباط می شود. رابعاً: اکثر احکام سیاسی از این قسم نیست.

سه. بخش دوم احکام، اولاً: غیرمنصوص است، یعنی در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد. ثانیاً: تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان است. ثالثاً: متغیر، زوال پذیر و قابل نسخ است. رابعاً: وضع این احکام به عهده والی اسلامی است. خامساً: این احکام پس از مشورت با صاحب نظران وضع می شوند. سادساً: والی اسلامی می تواند وضع این احکام را به نمایندگان مردم واگذار کند. سابعاً: تطبیق بر شرعیات در این قسم از احکام بدون موضوع و بلامحل است. ثامناً: اکثر احکام سیاسی از این قسم است. تاسعاً: این احکام شرعاً لازم الاجرا هستند.

امتیازات تقریر نائینی نسبت به تقریر پیشین عبارت است از:
اول: ارتباط ثابت و متغیر به منصوص و غیرمنصوص. دوم: لزوم مشورت در

وضع احکام غیرمنصوص. سوم: عدم نیاز احکام غیرمنصوص به تطبیق بر شرعیات. چهارم: امکان واگذاری وضع احکام غیرمنصوص به نمایندگان مردم. پنجم: اکثر احکام سیاسی بلکه اجتماعی در زمره احکام غیرمنصوص هستند.

درباره تقریر نائینی از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی به ذهن متبادر می‌شود. یک: آیا می‌توان همه احکام منصوص را ثابت و غیرقابل تغییر دانست؟ آیا امکان ندارد که احکام متغیر وضع شده از سوی پیامبر(ص) یا ائمه(ع) در میان احکام منصوص به جامانده باشد؟

دو: اگر احکام بخش دوم در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد و تطبیق بر شرعیات در آن‌ها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این احکام نیازمند مشورت است و حتی می‌توان وضع آن‌ها را به افراد غیر فقیه (نمایندگان مردم) سپرد، در این صورت وضع این احکام چه نیازی به فقاہت والی اسلامی دارد؟

سه: آیا لزوم وضع این احکام از طرف والی اسلامی یا شرعاً لازم‌الاجرا بودن این احکام چیزی جز الزام عقلی رعایت نظم اجتماعی است؟ چهار: اگر معظم سیاسات نوعیه، بلکه اکثر قریب به اتفاق احکام اجتماعی، از جمله احکام غیرمنصوص هستند، چگونه و به چه معنی می‌توان قائل به سیاست دینی، حکومت دینی و... شد؟

تقریر دوم: احکام منطقة الفراغ

سید محمد باقر صدر نیز با ابتکار اصطلاح «منطقة الفراغ» احکام متغیر را منحصر در حوزه مباحات شرعی دانسته و در آخرین رأی خود تعیین احکام را در حوزه منطقة الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی به عهده نمایندگان مردم در قوه مقننه دانسته است. صدر معتقد است که در احکام اختلافی - یعنی اکثر احکام فقهی - مجلس اهل حل و عقد از بین آرای فقیه آن رأیی را که تناسب بیشتری با مصلحت نظام دارد انتخاب می‌کنند. مطابق نظر صدر:

شریعت اسلامی منبع قوانین اساسی و عادی است، به این معنی که به شکل زیر کلیه قوانین بر اساس آن وضع می‌شود:

اول، احکام شرعی ثابت که مورد اختلاف فقیهان نیست. این دسته از احکام به اندازه ارتباطشان با زندگی اجتماعی جزء ثابت قانون اساسی به شمار می‌روند؛ چه در متن قانون به آن‌ها تصریح شده باشد چه نشده باشد.

دوم: احکام شرعی ثابت که نظر مجتهدان مختلف در آن متعدد است، لذا موقف شرعی در آنها واحد نیست و بدیل‌های شرعی در آنها متصور است. گزینش بدیل معین از بین این آراء متعدد به عهده قوه مقننه است که بر اساس مصلحت عمومی صورت می‌گیرد.

سوم: منطقه‌ای که از جانب شارع مقدس حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده است و شامل همه حالاتی که انتخاب موضع در آنها از سوی شارع به مکلفان و آنها داده شده است، می‌گردد. این منطقه منطقه الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقه الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهده قوه مقننه است. (۳)

تقریر سید محمد باقر صدر از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات ذیل تلخیص کرد:

یک. قوانین اسلامی بر سه بخش است: اول: احکام شرعی غیر اختلافی. دوم: احکام شرعی مورد اختلاف بین فقیهان. سوم: احکام منطقه الفراغ (منطقه‌ای که شرعاً فاقد حکم ایجابی یا تحریمی می‌باشد).

دو. احکام شرعی که مورد اختلاف فقیهان نیستند، از احکام ثابت و زوال‌ناپذیر به حساب می‌آیند (حوزه ضروریات فقهی).

سه. در احکام شرعی اختلافی، انتخاب حکم شرعی سازگار با مصالح عمومی به عهده نمایندگان مردم است. در این حوزه لزوماً به فتوای یک فقیه خاص، ولو مرجع صالح یا ولی‌امر، عمل نمی‌شود. این احکام نیز ثابت فرض می‌شوند.

چهار. در منطقه الفراغ یا حوزه مباحات، از سوی شارع تقنین به مکلفان وانهاده شده است. وضع احکام الزامی در این حوزه با رعایت مصلحت عمومی در چهارچوب قانون اساسی به عهده نمایندگان مردم است. واضح است که احکام این حوزه متغیر محسوب می‌شوند.

امتیازات تقریر صدر نسبت به تقریر نائینی عبارتند از:

یک: تفکیک احکام منصوص ثابت به احکام اختلافی و غیراختلافی. دو: پذیرش انتخاب حکم سازگار با مصالح عمومی از سوی نمایندگان مردم از میان احکام ثابت منصوص اختلافی. سه: واگذاری وضع احکام متغیر در منطقه الفراغ به نمایندگان مردم. چهارم: اکتفا به نظارت قانونی مرجعیت صالحه بر وضع احکام منطقه الفراغ جهت تذکر امر خلاف شرع.

در مورد تقریر صدر از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی قابل طرح است:
اول: آیا می‌توان همه احکام منصوص اعم از اختلافی و غیراختلافی را احکام ثابت و غیرقابل تغییر شرعی دانست؟ آیا ممکن نیست برخی از همین احکام منصوص شرعی به جامانده از احکام متغیر صادره از سوی پیامبر(ص) و ائمه(ع) بوده باشند؟

دوم: اگر در منطقة الفراغ حکم شرعی ایجابی یا تحریمی وارد نشده است، نظارت فقیه بر احکام وضع شده از سوی نمایندگان مردم به چه معنی است؟ آیا نمی‌توان همچون نائینی تطبیق بر شرعیات را در این حوزه بلاموضوع و بدون محل دانست؟

سوم: آیا تشخیص مصالح عمومی در منطقة الفراغ و احکام منصوص اختلافی، معیار شرعی و ضابطه دینی دارد؟

نقد مدل ثابت و متغیر

با این همه، تردیدی نمی‌توان داشت که مدل ثابت و متغیر در طی این سه تقریر روندی رو به کمال داشته است. اما این مدل در هر سه تقریرش به مشکلاتی مبتلاست:

یک: در تقریر اول هیچ معیاری برای تفکیک احکام متغیر از احکام ثابت ارائه نشده است. در تقریر دوم و سوم نیز مشخص نمی‌شود چرا همه احکام منصوص شرعی ثابت هستند. پس احکام موقت و متغیر صادره از سوی پیامبر(ص) و ائمه(ع) چه شده‌اند؟

دو: مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند. این مشکل در مدل یادشده لاینحل باقی مانده است. سه: اگر دین و شریعت منحصر در احکام ثابت و منصوص است، احکام متغیر یا غیرمنصوص، یا منطقة الفراغ را نمی‌توان دینی و شرعی شمرد. به ویژه که جهت تشخیص مصلحت عمومی ضابطه‌ای شرعی ارائه نشده است.

چهار: با توجه به اینکه احکام متغیر یا غیرمنصوص در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد و تطبیق شرعیات در آنها بدون موضوع و بلامحل است و وضع این گونه احکام نیازمند مشورت است، اولاً سپردن وضع آنها به والی اسلامی یا ولی فقیه فاقد دلیل است؛ ثانیاً، واگذاری نظارت بر آنها از حیث عدم مخالفت با شرع به فقها نیز بلاوجه است. (۴)

این مشکلات باعث ناکارآمدی مدل ثابت و متغیر می‌شود و طراحی مدل

دیگری را ضروری می‌سازد.

رویکرد دوم: فقه حکومتی یا فقه المصلحة

رویکرد دوم، مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحة از ابتکارات مرحوم امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی است. این رویکرد رهاورد مواجهه عملی دین با اداره جامعه، و به بیان دقیق‌تر، رویارویی دین و مشکلات اجتماعی در عصر مدرن است. مبتکر این شیوه با درک کاستی‌های مدل اول به تدریج به کشف مدل دوم می‌رسد. در آغاز ایشان نیز همانند برخی فقیهان قائل به رویکرد اول، به احکام متغیر و اختیارات حاکم و احکام حکومتی چشم می‌دوزد و با گسترش و تعمیق این حوزه به «عنصر مصلحت» دست می‌یازد. اما درمی‌یابد که اجتهاد مصطلح حوزه‌ها، یعنی فقه رایج، حلال مشکلات این دوران نیست و عمل به آن، جامعه را به بن‌بست می‌کشاند و به تعطیل تمدن می‌انجامد. از این زاویه به نقش بسیار جدی زمان و مکان در اجتهاد وقوف پیدا می‌کند. توجه به جایگاه تعیین‌کننده زمان و مکان در استنباط احکام شرعی در حوزه احکام متغیر منحصر نمی‌ماند و تمامی احکام از جمله احکام ثابت (بنابر مدل اول) را نیز در می‌نوردد. و با همین نکته یعنی نوعی بازنگری در احکامی که در مدل پیشین ثابت انگاشته می‌شد، مدل جدیدی پایه‌ریزی می‌شود. رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباط، به سازگارشدن شریعت بلکه دین با تجدد منجر می‌شود، یا حداقل از بسیاری ناسازگاری‌ها می‌کاهد. برخی از عبارات کلیدی امام خمینی در این زمینه به شرح زیر است:

اسلام، حکومت با تمامی شئون آن است، و احکام قوانین اسلام هستند که شأنی از شئون حکومت به حساب می‌آیند. بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند.» (۵)

یعنی احکام شرع مطلوب بالذات نیستند. طریقت دارند نه موضوعیت. آنچه مطلوب بالذات است گسترش عدالت توسط حکومت اسلامی است. آنچه مطلوب بالعرض است با حفظ غایت و هدف قابل تعویض و دگرگونی است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده بی‌معنی و محتواباشد. حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول

منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته‌است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه تاکنون گفته‌شده‌است و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته‌شده‌است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها با آن اختیارات از بین خواهدرفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم. (۶)

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتضاء یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده‌است واقعاً موضوع جدیدی شده‌است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته‌باشد. (۷)

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری ماست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. (۸)

اینجانب لازم‌است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام اظهار تأسف کنم. آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید به کلی باید از بین‌برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند. (۹)

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. (۱۰)

رویکرد فوق را می‌توان در نکات زیر تخیلیص کرد:

یک: فقه رایج و اجتهاد مصطلح در مواجهه با مشکلات زمانه ناکارآمد است. واضح است که این ناکارآمدی متوجه استنباط احکام ثابت (در مدل اول) است. دو: توجه به مقتضیات زمان و مکان در تمامی احکام شرعی لازمه اجتهاد کارآمد است.

سه: فقه تنوری واقعی و کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور است و حل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی جوامع اسلامی بلکه کل جوامع بشری را می‌باید از فقه انتظار داشت.

چهار: حکومت اسلامی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زندگی بشریت است. حفظ حکومت واجب و اجبات است. حکومت از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمامی احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج است.

پنج: ولایت مطلقه بر فقه به فقیه اختیارات گسترده‌ای برای تأمین مصالح مردم و بسط عدالت می‌دهد. ولی فقیه می‌تواند کلیه احکام شرعی را که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارد یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

شش: احکام شرعی مطلوب بالعرض بوده و موضوعیت ندارند. مطلوب بالذات اقامه حکومت اسلامی جهت بسط عدالت است.

ارزیابی مدل فقه حکومتی

نقاط قوت این مدل نسبت به مدل ثابت و متغیر را می‌توان در نکات ذیل دانست:

اول: با توجه به اینکه مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد، در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند، و این مشکل در مدل اول لاینحل باقی‌مانده بود، در این مدل با ولایت مطلقه فقیه برفقه و لحاظ مقتضیات زمان و مکان در استنباط همه احکام مشکل حل می‌شود.

دوم: اینکه فقیه می‌داند جهت استیفای مصالح مردم و نظام اسلامی و رعایت مقتضیات زمان و مکان هر حکمی که مصلحت می‌داند وضع نماید و هر حکم شرعی را که منافعی چنین مصالحی می‌یابد لغو نماید، توانمندی ویژه‌ای به این مدل جهت روز آمدن کردن شریعت اعطا کرده است.

با این‌همه، این رویکرد با ابهامات و مشکلاتی مواجه است:

یک. در این رویکرد هیچ ضابطه نوعی (غیرشخصی) برای تشخیص مقتضیات زمان و مکان ارائه نشده است. با توجه به اینکه در نهایت، تشخیص شرایط زمانی و مکانی به عهده شخص ولی فقیه است، و بقای همه احکام شرعی در گرو فهم و استنباط ایشان از شرایط یادشده است، چه تضمینی است که با تغییر وی تمامی یا اکثر احکام تغییر نکند؟ چگونه می توان دین یا شریعت را این گونه به فهم شخصی یک نفر وابسته دانست؟

دو. دینی بودن حاصل چنین رویکردی چگونه حاصل می شود؟ رعایت مقتضای زمان و مکان یا مصالح نظام و منافع مردم اموری عقلایی هستند، و لزوماً در متن دین یافت نمی شوند و با تغییر دین و مذهب نیز چه بسا تغییر نکنند. صرف اینکه تشخیص مصلحت یا تعیین مقتضای زمان و مکان به دست فقیه باشد ضمانتی برای دینی ماندن برداشت ها یوی نیست. اگر فقیه در درک این دو امر (تشخیص مصلحت، تعیین مقتضای زمان و مکان) به غیردین استناد می کند - که چنین است - چگونه خارج دین ضابطه فهم و استنباط دین است و اصولاً آیا در ادامه چنین روندی چیزی از دین باقی می ماند، یا تیزاب مصلحت و اقتضای زمان و مکان همه احکام شرعی را در خود حل خواهد کرد؟

سه. با توجه به اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی و اقتدار و ولایت مطلقه حاکم دینی بر فقه، احکام شرعی به نحوی تابع مصالح حکومت و دنباله رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی ها می شود. نتیجه این رویکرد در نهایت «دین دولتی» است. دین دولتی همچون خوره ایمان دینی و معنویت و وجدان مذهبی را نابود می کند.

چهار. در این رویکرد از دین و به ویژه از فقه انتظاراتی مطرح می شود که از مجموعه علوم انسانی انتظار است. اولاً، چنین علمی با این انتظارات گسترده که توان حل تمامی مشکلات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی کلیه جوامع انسانی را داشته باشد، ممتنع است. ثانیاً، این گونه انتظارات، یعنی سامان دنیا و تدبیر جامعه، از دین پذیرفته نیست و اثبات آن نیازمند دلیل است، که اقامه نشده است. ثالثاً، اگر تشخیص مصلحت جامعه و تعیین مقتضیات زمان و مکان اموری عقلایی، غیر دینی و نوعاً موضوعی (در مقابل حکمی) هستند، به چه دلیل این امور می باید به فقیه سپرده شود؟

رویکرد سوم: اسلام معنوی و غایت مدار

این مشکلات جدی باعث طراحی رویکرد سومی شده است که آن را می توان

«اسلام معنوی و غایت‌مدار» معرفی کرد. در این رویکرد کوشش شده است که نکات قوت دو رویکرد گذشته را اخذ کرده، در عین حال اشکالات آن‌ها را مرتفع سازد. در این رویکرد چند نکته لحاظ شده. یکی اینکه دین بودن دین بر جا بماند و در سایه قرار نگیرد. دیگر اینکه قلمرو دین نسبت به دو رویکرد قبلی کوچکتر می‌شود، اما در این قلمرو بر عمق و ژرفای دین افزوده می‌شود. سوم اینکه توانایی دین در حوزه انتظاراتش در عصر جدید تقویت می‌شود و بسیاری از امور ناسازگار با مناسبات جدید خارج از قلمرو دین قرار می‌گیرد.

دین اسلام از سوی خدای حکیم بر پیامبر خاتم محمد بن عبدالله (ص) نازل شده است. اسلام دینی برای همه زمان‌ها، و مکان‌ها متکی بر ارزش‌ها، هنجارها و احکامی حکیمانه، عادلانه و عقلایی است. امور ایمانی و اعتقادی، ارزش‌های اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات، بخش‌های اصلی دین هستند که همگی فرازمانی، فرامکانی و دائمی هستند. اما در فقه معاملات، یعنی احکام غیرعبادی، مؤلفه مقتضیات زمان و مکان بسیار جدی است. کلیه احکام جزایی و کیفری، احکام مدنی، امور بین‌الملل و حقوق اساسی که بعضاً ریشه در کتاب و سنت دارند، در زمره فقه معاملات شمرده می‌شوند. تمامی این احکام در زمان صدور قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده است و الا از سوی شارع صادر نمی‌شد. هیچ‌یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمی‌شده است.

احکام حوزه معاملات را نمی‌توان کاملاً توقیفی و تعبدی دانست، به نحوی که عقول انسانی هیچ مصلحتی در آن‌ها ادراک نکنند و تنها از باب تعبد محض به آن‌ها گردن نهاده باشند؛ به‌ویژه اینکه احکام معاملات احکامی امضایی هستند نه تأسیسی. یعنی اسلام عیناً، یا با اصلاحاتی، احکام عرف پیش از خود را امضا کرده است، به نحوی که این احکام را می‌توان حاشیه‌ای بر عرف عصر نزول دانست. واضح است که عرف آن زمانه توقیفی، تعبدی و قدسی نبوده است والا توسط عقلا استخدام نمی‌شد. این احکام در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی جوامع انسانی تشریع شده‌اند.

از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که مسائل انسانی، به‌ویژه در حوزه اجتماعی و عرف جوامع انسانی، به شدت متحول شده است و بسیاری از مسائل که در قرون گذشته عادلانه، عقلانی و به‌هنجار محسوب می‌شد، امروز ظالمانه، ناهنجار و برخلاف سیره عقلا به حساب می‌آید. مسائل حقوق بین‌الملل بیش از مباحث حقوق عمومی، و مباحث حقوق عمومی بیش از حقوق جزایی و کیفری و مسائل

حقوق کیفری بیشتر از مباحث حقوق مدنی مشمول این تغییرات و تحولات جداً عمیق شده‌اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزه‌های فقه تحت‌تأثیر این تحول و تغییر قرار گرفته‌است.

از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا که عقلایی بودن مقیاس حوزه اجتماعیات و فقه معاملات است، می‌توان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیره عقلا بر خلاف آن‌ها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند. آیا در مذهب عدلیه می‌توان احکامی برخلاف سیره عقلا و منافی ضوابط عدالت را شرعی و دینی دانست؟ مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفسد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیردائمی بودن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی از تشریعات متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده‌است نه از تشریعات دائمی و ثابت شارع. فلسفه وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان‌های مشابه است. اگر شارع به تشریع چنین احکامی (آن هم با وجود نیاز شدید مردم آن زمانه) نمی‌پرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود، و اگر افرادی این‌گونه احکام مقید به مقتضیات زمان و مکان عصر نزول را احکام دائمی و ثابت اسلامی بپندارند، معنای دین، هدف بعثت و روح اسلام را درک نکرده‌اند. اسلام معنوی یعنی توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام. یعنی اینکه احکام و قالب‌های عملی را برتر از اهداف و غایات دین ندانیم و یقین بدانیم که احکام مطلوب، بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند. احکام شرعی طریق تحصیل غایات متعالی دین هستند و هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. اگر به یقین (نه به ظن و گمان) محرز شد که طریقی دیگر طریقت ندارد و واصل به مقصد نیست، در این صورت از اعتبار ساقط می‌شود و طریق تازه‌ای برای وصول به آن مقصد عالی پیش‌بینی می‌شود. البته معنای این سخن این نیست که تمامی احکام فقه غیرعبادی، بالفعل فاقد اعتبارند. بلکه این سخن توجه به یک احتمال جدی است. توجه به مقتضیات زمان و مکان بر اساس ضوابط مذهب عدلیه و تعالیم کتاب و سنت معنایی جز این ندارد. بنابراین، ملاک اعتبار، حجیت و تداوم احکام فقهی سربلندی در دو آزمون مهم است: اول، برخلاف عدالت نباشد؛ دوم، برخلاف سیره عقلا نباشد؛ هرچند بازگشت هر دو ضابطه بالمال به ملاک واحدی است. عدالت نیز توسط عقلا احراز می‌شود، اما اهمیت عدالت باعث شده آن را از دیگر ضوابط عقلایی متمایز مطرح کنیم.

ضمناً برخلاف مدل‌های پیشین، احکامی که از آزمون مهم فوق سربلند به در نیامده باشند، به عنوان احکام متغیر و مشروط به شرایط خاص محسوب می‌شوند، اما با انتقای مصلحت و احراز مخالفت با سیره عقلا یا عدالت در می‌یابیم که زمان اعتبار این حکم به سرآمده و از احکام موقت نه ثابت و دائمی محسوب می‌شده است. اما تشریع حکم دینی در آن جایگاه و موضع به فقیه یا ولی فقیه سپرده نمی‌شود چرا که تشریع تنها منحصر در خدا و رسول (ص) است و اصولاً در لوح واقع نیز دلیلی بر وجود حکم شرعی دیگری نداریم تا قابل استنباط باشد؛ بلکه به جای این احکام متغیر که زمانه‌شان به سرآمده، قوانین عقلایی از سوی عقل جمعی مردم وضع می‌شوند و به هیچ وجه به دین نسبت داده نمی‌شوند. بنابراین احکام متغیر دینی جدید نداریم و تشریع نیز تنها در ید شارع باقی می‌ماند. با عقل عرفی احکامی را تشخیص دادن و به دین و شرع نسبت دادن کار صحیحی نیست. به علاوه، این انحصار احکام دینی به احکام ثابت عادلانه عقلایی موجود در کتاب و سنت ما را از سقوط به ورطه عقل ظنی و لوازم آن ایمن می‌دارد.

با پیش گرفتن این شیوه اگرچه قلمرو فقه به تدریج کوچک و کوچکتر می‌شود، و به تدریج مشخص می‌شود برخی از احکام شرعی از احکام ثابت دائمی نبوده‌اند و لذا به احکام متغیر فاقد اعتبار در این زمان منتقل می‌شوند، اما با عنایت به ابعاد واقعی دین، دینداران فرصت تعمیق ایمان و ارتقای معرفت وسیع‌تری را می‌یابند. با قبول رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار، تعالیم واقعی اسلام رویاروی عدالت، سیره عقلا و تجدد قرار نخواهد گرفت. بنابراین، احکام شرعی طریقی به سوی بسط عدالت، تحقق موازین عقلایی و استیفای مصالح عمومی است و این گونه نیست که خود این احکام فقهی موضوعیت داشته باشند، یا قالب و ظاهر فقهی قداست داشته باشد. لذا هر حکم شرعی تا زمانی که طریقت خود را به سوی نیل به اهداف و غایات دینی حفظ کند باقی می‌ماند و به مجرد احراز عدم طریقت از دایره احکام شرعی خارج شده به موزه احکام متغیر سپرده می‌شوند.

تشخیص موافقت و عدم موافقت احکام شرعی با ضوابط عدالت و سیره عقلا به عهده عرف دین‌شناسان و عالمان دین است و نه فقط فقیهان. لازمه چنین وظیفه سترگی علاوه بر درک عمیق از دین و متون دینی، شناخت علمی مقتضیات زمانه، سیره عقلا و ضوابط عدالت به عنوان ملاک ماقبل دینی است. عرف عالمان و متخصصان رشته‌های مختلف علوم انسانی و تشخیص غالب ایشان بالاترین روش درک سیره عقلا و معرفت مقتضیات زمان و مکان است.

ابعاد اسلام معنوی

رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:
اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آن با سیره عقل است.

دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی و به‌هنجار بوده‌اند. این ضوابط هم شرط حدوث و هم شرط بقای دینی‌بودن است. هر حکمی که در این زمان حائز ضوابط فوق نباشد از دائره بالفعل دینی خارج می‌شود و کشف می‌شود که از احکام موقت و غیردائمی دین بوده‌است نه احکام ثابت.

سوم: شارع تنها خدا و رسول(ص) است و غیرمعصوم نمی‌تواند عهده‌دار تشریع دینی شود. احکامی که به دلیل عدم احراز عادلانه بودن یا عقلایی بودن از حوزه احکام شرعی خارج می‌شوند، هیچ حکم دینی جایگزین آن‌ها نمی‌شود، بلکه در آن موارد به قوانین عقلایی بدون استناد متکلفانه به دین عمل می‌شود.

چهارم: در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود، هرچند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود. هر آنچه طریقت خود را به سوی غایات دینی از دست می‌دهد ساقط می‌شود. طریق دینی همان طریقی است که خدا و رسول(ص) معرفی کرده‌اند. راه رسیدن به آن غایات از دیگر طرق مسدود نیست. چه بسا سیره عقلا و عدالت غیر منضبط به نظر برسند، اما محدودیت‌های این دو معیار محدودیت‌های اندیشه و معرفت انسانی است و ما آدمیان جز این راهی برای درک وحی پیش‌رو نداریم. به هر حال رویکرد، اسلام معنوی و غایت‌مدار در میان رویکردهای پیش‌گفته به طور نسبی راهی کم اشکال‌تر، سالم‌تر و مطمئن‌تر برای دفاع از دینداری در عصر تجدد است.

یادداشتها:

۱. سید محمد حسین طباطبایی، اسلام و انسان معاصر، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، بررسی‌های اسلامی، جلد دوم قم، مقاله «اسلام و نیازمندی‌های انسان معاصر»، صفحه ۳۶ - ۴۳ (با تلخیص). و نیز رجوع کنید به مقاله «ولایت و زعامت در اسلام» در کتاب بررسی‌های اسلامی، جلد اول، صفحه ۱۸۰ - ۱۸۱.

مرتضی مطهری نیز بر همین منوال سلوک کرده است: اسلام و مقتضیات زمان، جلد دوم، صفحه ۷۷ - ۹۲.

۲. میرزا محمد حسین غروی نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی تهران، صفحه ۹۸ - ۱۰۲. (با تلخیص).

۳. سیدمحمدباقر صدر، لمحّة فقهیة تمهیدید عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیة فی

ایران، مجموعه الاسلام يقود الحياة، صفحه ۱۸ - ۱۹.

۴. میرزای نائینی نظارت هیئتی از مجتهدین را بر مصوبات نمایندگان مردم در حوزه غیرمنصوصات شرعی لازم ندانسته بلکه تنها اذن اولیه یا حضور برخی از فقها در میان نمایندگان را کافی دانسته، آن هم از باب احتیاط نه وجوب: «غایت آنچه معالمتکن، محض رعایت این جهت من باب الاحتیاط لازم الرعایه تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخله متخیین است به اذن مجتهد نافذ الحکومة و یا اشمال هیئت مبعوثان به طور اطراد و رسمیت بر عده ای از مجتهدین نظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره.» تنبیه الامة و تنزیه الملة، صفحه ۷۹.

۵. «بل یمكن ان: الا سلام هو الحکومة بشؤونها، والاحکام قوانین اسلام، وهی شان من شؤونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیة لاجرائها و بسط العدالة»؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صفحه ۴۷۲.

۶. صحیفه نور، ج ۲۰ صفحه ۱۷۰، نامه مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶.

۷. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۹۸.

۸. پیشین، صفحه ۶۱.

۹. پیشین، صفحه ۳۴.

۱۰. پیشین، صفحه ۹۸.

نوشتار دوم

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته^۱

تجدد فرهنگ غالب دوران ماست، به نحوی که تمامی فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها را به نحوی از انحاء تحت تأثیر خود قرار داده است. اگرچه تجدد به یک معنا حاوی بزرگترین دستاوردهای انسانی است و تغییرات ناشی از آن کلیه زوایای جوامع بشری را درنور دیده است، تا آنجا که به مثابه یک نقطه عطف نسبت به ماقبل خود در کلیه امور فردی و جمعی انسانی در آمده است، اما این به آن معنا نیست که تجدد را غایت مطلوب یا فضیلت برتر قلمداد کنیم و آن را به مثابه میزان سنجش صحت و سقم پدیده‌های انسانی تلقی کنیم. لذا در عین خوشامدگویی به بسیاری از پیامدها و نتایج تجدد از کاستی‌ها و انتقادات وارد بر آن نیز نباید غافل بود، و آن را به قول هابرماس «پروژه‌ای ناتمام» و طریق‌گذار و نه مقصد دانست. متجدد شدن^۲ روندی تدریجی دارد و تحقق آن نیازمند بلوغ به شرایط خاص فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است و لزومی ندارد این روند در جوامع مختلف یکسان طی شود، یا همه جوامع به وضعیت فعلی جوامع اروپایی و آمریکایی برسند. هر جامعه‌ای حق دارد راه خاص خود را به سوی تجدد بییماید و از آن مهم‌تر به تجدیدی که خود باور دارد برسد.

۱. قرائت شده در سمپوزیوم بین‌المللی «اسلام، جامعه و مدرنیته»، دانشگاه آزاد بروکسل، ۷ اکتبر ۲۰۰۴.

The Principles of Compatibility of Islam and Modernity;” International Symposium of Islam, Society, Modernity”; Interdisciplinary Center for Study of Religion and Laicity; The Free University of Brussels, Belgium; October, 2004.
2. Modernization.

مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته

بنابراین از ابتدا مشخص کنم که مرادم از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که اسلام به عنوان یک متغیر خود را با مدرنیته به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه‌ی آن «اسلام مدرن» باشد، به این معنی که هر امر مغایر با مدرنیته در اسلام تغییر کند و تمامی احکام و ضوابط اسلامی بر مدرنیته منطبق شوند و تمامی ضوابط و معیارهای مدرنیته بدون چون و چرا و بی کم و کاست در اندیشه و کنش و منش اسلامی پذیرفته شوند و مدرنیته به عنوان سنگ محک و منبع و معیار رد و قبول گزاره‌های اسلامی درآید.

همچنان‌که مرادم از این سازگاری این نیست که مدرنیته به عنوان یک متغیر خود را با اسلام به عنوان ثابت سازگار کند و نتیجه آن «مدرنیته اسلامی» باشد، به این معنی که هر امر مغایر با اسلام در مدرنیته مردود تلقی شود و اسلام معیار رد و قبول گزاره‌های مدرن باشد. در صورت اول انحلال اسلام در مدرنیته و در صورت دوم انحلال مدرنیته در اسلام اتفاق می‌افتد.

پس اگر مقصود از سازگاری اسلام و مدرنیته این نیست که یکی را بی چون و چرا بپذیریم و دیگری را در آن منحل کنیم، مراد از سازگاری چیست؟ آنچه من در این مقاله در مقام بیان آن هستم امکان سازگاری قرائتی از اسلام با روایتی از مدرنیته است، به عبارت دیگر امکان تحقق اسلام و مدرنیته در یک جامعه. جامعه‌ای که اعضای آن به اسلام ایمان داشته‌باشند و در فکر و عمل اسلامی بیندیشند و اسلامی رفتار کنند و در عین حال ضوابط مدرنیته در آن رعایت شود. امور جامعه بر اساس خرد جمعی و آزادی و حقوق آحاد جامعه اداره شود. می‌خواهم بگویم جمع بین اسلام و مدرنیته ممکن است.

معنای این سخن این نیست که هر قرائتی از اسلام با هر برداشتی از مدرنیته قابل جمع است و بین این دو هیچ ناسازگاری اتفاق نمی‌افتد. برعکس درحال حاضر قرائت‌هایی از اسلام وجود دارد که با مدرنیته به‌طور مطلق ناسازگار است. بنابراین آنکه از امکان سازگاری اسلام و مدرنیته سخن می‌گوید پیشاپیش اعلام کرده‌است که با هر دو طرف بحث برخوردی انتقادی دارد، هرچند زاویه و میزان انتقاد نسبت به این دو طرف متفاوت است. از یک سو انتقادات متفکرانی از قبیل السدیرمکین تایلر و نیز متفکران پست مدرن را ارج می‌نهد، و از سوی دیگر - که بیشتر وجهه نظر این مقاله است - «اسلام تاریخی» را به دور از پیام اصلی اسلام ارزیابی می‌کند.

اسلام تاریخی در مواجهه با مدرنیته

توضیح آنکه اسلام به عنوان یکی از سه دین بزرگ ابراهیمی و آخرین آن‌ها پس از چهارده قرن با عادات و رسوم و عرف‌های پیروان خود چنان ممزوج شده‌است که بازشناسی پیام اصلی آن امروز کار ساده‌ای نیست. در اسلام تاریخی متن کتاب مقدس - قرآن - و گفتار و رفتار پیامبر - محمد(ص) - و سیره و روش اولیاء دین و اجماع علمای مسلمان به مثابه احکام ثابت، فرا زمان و فرا مکان نگریسته می‌شود و بر این اساس از قداستی غیرقابل انتقاد و فراتر از بحث و گفتگو برخوردار می‌شوند.

در این رویکرد در عین باور عقلانیت دینی که از آن به «حکمت» تعبیر می‌شود، این عقلانیت لزوماً همواره توسط عقول بشری قابل درک نیست. لذا نقش عقل به واسطه محدودیت عقل انسانی در استنباط احکام الهی چندان برجسته نیست، و فهم دینی «متن محور» است و فهم «ظواهر» مساوی فهم دین است. و در فهم دینی صورت‌گرایی (Formalism) غلبه دارد، این صورت‌گرایی هرگز به غایات اعمال دینی که به واسطه محدودیت عقل انسانی چندان قابل اتکا نیستند، اجازه عرض اندام نمی‌دهد. و به همین دلیل اجتهاد، اگرچه فی‌الجمله در برخی مذاهب پذیرفته شده، اما از اجتهاد در فروع فراتر نرفته‌است.

در اسلام تاریخی - که از آن به «اسلام سنتی» نیز می‌توان تعبیرکرد - اجرای احکام شریعت ملاک اسلامی بودن جامعه است. از آنجا که در این دیدگاه در احکام شرعی حقوق آدمیان لحاظ شده‌است، نیازی به تمسک به امثال اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست. در حوزه عمومی نیز جایی برای دموکراسی نیست. چرا که خلیفه یا ولی فقیه مصلحت مردم را بهتر از خود آن‌ها رعایت می‌کند. با احکام شریعت در اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب متفی است. و در مواردی که حاکم اسلامی یا فقیهان مسلمان تشخیص دهند. برای اجرای شریعت یا توسعه دین می‌توان از خشونت استفاده کرد. اقامه احکام شریعت یا اجرای دین نیازی به تحصیل رضایت دیگران ندارد، همگان موظفند این احکام و دستورات را رعایت کنند. پذیرش اسلام یا قبول زندگی در جامعه اسلامی به معنای قبول پیشین همه احکام آن است و پس از قبول ابتدایی جایی برای تخلف بعدی نیست.

از این دیدگاه بهترین زمان‌ها زمان پیامبر بوده و مسلمانان موظفند جامعه خود را منطبق با الگوی عصر نزول بنمایند و در ناسازگاری پدیده‌های مدرن با الگوی عصر پیامبر اشکال از پدیده‌های مدرن است، یا باید آن‌ها را حذف کرد یا در آن الگوی مقدس گنجانید. تأویل متن در معارضه با حکم عقل چندان جایی ندارد،

چرا که اکثر قریب به اتفاق احکام عقل ظنی است و از عقل قطعی و یقینی کمتر اثر است.

آنچه به اختصار ذکر شده چکیده‌ای از دیدگاه اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است که طیف وسیعی از مذاهب اسلامی از سلفی‌ها، اخباری‌ها، حنبلی‌ها و وهابی‌ها، تا قرائت رسمی دیگر مذاهب اسلامی را در برمی‌گیرد. علی‌رغم کثرت معتقدان به این دیدگاه، و عدم تردید در مسلمان‌بودن آن‌ها و با احترام به برداشت آن‌ها، این دیدگاه با مدرنیته در تعارض است و در عصر حاضر با پیاده‌شدن آن در عرصه عمومی، در جامعه جایی برای مدرنیته نخواهد بود. اگر کسی اسلام را منحصر در قرائت رسمی بداند جایی برای سازگاری با مدرنیته باقی‌نمی‌ماند. پیروان اسلام تاریخی اگرچه در زندگی خصوصی خود مشکلی برای رعایت ضوابط اسلامی ندارند، اما در عصر ما برای اجرای احکام اسلامی در جامعه با مشکل جدی مواجه‌اند و چاره‌ای ندارند یا اینکه از اجرای احکام شریعت درباره دیگران و در جامعه چشم‌پوشند و به تعطیل دین در جامعه راضی شوند و یا اینکه برای جاری ساختن ضوابط دینی در جامعه به زور و خشونت متوسل شوند. مسلمانان سنت‌گرا غالباً به راه‌حل اول تن داده‌اند و مسلمانان بنیادگرا به راه‌حل دوم روی آورده‌اند. در پیش‌گرفتن راه‌حل اول معنایی جز تسلیم اسلام سنتی به مدرنیته در جامعه و عقب‌نشینی به زندگی خصوصی ندارد. اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا مسلمانان سنت‌گرا برای عدم عمل به احکام اجتماعی اسلام و احکام شرعی نسبت به دیگران که از دیدگاه آن‌ها در زمره احکام ثابت و دائمی اسلامی است، دلیل قانع‌کننده‌ای ندارند. مشکلات ناشی از توسل به زور برای اجرای احکام شریعت برای مسلمانان بنیادگرا به مراتب بیشتر است و حاصل آن ارائه چهره‌ای ناپسند و زورمدار از اسلام است. همچنان‌که حاصل راه‌حل مسلمانان سنت‌گرا ارائه چهره‌ای ناتوان و رنجور از اسلام است.

اصول سازگاری اسلام و مدرنیته

اکنون نوبت به بررسی قرائت دیگری از اسلام و نسبت‌سنجی آن با مدرنیته می‌رسد. این قرائت رو به رشد حاصل مطالعات جمعی از متفکران مسلمان است که در جوامع اسلامی به «روشنفکران دینی» موسومند و در اندیشه خود روشنفکری و مدرنیته را از یک‌سو با اسلام از سوی دیگر جمع کرده‌اند. در تفکر این جریان عقلانیت و ایمان، حقوق انسانی و تکلیف الهی، آزادی فردی و عدالت اجتماعی، خردجمعی و اخلاق دینی، عقل بشری و وحی الهی با هم همزیستی

مسالمت‌آمیز دارند. روشنفکران دینی پیام اسلامی را با گوهر مدرنیته توأماً پذیرفته‌اند.

ویژگی‌های اسلام روشنفکری یا اصول سازگاری اسلام و مدرنیته به شرح زیر قابل ذکر است:

اصل اول: بازخوانی متن دین بر اساس غایات متعالی آن

در مقایسه با اسلام رسمی که «صورت‌گرا» بود، اسلام روشنفکری «غایت‌گرا» است و معتقد است کلیه احکام، مناسک و گزاره‌های دینی در خدمت یک غایت متعالی است. این غایت متعالی در کلی‌ترین بیان آن «کرامت انسانی» است، که از آن به تقرب به خداوند یا سعادت قصوی (نهایی) نیز تعبیر می‌شود. هر یک از اوامر، نواهی، مناسک، احکام و گزاره‌های اسلامی غایتی جزئی دارد. این غایات همگی در راستای آن غایت نهایی و مطلوب متعالی هستند، دین در مجموع اجزای خود یک جهت‌گیری به‌سوی امر متعالی برای رهایی و کمال انسان است. ارزش اعمال و مناسک دینی زمانی محقق می‌شود که این جهت‌گیری تأمین شده‌باشد. به عبارت دیگر ظاهر، صورت و پوسته برای وصول به محتوا، باطن و مغز است. غایات دینی ثابت، دائمی، فرازمانی و فرامکانی هستند، اما ابزار و احکامی که حاصل این غایات هستند در شرایط مختلف زمانی مکانی تغییر می‌کنند.

لذا طبیعی است که برخی از احکامی که در صدر اسلام و تا قرن‌ها بعد تأمین‌کننده غایات متعالی دین بودند، با تغییر شرایط زمانی - مکانی برآورنده چنین هدفی نباشند. بر این اساس این‌گونه احکام زمان‌مند، موقت و غیردائمی شمرده می‌شوند. این‌گونه احکام متغیر و موقت را نه تنها در میان احکام شرعی صادرشده توسط فقیهان مسلمان که مورد اجماع و اتفاق آن‌ها واقع شده می‌توان یافت، بلکه حتی در میان احکام صادره از سوی پیامبر(ص) نیز قابل رویت است. یعنی این‌گونه نیست که تمام روایات پیامبر حاوی احکام ثابت و دائمی اسلامی باشد. پیامبر احکام اسلامی محصور در زمان و مکان خود نیز صادر کرده‌است و تبعیت صادقانه از پیامبر هرگز به معنای پیروی از این‌گونه دستورات ایشان در شرایط متفاوت زمانی و مکانی نیست، بلکه به معنای حفظ روح پیام و مقصود اصلی ایشان است.

بر این اساس حتی کتاب مقدس - قرآن کریم - نیز دربردارنده هر دو گونه حکم اسلامی است، یعنی همچنان‌که احکام ثابت، جهان شمول، فرازمانی و فرامکانی در قرآن کم نیست، اما این‌گونه نیست که همه بیانات و گزاره‌های قرآنی از این قسم

باشد، بلکه در کتاب مقدس گزاره‌های ناظر به شرایط خاص زمان نزول و احکام متغیر و موقت نیز یافت می‌شود. قرآن و پیامبر نمی‌توانسته‌اند نسبت به مسائل و مشکلات عصر نزول و صدر اسلام و زمان خود بی‌تفاوت باشند و هیچ دلیلی در دست نیست که مسائل و مشکلات آن دوران قابل تعمیم به همه دوران‌ها و مکان‌ها باشد، بلکه مطالعه پسینی و استقراء، دلیلی کافی برای وجود احکام متغیر و موقت و بیانات ناظر به شرایط زمانی - مکانی عصر نزول در کتاب خدا است. احکام بردگان، مشکل مجازات‌های شرعی، برخی صور جهاد، برخی تبعیض‌ها در حقوق زنان و حقوق غیرمسلمانان نمونه‌ای از این‌گونه احکام متغیر و موقت هستند.

از زاویه‌ای دیگر زبان امری تاریخی است. حتی اگر وحی الهی و سخن خداوند نیز در قالب زبان ریخته‌شود، محدودیت‌های زبانی از جمله تاریخی بودن شامل آن می‌شود. به هر حال گزاره ثابت و فرازمانی نیاز به اثبات دارند و اثبات آن کار آسانی نیست. روشنفکران دینی معتقدند فقیهان مسلمان با بسیاری از احکام متغیر و موقت موجود در آیات و روایات، معامله احکام ثابت و دائمی کرده‌اند و غالب مشکلات مسلمانان معاصر از این ناحیه تولید شده‌است.

اصل دوم: جایگاه رفیع عقلانیت در فهم دین

اگرچه در برخی از مذاهب اسلامی «عقل» صریحاً یکی از منابع استنباط شمرده شده، اما در «اسلام تاریخی» عقل نقش چندانی ندارد، عقل نهایتاً کاشف حکم شرع است نه بیشتر، و به دلیل نادر بودن احکام عقل قطعی و عدم حجیت عقل ظنی در سیمای فعلی دین عقل جایگاه رفیعی ندارد. روشنفکران دینی در نقد رویکرد پیش‌گفته با استناد به ظنی بودن دلالت ادله متن محور (کتاب، سنت و اجماع) رد عقل را با حربه ظنی بودن بر نمی‌تابند. آن‌ها معتقدند این‌گونه نیست که غایت هیچ‌یک از احکام با عقل انسانی قابل درک نباشد، البته آن‌ها ادعا نمی‌کنند که حکمت همه احکام شرعی را نیز درک کرده‌اند، اما بسیاری از احکام شرعی به‌ویژه اکثر قریب به اتفاق احکام غیرعبادی قابل بحث عقلی است.

احکام دینی در زمان نزول عقلایی بوده‌اند، مطابق سیره عقلایی آن زمان درک و توجیه می‌شده‌اند، به صرف اینکه قائل آن گزاره‌ها خدا یا پیامبر بوده پذیرفته نمی‌شده‌اند، چون فی حد نفسه معقول بوده‌اند تلقی به قبول می‌شده‌اند بسیاری از این گزاره‌ها در قالب آیات قرآن یا روایت پیامبر باعث اسلام آوردن کافران شده‌است، آنان به دلیل محتوای معقول و صحیح این گزاره‌ها، آن‌ها را

مطابق عقلانیته‌شان می‌پذیرفتند، اعتبار این اقوال باعث پی‌بردن به اعتبار قائل می‌شده نه بر عکس. شنوندگان احکام اسلامی در صدر اسلام این احکام را مطابق عرف آن روز عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه می‌یافتند، امروز نیز اگر حکمی قرار است به دین نسبت داده‌شود و «حکم اسلامی» تلقی شود می‌باید به عرف عقلایی امروز عقلایی، عادلانه و برتر از راه‌حل‌های مشابه ارزیابی شود. معنای این سخن قابل بحث بودن گزاره‌های دینی است، و از آن مهم‌تر قابل نقد بودن، قابل مقایسه بودن، و قابل ارزیابی بودن این‌گونه گزاره‌هاست. مسلمانان می‌باید بتوانند از ضوابط و احکام دین خود به صورت عقلانی دفاع کنند و در مواجهه با دیگر راه‌حل‌ها می‌باید توجیه کافی عقلانی برای حکم دینی خود داشته‌باشند.

هرگزاره‌ای که امروز غیرعادلانه تلقی شود، یا معارض حکم عقل قطعی باشد، از اعتبار ساقط است، حتی اگر در گذشته حکم شرعی شمرده‌شده باشد. بنابراین همچنان‌که نسخ حکم شرعی با ادله نقلی از قبیل کتاب و سنت ممکن است، با دلیل عقلی نیز نسخ ممکن خواهدبود. در واقع منسوخ‌شدن حکم یعنی خبر از موقت بودن و به پایان رسیدن زمان اعتبار آن.

اگر کسی چنین اعتباری را برای دلیل عقل نپذیرد و نقش برجسته عقل را در استنباط احکام شرعی و فهم گزاره‌های دینی انکار کند، معنایش این است که احکام شرعی و گزاره‌های دینی را تعبدی، تقلیدی، غیرقابل توجیه عقلایی و غیرقابل تحقیق و گفتگو می‌داند. اگر چنین رویکردی در اسلام سستی و تاریخی جایی داشت در اسلام روشنفکری هیچ محلی از اعراب ندارد (پذیرفته نیست).

روشنفکران دینی بر این باورند که انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی زمانی آغاز شد که نهضت عقل‌گرایی معتزله و عدلیه توسط جریان محافظه‌کار اشاعره درهم شکسته‌شد. روشنفکری اسلامی در واقع ادامه همان جریان عقل‌گرایی معتزله و عدلیه است. کتاب مقدس - قرآن - بارها بر تعقل تأکید کرده و از منتقدان خود خواسته که بر گفته خود «برهان» بیاورند. بنابراین کاملاً منطقی است که دیگران نیز همین انتظار را از مسلمانان داشته‌باشند که مبانی دینی خود را با برهان اثبات نمایند. اقامه برهان چیزی جز ورود در دادوستد عقلانی نیست، اقامه برهان یعنی قبول عقلانیت. عالمان اسلامی سستی نیز قبول دارند که در حوزه اعتقادات تقلید روانیست و مسلمانان می‌باید بر آن‌چه می‌پذیرند دلیل داشته‌باشند.

به عبارت دیگر در عقلانیت مباحث اعتقادی تردیدی نیست. در این‌که مناسک و امور عبادی نیز منطقی جز عشق و بندگی ندارند نیز بحثی نیست، تفاوت اسلام سستی و اسلام روشنفکری در احکام شرعی غیرعبادی است که در اصطلاح فقهی

به آن «معاملات» گفته می‌شود و کلیه امور حقوقی اعم از حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق کیفری، حقوق اساسی و حقوق بین‌المللی را دربرمی‌گیرد. اسلام روشنفکری این بخش از دین (یعنی احکام معاملات یا بخش حقوقی) را تعبدی و تقلیدی محض نمی‌داند و معتقد است ادراک عقل در این حوزه نیز معتبر است.

به عبارت دیگر این قسمت مهم دین را تابع ضوابط عقلایی می‌داند و با اجرای این ضابطه و ضابطه ملازم آن یعنی عدالت بسیاری از احکام این حوزه را از جمله احکام موقت و متغیر و منسوخ می‌داند. در مقابل اسلام سستی مسلمانی را در گرو اجرای ضوابط حقوقی عصر پیامبر از طریق ثابت و دائمی پنداشتن تمامی این احکام می‌داند. آشکار است که اسلام روشنفکری برای تعمیم روش عقلایی بر بخش حقوقی دین نیازمند یک علم اصول فقه جدید است. علمی که مبنای عقلانیت شریعت خواهد بود. در واقع این عقلانیت موتور محرک اجتهاد نوین است.

ناگفته پیداست که تعریف این عقلانیت، و حدود و ثغور اعتبار آن، و نحوه ارزیابی آن از جمله مباحثی است که به دور از خطابه‌های حماسی، تحقیق فنی و کارشناسانه می‌طلبد. راستی این عقلانیت به کدامیک از رویکردهای عقلانیت مدرن نزدیک‌تر است و از کدامیک دورتر. عدالتی که محور احکام شریعت است چگونه تعریف می‌شود و در طبقه‌بندی‌های جدید عدالت در کجا جا می‌گیرد؟ روشنفکری اسلامی در این وادی دشوار راه درازی در پیش دارد، در واقع این تازه آغاز راه است.

اصل سوم: حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی

یکی از مهمترین تفاوت‌های اسلام سستی با اسلام روشنفکری میزان حق دخالت در دینداری دیگران است. اگر یکی از اعضای جامعه ضوابط اسلامی را رعایت نمی‌کند، آیا دیگر اعضای جامعه مجازند او را وادار به رعایت این ضوابط کنند؟ آیا در این راه می‌توان از زور و خشونت هم استفاده کرد و به هر قیمت اقامه شریعت نمود؟ اسلام سستی با توسل به احکامی همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، و مجازات‌های شرعی حدود و تعزیرات استدلال می‌کند که اگر مردم با زبان خوش به وظائف دینی خود عمل نکردند استفاده از چاشنی تهدید، زور، ارعاب و حتی به‌کارگیری خشونت البته به مقدار لازم اشکالی ندارد. بالاخره ضوابط و حدود الهی می‌باید رعایت شود.

اسلام روشنفکری جامعه ساخته و پرداخته اسلام سستی را جامعه‌ای بسته و

مبتنی بر اجبار و فشار دانسته معتقد است، آنچه با زور پیاده می‌شود تنها ظواهر بدون محتوای دین خواهد بود. ایمان دینی با زور محقق نمی‌شود. ایمان از جنس عشق است، مگر با بخشنامه و امریه و دستور می‌توان عاشق شد؟ با اجبار و فشار به جای ایمان دینی، ریاکاری، تظاهر و دورویی جریان می‌یابد و به جای اقامه دین نوعی دین‌گریزی و بی‌تفاوتی نسبت به فرائض دینی جانشین می‌شود. هرکس می‌تواند نسبت به شخص خود هرگونه سخت‌گیری را که لازم می‌داند اعمال کند، اما نسبت به «دیگری» تا زمانی که خودش نخواهد ما مجاز نیستیم چیزی را - ولو آنچه از نظر ما کاملاً حق است - تحمیل کنیم.

رابطه «من - دیگری» رابطه‌ای توأم با اختیار و آزادی است. در این رابطه استفاده از زور و خشونت به شدت ممنوع است. همان‌گونه که من آزادم دین، راه و سبک زندگی خود را انتخاب کنم، «دیگری» نیز از همین آزادی و اختیار و حق انتخاب برخوردار است. اگر من انتخاب دیگری را نادرست یافته‌ام، مجاز نیستم او را به زور به آنچه خود حق می‌دانم و او حق نمی‌داند مجبور کنم. در چنین صورتی من می‌توانم بلکه موظفم شرایطی ایجاد کنم که دیگری نیز قانع شود و با اختیار و آزادی راه و روش خود را تصحیح کند، اما اگر قانع نشد من دیگر مجاز نیستم متوسل به زور و خشونت شوم. او آگاهانه آنچه را من ناحق می‌دانم انتخاب کرده است و در آخرت تاوان آن را خواهد پرداخت.

امر به معروف و نهی از منکر معنایی جز وجوب ایجاد شرایط فرهنگی لازم برای امور نیک و ایجاد حداقل موانع قانونی و فرهنگی برای ارتکاب امور شر ندارد. هیچ‌یک از شهروندان با وجود دولت حق ندارد به عنوان تأدیب یا ارشاد به خشونت متوسل شوند. حاصل تجویز روشنفکران مسلمان «اسلام اقناعی» است و نهایت تجویز دیدگاه سستی «اسلام اجباری».

روشنفکران اسلامی برآنند که بدون احترام به فردیت و آزادی انتخاب فردی نمی‌توان از کرامت انسان دم زد. واضح است که براساس این آزادی انتخاب، منتخب افراد لزوماً از دیدگاه ما ممکن است صحیح نباشد. تنها چیزی که می‌تواند این آزادی انتخاب را محدود کند قانون عادلانه است، قانونی که تک‌تک آحاد جامعه در وضع آن مشارکت دارند، یعنی قانون دمکراتیک. پس هرگونه اعمال فشار، اجبار بر دیگران از سوی آحاد جامعه به‌نام دین و شریعت ممنوع است، بر این منوال حق آزادی فردی از گزند تجاوز دیگر آحاد جامعه مصون می‌ماند و هیچکس با توهم تکلیف شرعی حق ندارد در زندگی دیگری دخالت کند چه برسد به اینکه این دخالت توأم با خشونت و ضرب و جرح باشد.

به یاد داشته باشیم حق انتخاب افراد امر یکبار مصرف نیست تا گفته شود آنان یک بار انتخاب کردند و دیگر تا ابد مجبورند در چارچوب انتخاب اولیه خود باقی بمانند. این حق دائمی است، آنان می توانند انتخاب های پیشین خود را ابطال نمایند، یا از کل دین تنها برخی اجزای آن را برای عمل انتخاب نمایند. این محق بودن صرفاً به معنای مجاز بودن است و تلازمی با صحیح بودن ندارد. به رسمیت شناختن این حق به معنای تجویز زور و فشار و اکراه در دین است که با قاعده جاودانه «لا اکراه فی الدین» (در دین اجبار نیست) منافات دارد.

اصل چهارم: امکان قانون گذاری و خط مشی گذاری عمومی بر اساس ارزش های دینی

اکنون نوبت به طرح سؤال دشوارتری رسیده است. سه نکته قبلی نکات افتراق اسلام روشنفکری با اسلام سنتی و تاریخی بود. روشنفکران اسلامی با طرد جزمیت در قرائت متن، با پذیرش عقلانیت در فهم دین و با به رسمیت شناختن حق آزادی انتخاب آدمیان به جهان مدرن پانهاده اند. این نکته چهارم فارق بین روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی است.

روشنفکران دینی حداقل در سه مورد با روشنفکران غیردینی اختلاف نظر دارند. اول آنکه دینداران و از جمله روشنفکران دینی (چه مسلمان چه مسیحی و یهودی) در عرصه خصوصی و شخصی خود مؤمنانه زندگی می کنند، به خدای متعال و روز آخرت ایمان دارند و در سلوک اخلاقی خود به الگوهای دینی تأسی می کنند. اهل دعا و عبادت و مناسک دینی هستند.

دوم آنکه روشنفکران دینی در عرصه عمومی و در ارتباط با دیگران نیز به اخلاق دینی متعهدند و از آن مهم تر عملاً به ضوابط دینی پابندند. اگر در جامعه ای اندیشه، منش و روش روشنفکران دینی مورد اقبال عمومی قرار گرفت و اکثریت آحاد جامعه قانع شدند که این راه و روش سعادت آنها را بیشتر تأمین می کند، در این صورت از یک سو این گونه دینداران و دین باوران به شیوه دمکراتیک کارگزار عرصه عمومی می شوند و از سوی دیگر جامعه آزادانه و با اختیار می پذیرد که در قوانین خود به ضوابط و ارزش های دینی - که مورد اقبال عمومی است - بها دهد. برای مثال در چنین جامعه ای قانون از طریق راهکارهای دمکراتیک همجنس گرایی، روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج به ویژه قبل از ازدواج، ترویج سکس و خشونت از طریق رسانه های ارتباط جمعی، سقط جنین جز در موارد اضطراری را ممنوع می کند یا قانوناً از آموزش معارف دینی در دبستان های عمومی دفاع می کند.

سوم آنکه در چنین جامعه‌ای خط‌مشی‌گذاری عمومی (Public Policy Making) بی‌شک متأثر از ارزش‌ها و ضوابط دینی خواهد بود. خط‌مشی‌گذاری عمومی امری متفاوت با قانون‌گذاری و فراتر از آن است. مؤمنان و دینداران در خط‌مشی‌گذاری عمومی می‌کوشند کرامت انسان، عدالت و اخلاق را رعایت کنند. راهکارهایی از قبیل دموکراسی و حقوق بشر نتوانسته جای خالی اخلاق و عدالت و کرامت را پر کند. دقیقاً این همان جایی است که آلکسی دو توکویل متفکر فرانسوی بر نیاز دموکراسی به دین تصریح کرده است.

اگر جایی متفکر ملی در تغایر با حقوق بشر، عدالت، اخلاق یا کرامت انسانی قرار گرفت، چه چیزی جز ایمان دینی و وجدان اخلاقی است که منافع ملی را بر این ارزش‌های والای انسانی ترجیح ندهد؟ یا اگر رشد ناخالص تولید ملی یک کشور به بهای فقر مفرط دیگر کشورها به دست می‌آید چه چیزی جز دین و اخلاق دینی چنین توسعه‌ای را مذموم می‌شمارد؟

روشنفکران غیردینی در مورد اول یعنی زندگی خصوصی مؤمنانه با دینداران مشکلی ندارند، اما در موارد دوم و سوم یعنی رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی در قانون‌گذاری و در خط‌مشی‌گذاری عمومی به شدت مخالفت می‌کنند و بر این نکته پامی‌فشارند که مدرنیته اقتضا می‌کند که ما دین را امری خصوصی بدانیم و به آن اجازه دخالت در عرصه عمومی را ندهیم، لذا لازمه لاینفک مدرنیته سکولاریسم است، یعنی جدایی قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی از دین. ماهیت مدرنیته ماهیتی سکولار است و هیچ دین و آئینی را در عرصه عمومی بر نمی‌تابد حتی اگر اکثریت جامعه رعایت چنین ارزش‌ها و ضوابطی را بطلبند، چرا که در چنین صورتی حقوق اقلیت که به آن دین و آئین ایمان ندارد پایمال می‌شود. بنابراین هیچکس حق ندارد ذات و ماهیت مدرنیته را که عقلانیتی سکولار است نقض کند.

روشنفکران دینی در مقابل استدلال می‌کنند که این حق آحاد یک جامعه است که هرگونه می‌خواهند وضع قانون نمایند یا خط‌مشی عمومی را تنظیم نمایند، واضح است اولاً اقلیت می‌باید امکان تبدیل شدن به اکثریت را داشته باشد و در زمان اقبال عمومی آنان نیز حق خواهند داشت قانون، خط‌مشی عمومی را با ضوابط و ارزش‌های خود تنظیم نمایند. ثانیاً حقوق پایه از قبیل حق حیات، حق آزادی ابراز عقیده، حق تعیین سرنوشت، حق برخورداری از دادرسی عادلانه برای همگان بدون استثنا محفوظ است. بنابراین هرگز دیکتاتوری اکثریت و تجاوز به حقوق اقلیت اتفاق نیفتاده است.

در موارد اختلاف نظر روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی - که مثال‌های متعدد آن در حوزه قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی گذشت - هیچ عقلانیت واحدی که مورد پذیرش طرفین باشد در کار نیست، به زبان فلسفی ادله متکافی است. هرطرف ادله عقلی خاص خود را اقامه می‌کند که برای طرف دیگر قابل پذیرش نیست، و دیگری را به هر دلیلی قانع نمی‌کند. در چنین مواردی راه‌حل عملی - و نه راه‌حل نظری - برای اینکه کدام مشی و طریقه جامعه را اداره کند راه‌حل دمکراتیک است، یعنی مراجعه به اکثریت.

اینکه دینداران ولو با طریق دمکراتیک برای مدت موقت به قدرت رسیده‌باشند و در مدت مقرر نیز تن به رأی عمومی داده کنار می‌روند، علیرغم برخورداری از پشتوانه اقبال عمومی در موارد اختلافی که ادله عقلانی متکافی است، حق نداشته‌باشند در قانون‌گذاری یا خط‌مشی‌گذاری عمومی جامعه به ارزش‌ها و ضوابط دینی توجه کنند یک «تابوی مدرن» است، یک جزمیت (Dogma) بیش نیست، که در هیچ کجا اثبات نشده‌است. اینکه خط‌قرمز مدرنیته سکولاریسم است و جوامع دینی موظفند قوانین و خط‌مشی‌هایی را بپذیرند که به باور آن‌ها کاملاً نادرست است، جز دست یازیدن به زور و تحمیل اصول موضوعه به عنوان عقلانیت نیست. مدرنیته ذات و ماهیت ندارد که نگران از دست‌رفتن آن باشیم. ذات و ماهیت اگر باشد از آن امور حقیقی است نه امور اعتباری. به‌علاوه مگر مدرنیته مقدس است که دغدغه زیرپانهادن قداست آن را داشته‌باشیم؟ آری از نظر نمی‌توان دور داشت که مدرنیته محقق در غرب چنین لازمه‌ای را دارد یعنی سکولار بوده‌است اما آیا لازم‌است جوامع اسلامی نیز در تجربه خود عیناً راه اروپا و آمریکا را بپیمایند؟

نتیجه: مواجهه انتقادی با مدرنیته (به جای انحلال در مدرنیته) اقتضا می‌کند که روشنفکران مسلمان بر این مهم تأکید کنند که با نکات پیش‌گفته، آن‌ها هم خود را عمیقاً مسلمان می‌دانند هم کاملاً مدرن، هرچند مدرن به سبک خودشان. نه اسلام ملک طلق مسلمانان سستی است تا با مخالفت آنان نگران خروج از اسلام باشند، و نه مدرنیته ملک انحصاری روشنفکران لائیک و غیردینی است که با مخالفت آنان نگران خروج از مدرنیته باشند. اسلام روشنفکری در تمام جوامع اسلامی بر خلاف میل سنت‌گرایان، بنیادگرایان و روشنفکران غیردینی و لائیک در حال رشد و بالیدن است. آن‌را نمی‌توان نادیده‌گرفت این یک واقعیت است.

نوشتار سوم

درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی^۱

چکیده: یکی از مهمترین عوامل تعیین دامنه حوزه‌های عمومی و خصوصی عامل فرهنگی به‌ویژه دین است. با اهتمام به زندگی خصوصی در ادیان ابراهیمی به‌خصوص اسلام هویت انسانی فرد ارتقا می‌یابد. از دیدگاه اسلامی ممیزات و قلمرو زندگی خصوصی چیست؟ آیا این قلمرو در جامعه‌ای که تحت ضوابط شریعت اسلامی اداره می‌شود تغییر کرده و کوچکتر می‌شود؟ اگرچه ریشه‌های تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی در متون اسلامی و آثار فقهی و اخلاقی به چشم می‌خورد، اما مطالعه مستقل در این زمینه سابقه چندانی ندارد، لذا به عنوان طرح بحث مقدماتی برای پاسخگویی اصلی یادشده، آن را پیش‌درآمد نامیدیم.

خصوصی چیزی است که انسان می‌خواهد مخفی و غیرقابل دسترس دیگران بماند، یا آنچه تصمیم‌گیری درباره آن مستقلاً به‌عهده خود انسان می‌باشد. با ضابطه اول اطلاع و نظارت غیرمنتفی می‌شود و با ضابطه دوم ولایت و سرپرستی دیگران سلب می‌شود. حوزه عمومی حوزه‌ای است که در آن امری مخفی و

۱. مقاله قرائت شده در کنفرانس مطالعات اجتماعی اسلام: حوزه عمومی و خصوصی، دانشگاه نیواسکول نیویورک، ۵ دسامبر ۲۰۰۲.

An Introduction to the Public and Private Debate In Islamic Culture; Social Studies Conference on Islam: Pubic and Private Sphere, New School University, December 5, 2002, New york City, Social Research, Vol 70, No. 3 , Fall 2003 (New School University , New York , U.S.A) pp. 659- 680.

غیرقابل دسترس نیست و تدبیر و سامان آن نیز به یک فرد و گروه اختصاص ندارد. این حوزه منطقه اقتدار دولت است.

مطابق ضوابط شریعت اسلامی اصل عدم عمومی بودن است. یعنی قاعده با خصوصی بودن است مگر خلاف آن اثبات شود. از سویی از امور مرتبط به اشخاص نمی توان پرسید مگر اینکه با دلیل اثبات شود مورد از مصادیق حوزه عمومی است. از سوی دیگر هرکسی بر شئون و سرنوشت خود سلطه کامل دارد و تصرف و دخالت دیگران در امور مرتبط با وی محتاج دلیل معتبر است، اکنون باید پرسید ادله دینی چه اموری را مشخصاً از ممنوعیت تجسس و تفتیش یا عدم جواز تصرف و دخالت دیگران استثنا کرده است؟

مؤمن کسی است که همه ابعاد زندگی خود را با ضوابط الهی سازگار می کند. بر این اساس تفاوتی بین حوزه عمومی و خصوصی نیست. خداوند از زندگی خصوصی اشخاص مطلع است و مؤمنان آزادانه و با اختیار در تدبیر زندگی خصوصی و عمومی خود ضوابط الهی را لحاظ می کنند. مؤمن موظف نیست گناهانی که در زندگی خصوصی خود مرتکب شده و اثبات آن مجازات دنیوی دارد، را به احدی ابراز کند، به شرطی که در آن پایمال کردن حقوق دیگر مردم نباشد. همین که توبه کند کافی است بلکه شرعاً بهتر است آن را برملا نکند، رابطه انسان و خداوند در اسلام مستقیم است. هیچکس حق ندارد دیندار را در زندگی خصوصی خود به انجام وظایف دینی مجبور کند.

قرآن کریم با صراحت تجسس و تفتیش از احوال شخصیه مردم (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) را حرام دانسته به علاوه انتشار احوال شخص و ابعاد زندگی خصوصی دیگران را ممنوع دانسته است، در شریعت اسلامی تجاوز به حریم زندگی خصوصی، تجسس و کنجکاوی در آن یا اشاعه و انتشار آن نه تنها گناه محسوب می شود بلکه مجازات دنیوی نیز دارد. لذا ضمانت رعایت حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی بیشتر است.

مستفاد از دو قاعده مهم سلطنت و عدم ولایت، آزادی مردم در زندگی خصوصی در چهارچوب شریعت اسلامی است. در حریم زندگی خصوصی - خانه - فرد مجاز است هر کاری انجام دهد ولو معصیت باشد تنها مجاز نیست به دیگران ضرر بزند. اما در حوزه عمومی در یک جامعه اسلامی - جامعه ای که احکام اسلامی جزئی از قانون آن است - محدودیت هایی در لباس، روابط جنسی، خوردن و آشامیدن، روابط اقتصادی و مسایل عبادی ساکنان آن مشاهده می شود. لذا حوزه خصوصی در فرهنگ اسلامی کوچکتر از قلمرو رایج در جهان معاصر، و

حوزه عمومی آن گسترده‌تر از حد متعارف است. عدم رعایت این قلمروها شرعاً گناه و قانوناً جرم و قابل مجازات است، آنچه در حوزه عمومی رعایت آن‌ها لازم است ظاهر شریعت است والا باطن دیانت جز از سوی خداوند یا وجدان انسانی قابل ارزیابی نیست.

بر اساس فریضه مسلم امر به معروف و نهی از منکر ساکنان جامعه اسلامی مجاز نیستند در حوزه عمومی مرتکب گناه علنی شوند یا تظاهر به گناه کنند و در صورت ترک واجبات یا ارتکاب محرمات ظاهری می‌باید منتظر ابراز نارضایتی یا تذکر زبانی و احیاناً با شرایطی، تعرض فیزیکی مسلمانان باشد. امر به معروف و نهی از منکر اگرچه اهرمی قدرتمند در دست مسلمانان برای نظارت و مقابله با دولت‌های جائر و ضمانت نیکویی برای استمرار ضوابط و ارزش‌های اسلامی در میان آحاد جامعه است. با این همه عدم رعایت دقیق شرایط آن می‌تواند حربه‌ای برای دخالت ناروا در زندگی خصوصی مردم بسازد و با سوء استفاده از آن‌راه را برای نقض حقوق و آزادی‌های مشروع مردم هموار کند.

دائرة حسبه یکی از نهادهای دولت اسلامی است که وظیفه آن همگانی کردن و گسترش معروف و جلوگیری از ارتکاب منکر در جامعه است. دائرة حسبه تمامی حوزه عمومی را فرا می‌گیرد. شغل محتسب کنجکاوی در فضای عمومی برای رعایت ضوابط و ارزش‌های دینی است. محتسب می‌تواند از اهرم‌های زیر برای پاکسازی فضای عمومی استفاده کند: اجبار بر فعل واجبات و برخی مستحبات و مباحات به شرط مصلحت عمومی، اجبار بر ترک محرمات، پاره‌ای مکروهات و مباحات به شرط مصلحت، تعزیر مجرمان و متخلفان به جریمه نقدی، حبس و مجازات بدنی. اختیارات بی حد و حصر محتسب تهدیدی جدی برای حوزه خصوصی است و با اتکای به آن می‌توان تمامی آزادی عمل مردم در حوزه عمومی را سلب کرد.

اگر دولت دینی مشی توتالیتار یا دیکتاتوری در پیش‌گیرد، حوزه خصوصی چنین جوامعی بیشتر آسیب می‌بینند. در دولت‌های دینی از قبیل خلافت (در اهل سنت) و ولایت فقیه (در شیعه) مصلحت سلاح برنده‌ای است که به سادگی زندگی خصوصی مردم را در می‌نوردد. به رسمیت شناختن مصلحت بدون حد و مرز و اختیارات مطلقه برای حاکم اسلامی به معنای اجازه نقض زندگی خصوصی است. بدون پیش‌بینی حداقل‌های ثابت قانونی - یعنی حقوق مطلقه آحاد مردم - که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیر پا گذاشتن آن‌را نداشته باشد جامعه سالم نخواهد بود.

با تمسک فراوان به فریضه امر به معروف و نهی منکر - بدون رعایت ظرائف آن - ، نهاد دولتی حسبه، اختیارات مطلقه حاکم دینی و بالاتر دانستن مصلحت نظام از احکام شرع، ظاهر شریعت با زور در جامعه مسلط می‌شود، اما به میزان استفاده از زور و اجبار، باطن دیانت و ایمان دینی تضعیف شده، ریا، نفاق و تظاهر در جامعه شیوع می‌یابد، یک حوزه عمومی متشرع با حریم‌های خصوصی منافی شریعت چه ارزشی دارد؟ فریضه امر به معروف و نهی منکر می‌باید در متن دین رحمت معنی شود و معنای آن زمینه‌سازی و تسهیل انجام معروف و ترک منکر است که بدون بازسازی وجدان دینی مردم محقق نمی‌شود اجبار به ظاهر عمل بدون درمان وجدان دینی ناسالم راه حل مشکل نیست. پرداختن به دینداری دیگران نیازمند تدوین قانونی است که حداقل‌های ثابت و غیرقابل تأویل و تغییر زندگی خصوصی را به رسمیت شناخته‌باشد. دایره حسبه می‌تواند به جای اینکه نهادی دولتی باشد، از نهادهای جامعه مدنی و توسط خود مردم اداره می‌شود. اندیشه اسلامی با دولت مطلقه و مصلحت غیرمقید به مرزهای ثابت شرعی بیگانه است. رسیدن به نقطه تعادلی که حوزه خصوصی در کنار حوزه عمومی در چهارچوب ضوابط دینی، سلامت کارکرد لازم خود را داشته‌باشد، در گرو اجتهاد نوین و نگاهی تازه به میراث کهن است.

* * *

اگرچه تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی، به یک معنا قدمتی به درازای حیات انسانی دارد، اما توجه به قلمرو و اهمیت زندگی خصوصی و حفظ آن در برابر تعرض فزاینده متجاوزان، از مسائل عصر جدید است. اگر در گذشته دولت‌ها بزرگترین متجاوزان به حریم خصوصی محسوب می‌شدند، امروز به مدد پیشرفت شگفت‌آور تکنولوژی، رسانه‌های الکترونیکی پا به پای دولت‌ها حیات خصوصی را تهدید می‌کنند. بی‌شک دامنه حوزه خصوصی و گستره حوزه عمومی به بسیاری از عوامل فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بستگی دارد و با تغییر این عوامل قلمرو حیات خصوصی و عمومی دستخوش تغییر می‌گردد. یکی از مهمترین عوامل در تعیین دامنه این دو حوزه عامل فرهنگی به‌ویژه دین است. در ادیان عنایت ویژه‌ای به زندگی خصوصی مبذول شده‌است. در ادیان ابراهیمی کوشش شده با اهتمام به زندگی خصوصی هویت انسانی فرد ارتقاء یابد. موضوع این مقاله «بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی» است.

اسلام به عنوان یکی از ادیان زنده جهان معاصر از چه زاویه‌ای به تقسیم خصوصی و عمومی پرداخته‌است؟ از دیدگاه اسلامی قلمرو زندگی خصوصی تا کجاست؟ این قلمرو با تلقی غربی از حوزه خصوصی چه شباهت‌ها و چه اختلافاتی دارد؟ به‌طور کلی ممیزات زندگی خصوصی مسلمانان چیست؟ آیا این قلمرو در جامعه‌ای که تحت ضوابط شریعت اسلامی اداره می‌شود تغییر کرده و احیاناً کوچکتر می‌شود؟ محدوده اختیارات دولت، از جمله دولت دینی تا کجاست؟ اسلام به مفاهیمی از قبیل فرد، خانواده، جامعه و دولت چگونه نگریسته‌است؟

این مقاله در مقام طرح بحث مقدماتی و بسترسازی برای پاسخگویی به سؤالاتی از این دست است. لذا آن‌را پیش‌درآمد نامیدیم.

اگرچه ریشه‌های تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی در متون اسلامی و آثار فقهی و اخلاقی به چشم می‌خورد، اما مطالعه مستقل درباره بحث خصوصی عمومی در اسلام سابقه چندانی ندارد و علیرغم اهمیت فراوان تحقیقات لازم در آن انجام نگرفته‌است. در این پیش‌درآمد ابتدا به توضیح اجمالی خصوصی و عمومی می‌پردازیم، سپس اصل در مسئله را تأسیس می‌کنیم. آن‌گاه بر اساس دو ضابطه مأخوذ از تعریف خصوصی، به ارائه دیدگاه اسلامی در این دو محور یعنی ممنوعیت تجسس و آزادی عمل مبادرت می‌کنیم. آن‌گاه به مطالعه مسائل مهم مرتبط با حوزه خصوصی یعنی امر به معروف و نهی از منکر و دائره حسبه و دامنه اختیارات دولت اسلامی خواهیم پرداخت؛ و در انتها با پیشنهاد ارتقای وجدان دینی بحث را به پایان می‌بریم.

۱. مراد از امر خصوصی

دو واژه خصوصی و عمومی حقیقت شرعیه ندارند. در قرآن و روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز استعمال نشده‌اند؛ حتی در فقه نیز به عنوان دو اصطلاح شناخته‌شده به‌کار نرفته‌اند. لذا ابتدا مراد خود را از این دو واژه بیان می‌کنیم، آن‌گاه می‌کوشیم تا نزدیک‌ترین اصطلاحات و احکام مرتبط با این دو واژه را بیابیم. مفاهیم عمومی و خصوصی از زمره مفاهیمی هستند که در عین وضوح بدوی، تعریفشان کار آسانی نیست. به‌علاوه در چنین تعاریفی چندان اتفاق نظر هم در کار نیست. با تأمل در تحقیقات انجام شده (۱) در حوزه خصوصی می‌توان سه معنای ذیل را برای آن در نظر گرفت: اول: شخصی، فردی و اختصاصی. دوم: آنچه انسان می‌خواهد مخفی و غیرقابل دسترسی دیگران بماند. سوم: آنچه که تصمیم‌گیری

درباره آن مستقلاً به عهده خود انسان می‌باید باشد. مراد ما از خصوصی معنای دوم و سوم است. با اینکه معنای اول چندان پرده از ابهام واژه خصوصی بر نمی‌دارد. فی الواقع تحقق دو ضابطه (یا یکی از دو ضابطه) امری را خصوصی می‌کند: یکی تمایل به مخفی داشتن از دیگران و دور از دسترس دیگران نگاه داشتن. میل به پنهان نمودن و دیده نشدن، سری ماندن و مثابه یک راز سر به مهر با آن رفتار کردن. شخص با این ضابطه تنها افرادی را که خود بر می‌گزیند به قسمتی از این حریم خصوصی (و نه تمام آن) راه می‌دهد و قسمت اعظم آن را به هیچکس نشان نمی‌دهد. برخی از اعضای بدن، تمایلات، آرزوها، و بسیاری از آن‌چه به آن گذشته اطلاق می‌کنیم، در این حوزه قرار می‌گیرد. دیگری آن‌چه اختیار آن منحصرأ باید در اختیار خود شخص باشد، و او تنها کسی باشد که صلاحیت تصمیم‌گیری درباره آن را به عهده دارد. حوزه‌ای که سامان آن در ید قدرت اوست، او اختیاردار آن است، دیگری را نرسد که در این حوزه برای او تعیین تکلیف کند. حتی لازم نیست نظر دیگری را در این حوزه لحاظ کند. با ضابطه اول اطلاع و نظارت غیر، منتفی می‌شود و با ضابطه دوم ولایت و سرپرستی دیگران سلب می‌شود. دارایی و مال، مسکن و شغل، دین و عقیده، بدن و لباس، و خط‌مشی سیاسی - اجتماعی با این ضابطه خصوصی محسوب می‌شوند. ممکن است چیزی مشمول هر دو ضابطه شود یا تنها بر یکی از آن دو منطبق شود. در واقع خصوصی چیزی است که یا اطلاع و ابراز آن، یا اینکه سامان و تدبیر و تصمیم آن، منحصرأ در اختیار شخص باشد و شخص در هر دو زمینه (یا یکی از آن دو) صاحب اختیار تامه باشد. برخی امور تنها دیدن و دانستن آن‌هاست که ارزش دارد و برخی دیگر اطلاع از آن‌ها ملاک نیست، مهم این است که سکان تصمیم‌گیریشان به دست کیست؟ آیا دیگران هم حق دخالت در جهت‌دهی آن دارند یا نه؟

چه کسانی زندگی خصوصی ندارند؟ زندانی در زندان، بیمار در بیمارستان در امور مرتبط با بیماریش، روان‌پزش در تیمارستان، و کودک قبل از بلوغ؛ به این چهار مورد پنجمی نیز می‌توان افزود افرادی که تحت یک حکومت تمامیت‌خواه (توتالیتار) به‌سرمی‌برند نیز به میزان قدرت حکومت، از زندگی خصوصی بی‌بهره می‌شوند و حکومت در برخی یا همه موارد به‌جایشان تصمیم می‌گیرد، می‌کوشد از تمامی زوایای زندگیشان باخبر باشد.

در مقابل، حوزه عمومی، حوزه‌ای است که در آن امری مخفی و غیرقابل دسترس صاحبان آن نیست، و تدبیر و سامان و تصمیم‌گیری در مورد آن نیز حق همه شهروندان است. حوزه عمومی منطقه اقتدار دولت است. (۲)

این حوزه ملک مشاع همه شهروندان است (۳) و به مثابه اتاقی شیشه‌ای محتوای آن در مرای و منظر همه آن‌ها قرار دارد (مگر آنکه با هم قرار بگذارند که مسئله‌ای همانند امور نظامی و امنیتی تنها تحت نظارت نمایندگانشان باشد نه همگان).

از امور حوزه خصوصی نمی‌توان پرسید، به دیگران ربطی ندارد، تجسس و تفتیش در آن ممنوع است، اگر به طریقی کسی از آن مطلع شد افشای آن نیز مجاز نیست. تدبیر امور این حوزه در سلطه مشخص است، اوست که حق تعیین سرنوشت خود را دارد واحدی بر مقررات او ولایت ندارد. با توجه به دو ضابطه مورد بحث در می‌یابیم که فقه اسلامی حوزه خصوصی را کاملاً به رسمیت شناخته‌است، زیرا از حرام‌بودن تجسس و افشای پنهانی‌های افراد از یک‌سو و سلطه افراد بر اموال و مقررات آن‌ها از سوی دیگر به تفصیل سخن گفته‌است. در اجمال مسئله تردیدی نیست، بحث در مرز حوزه خصوصی و عمومی و برخی احکام دینی است که در نظر بدوی با ضوابط حوزه خصوصی متنافی به نظر می‌رسد.

۲. مقتضای اصل در بحث خصوصی عمومی

بعد از بحث در مفهوم خصوصی و عمومی، لازم است بررسی کنیم مفاد اصل و قاعده در مسئله چیست. فایده تأسیس اصل این است که در موارد مشکوک که مشخص نیست مورد متعلق به حوزه خصوصی است یا عمومی، با تمسک به اصل تکلیف مشخص می‌شود. آنچه مطابق اصل است، دلیل نمی‌خواهد، اما اثبات موارد مخالف اصل محتاج دلیل است.

مطابق ضوابط شریعت اسلامی اصل عدم عمومی‌بودن است، یعنی قاعده با خصوصی‌بودن است مگر خلاف آن اثبات شود. از احوال و حالات افراد نمی‌توان سؤال کرد مگر با دلیل اثبات شود که مورد از مصادیق حوزه عمومی و قابل پرسش است. حرمت و ممنوعیت تجسس و تفتیش مطابق اصل است. (۴) جواز تجسس و تفتیش نیازمند دلیل معتبر شرعی است. از طرف دیگر هرکسی بر شئون و سرنوشت خود سلطه کامل دارد و تصرف و دخالت دیگران در امور مرتبط به وی محتاج دلیل است. از این ضابطه به «اصل عدم ولایت» تعبیر می‌شود. (۵) مقتضای اصل عدم ولایت این است که هیچکس بدون اذن خاص از سوی شارع مجاز نیست در مسائل انسانی دخالت کند. آنچه دلیل می‌خواهد جواز دخالت در حوزه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نیز شخصی آدمیان است، عدم جواز دخالت دیگران

در امور شخصی انسان مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد. مطابق این تحلیل امور مربوط به هر شخص مختص اوست، تجسس و تفتیش از آن یا دخالت و تصرف و تصمیم در آن مجاز نیست مگر به رضایت آن شخص. سؤال و دخالت در آن محتاج دلیل معتبر شرعی است. در اموری که مرتبط به همگان است، نیز احدی بدون رضایت عمومی حق دخالت ندارد مگر با اجازه مشخص شارع.

اکنون باید بررسی کنیم ادله دینی چه اموری را مشخصاً از ممنوعیت تجسس و تفتیش یا عدم جواز تصرف و دخالت دیگران مستثنی کرده‌است؟ و یا چه اموری را علیرغم رضایت همگانی به فرد خاص سپرده‌است؟ تأمل در این اصل نشان‌می‌دهد که پایه بحث امری عقلایی است و هرگونه خروج از آن نیازمند ارائه دلیل معتبر شرعی است.

۳. مقتضای دینداری در حوزه‌های خصوصی و عمومی

دیندار در همه عرصه‌های زندگی تسلیم خداوند است، او با اختیار و آزادی پذیرفته‌است که سعادت او در گرو تنظیم زندگی انسانی بر محور رضایت خداوند است. اسلام نام همه ادیان ابراهیمی است (۶) و معنایی جز تسلیم خداوند بودن ندارد.

مؤمن کسی است که همه ابعاد حیات خود را با ضوابط الهی سازگار می‌کند. بر این اساس تفاوتی بین حوزه خصوصی و حوزه عمومی نیست. زندگی خصوصی مؤمن آن زندگانی است که از آن دو نفر مطلعند و تدبیر آن به عهده شخص است. متاهی او در سامان زندگی خصوصی خود رضایت خدا را آزادانه لحاظ می‌کند. کافر می‌پندارد هیچکس بر اعمال او ناظر نیست. مؤمن این نظارت را می‌داند و آن را می‌پذیرد. مؤمن مجبور نیست به اوامر و نواهی خداوند گردن نهد. او ممکن است برخی از دستورات خداوند را زیرپا بگذارد و گناه کند. ارتکاب گناه خلاف مقتضای ایمان است و مجازات به دنبال دارد. این مجازات در صورتی است که مؤمن از کرده خود پشیمان نشود و توبه نکند، هرگاه مؤمن توبه کرد گناه او بخشیده می‌شود. در صورتی که توبه نکند در آخرت مجازات می‌شود که به آن «عقاب» می‌گویند. هر گناهی لزوماً مجازات دنیوی به همراه ندارد. مؤمن موظف نیست گناهانی که در پنهانی مرتکب شده و اثبات آن مجازات دنیوی دارد، به احدی ابراز کند، به شرط اینکه در آن پایمال کردن حقوق دیگر مردم نباشد. همین که توبه کند کافی است. به عبارت دیگر اگر در حوزه خصوصی «حق الله» را

معصیت کرده باشد، لازم نیست اقرار کند تا مستوجب حد یا تعزیر شود، بلکه شرعاً بهتر است آنرا بر ملا نکند. (۷) رابطه انسان و خداوند در اسلام مستقیم است و برای توبه، هیچکس از جمله روحانیون واسطه نیستند. هیچکس حق ندارد دیندار را در زندگی خصوصی خود به انجام وظایف دینی مجبور کند. اگر او به هر دلیلی واجبی را ترک می گوید یا حرامی را مرتکب می شود، این زندگی اوست و این انتخاب اوست.

اسلام در حوزه عمومی نیز مقرراتی دارد. مسلمانان خود را موظف به رعایت این مقررات می دانند. بنابراین در تدبیر حوزه عمومی در یک جامعه اسلامی علاوه بر رضایت مسلمانان تحصیل رضایت خداوند نیز لازم است. این رضایت با رعایت ضوابط دینی حاصل می شود. مخاطب خطاب های اجتماعی قرآن کریم مسلمانان هستند. (۸) مادامی که مسلمانان با رضا و رغبت تدبیر جامعه شان را بر مبنای ضوابط اسلامی دنبال کنند اداره جامعه اسلامی خواهد بود، و هرگاه به هر دلیلی این ضوابط را زیر پا گذاشتند، جامعه اسلامی نیست؛ اگرچه می توان آنرا «جامعه مسلمانان» نام گذاشت.

آیا خداوند انسان خاص یا صنف خاصی از آدمیان را به تدبیر حوزه عمومی منصوب کرده است؟ عموم مسلمانان اتفاق نظر دارند که محمد بن عبدالله (ص) علاوه بر پیامبری، قاضی در مرافعات و فرمانروای حوزه عمومی نیز بوده است. تبعیت مسلمانان از پیامبر به نص قرآن کریم از وظایف شرعی مسلمانان است. (۹) آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (سوره احزاب ۶/۳۳) (پیامبر از مؤمنان به خودشان سزاوارتر است) اطلاق دارد و تمامی دستورات پیامبر (ص) حتی آنچه مرتبط با زندگی خصوصی مسلمانان می شود را نیز در بر می گیرد. (۱۰) شیعیان فارغ از نبوت چنین مقامی را برای دوازده امام مطهر قائلند. (۱۱) اما پس از اولیاء مطهر آیا از جانب خدا فرد خاصی به جانشینی وی در زمین منصوب شده است؟ پاسخ اجماعی مسلمانان منفی است، یعنی هیچ فردی نمی تواند ادعا کند من شخصاً جانشین خدا روی زمین هستم. (۱۲) در زمینه خلافت در نزد اهل سنت، و ولایت فقیه نزد شیعه، در ادامه سخن خواهیم گفت. اما اجمالاً هیچ یک از این دو رویکرد در این دو مذهب بزرگ اسلامی، اجماعی یا مورد اتفاق نیست.

۴. ممنوعیت مؤکد تجسس و تفتیش

نخستین ضابطه زندگی خصوصی این بود که در صورت تمایل شخص بتواند آنرا مخفی و دور از دسترس دیگران قرار دهد. لازمه این ضابطه ممنوعیت تجسس

و تفتیش از یکسو و ممنوعیت اشاعه و انتشار احوال شخص و ابعاد زندگی خصوصی از سوی دیگر است. هردو حکم با صراحت در قرآن کریم مطرح شده است:

«یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یا کل لحم اخیه میتا فکرموه» (ای کسانی که ایمان آورده اید، از بسیاری گمان‌ها بپرهیزید، به راستی که بعضی گمان‌ها گناه است، و تجسس نکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی دیگر را نکند، آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادر خود را درحالی که مرده است بخورد پس از آن اکراه دارید.) (سوره حجرات ۴۹/ ۱۲)

خداوند در این آیه از مؤمنان خواسته است که از سوءظن و بدگمانی نسبت به مردم بپرهیزند، سپس از جستجو و کنجکاوی در احوال خصوصی دیگران آنان را برحذر داشته است. هر سه مورد این آیه از محرمات شرعی است. بحث ما در تجسس متمرکز است. تجسس یعنی جستجو از آنچه شخص کتمان می‌کند. قرآن نه فقط از کنجکاوی در زندگی خصوصی مردم برحذر داشته بلکه انتشار آنرا نیز ممنوع کرده است. «ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم» (سوره نور ۲۴/ ۱۹) (آنها که دوست دارند زشتی‌های مؤمنان را منتشر کنند برایشان مجازات دردناکی است.)

ایمان ضامن زندگی خصوصی است. مؤمن اولاً حق ندارد در مقام اطلاع از اسرار خصوصی مردم برآید ثانیاً اگر به طریقی بر این اسرار آگاه شد حق ندارد آنها را منتشر کند. معنای واضح این دو نهی مؤکد شرعی ضمانت دینی رعایت حریم زندگی خصوصی است.

آیا اسلام تنها رعایت حریم زندگی خصوصی مسلمانان را لازم شمرده یا این حریم را برای همه ساکنان جامعه اسلامی اعم از مسلمان و غیرمسلمان محترم شمرده است؟ اگرچه نهی از انتشار در آیه سوره نور درباره مؤمنان است، اما نهی از تجسس در آیه سوره حجرات مطلق است و باتوجه به اصل در مسئله و ملاک حکم، همه ساکنان جامعه اسلامی اعم از مسلمان و غیرمسلمان مشمول حکم رعایت حریم زندگی خصوصی می‌شوند. اگرچه اکثر روایات مسئله درباره مسلمانان است، اما اولاً درباره غیرمسلمانان هیچ دلیل شرعی دایر بر جواز تجسس و کنجکاوی از احوال خصوصی‌شان وارد نشده، ثانیاً وصف و لقب فاقد مفهوم است و نمی‌توان از ورود حکمی درباره مسلمانان خلاف آنرا درباره غیرمسلمانان اثبات کرد.

پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «یا معشر من اسلم بلسانه و لم یسلم بقلبه، لا تتبعوا عثرات المسلمین فانه من تتبع عثرات المسلمین تتبع الله عثرته، و من تتبع عثرته یفضحه» (۱۳) (ای کسانی که به زبان مسلمان شده و به دل اسلام نیاورده‌اید، لغزش‌های مسلمانان را پی‌گیری نکنید، کسی که چنین کند، خدا لغزش‌هایش را پی می‌گیرد، و کسی که خدا لغزش‌هایش را پی‌گیری کند، او را رسوا می‌کند).

امام جعفر بن محمد صادق (ع) می‌فرماید: «عورت مؤمن بر مؤمن حرام است. از او می‌پرسند آیا مرادتان آلات جنسی مؤمن است؟ پاسخ می‌دهد، نه مرادم انتشار اسرار اوست» (۱۴) این نهی از انتشار اسرار فقط شامل دیگران نمی‌شود، خود شخص نیز لازم نیست گناهای که در خفا کرده است علنی بگوید. امام علی بن ابیطالب (ع) به مردی که نزد او به زنا اقرار کرد فرمود: «آیا نمی‌توانستی این گناه را مستورداری، آنچنان که خدا بر تو پوشانید؟» (۱۵) شریعت مایل است گناهان زندگی خصوصی هرگز برملا نشود و پنهان باقی‌بماند. پیامبر (ص) تذکر داده که: «امیری که لغزش مردم را می‌جوید، آن‌ها را فاسد می‌کند» (۱۶)

یکی از مصادیق حرمت تجسس تفتیش عقیده است. اگر شخص به هر دلیلی مایل نیست نظر خود را درباره امری اظهار کند، دیگران مجاز نیستند عقیده او را جویا شوند. بلکه بالاتر از آن کسی را نمی‌توان به واسطه داشتن عقیده خاص مجازات کرد. عقیده متصف به صحیح و ناصحیح می‌شود. اما هیچ عقیده‌ای مشمول مجازات نیست. مجازات به عمل تعلق می‌گیرد، نه نظر. نظر و عقیده با مجازات عوض نمی‌شود. اسلام نه تنها اجازه تفتیش عقیده نداده است. بلکه بر عقیده نادرست نیز مجازات دنیوی وضع نکرده است. من در مقاله مستقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را اثبات کرده‌ام (۱۷) و نشان داده‌ام برخلاف نظر رایج هیچکس را نمی‌توان به بهانه تغییر دین یا عقیده مجازات کرد و کشت. در قرآن کریم از مجازات دنیوی مرتد هیچ اثری نیست. هرچند نظر مشهور درباره تغییر دین چیز دیگری است.

ثور کندی از صحابه، نقل می‌کند: خلیفه دوم عمر بن خطاب شبی در مدینه گشت می‌زد، پس صدای مردی را شنید که در خانه‌اش آواز می‌خواند پس از دیوار بالا رفت و به او نهیب زد: ای دشمن خدا، آیا گمان کردی خدا گناه تو را می‌پوشاند در حالی که تو او را معصیت می‌کنی؟ مرد گفت: ای امیر المؤمنین عجله نکن، اگر من یک بار خدا را معصیت کردم، تو سه بار او را معصیت کردی. خدا فرمود: «ولا تجسسوا» (۱۸) (در کار مردم تجسس و کنجکاوی نکنید) و تو تجسس کردی. خدا فرمود: «و اتوا البیوت من ابوابها» (۱۹) (به خانه‌ها از درهایشان وارد

شوید) در حالی که تو از دیوار بالا پریدی. و تو برمن بدون اجازه وارد شدی درحالی که خدا فرموده است، «لا تدخلوا بیوتا غیرکم حتی تستأنسوا و تسلّموا علی اهلها» (۲۰) (به خانه های - غیر از خانه خودتان - داخل نشوید مگر اجازه بگیرید و بر اهل خانه سلام کنید) عمر به مرد گفت: آیا اگر از من درگذری بهتر نیست؟ مرد گفت: چرا، پس او را عفو کرد، عمر نیز او را وا گذاشت و رفت. (۲۱)

این صحنه تاریخی در صدر اسلام از سویی دلالت بر میزان آزادی مردم در آن زمان دارد و از سویی دیگر حریم زندگی خصوصی را به زیبایی ترسیم می کند. گناه در زندگی خصوصی به حکومت ها ارتباطی ندارد. اگر بر گناه (به شرط عدم توبه) عقابی است، در سرای دیگر و توسط خداوند است نه در این دنیا و توسط حکام. در مجموع می توان گفت: حریم زندگی خصوصی در اسلام به رسمیت شناخته شده است. اطلاعات خصوصی و احوال شخصی تنها به خود شخص مربوط است و احدی حتی دولت حق ندارد از آن کنجکاوی و تجسس کند و بر فرض اطلاع حق ندارد اسرار خصوصی فرد را منتشر کند. تفتیش عقیده ممنوع است. اگر شخص در حریم خصوصی خود معصیت کرده لازم نیست آن را نزد احدی حتی دولت و قاضی اقرار کند، بلکه بهتر است توبه کند و آن را بپوشاند. در شریعت اسلامی تجاوز به حریم زندگی خصوصی مردم، تجسس و کنجکاوی در آن و اشاعه و انتشار اسرار آن گناه محسوب می شود و علاوه بر مجازات دنیوی عقاب اخروی نیز دارد. لذا ضمانت حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی از یک جامعه سکولار بیشتر است.

می دانیم که یکی از مختصات حوزه خصوصی این است که انسان می تواند آن را از رؤیت و دید دیگران بپوشاند، به نحوی که هیچ شاهدی او را نبیند و هیچ ناظری بر او نظارت نداشته باشد. حال اگر کسی به این حریم تجاوز کرد و بدون اطلاع و اذن شخص به مشاهده زندگی خصوصی او پرداخت، مثلاً به زنان و دختران در حریم خصوصی شان نظر کرد، علاوه بر عقاب اخروی در دنیا نیز به سختی مجازات می شود، مجازاتی که گاه به ازدست دادن نعمت بینایی منجر می شود. (۲۲) حریم زندگی خصوصی در یک جامعه اسلامی به مراتب از یک جامعه غیر دینی محترم تر است.

۵. آزادی عمل در زندگی خصوصی

یکی از ضوابط مهم زندگی خصوصی آزادی تصمیم گیری در آن است. این که هرگونه شخص بخواهد آن حوزه را تنظیم کند، و هیچکس حق نداشته باشد در آن

حوزه برخلاف نظر انسان برایش تعیین تکلیف کند. پیامبر(ص) در حدیث مشهوری تصریح کرده است: «الناس مسلطون علی اموالهم» (۲۳) (مردم بر مال خود مسلط هستند) هیچکس بدون اجازه صاحب مال حق ندارد در آن تصرف کند. فقیهان از این حدیث یک قاعده فقهی ساخته‌اند که به آن «قاعده سلطنت» می‌گویند، به این معنی که صاحب اختیار دارایی، صاحب آن است. به‌طریق اولی اگر انسان بر مال خود مسلط است، بر سرنوشت خود نیز بیش از دیگران سیطره دارد. (۲۴)

قاعده دیگری که پشتیبان حیات خصوصی در فرهنگ اسلامی است «اصل عدم ولایت» است. (۲۵)

هیچکس بر انسان حق سرپرستی و امرونهی ندارد مگر اینکه با دلیل معتبر شرعی از جانب خداوند چنین اجازه‌ای به او داده شده باشد، مستفاد از این دو قاعده آزادی مردم در زندگی خصوصی در چهارچوب شریعت اسلامی است. بر این اساس تعیین شغل، محل سکونت، همسر، نام، شکل زندگی و لباس، از اجزای زندگی خصوص است و با رعایت ضوابط دینی افراد در آن آزادی کامل دارند.

انسان در حریم خصوصی خود - که ما آن را خانه - می‌نامیم و غالباً از دیدگاه دیگران پنهان است، مجاز است هرکاری انجام دهد ولو معصیت باشد. این آزادی یک قید بیشتر ندارد، به ضرر دیگران نباشد، همین. اما همین که شخص وارد حوزه عمومی شد در هر جامعه‌ای به حکم قانون محدودیت‌هایی برای او ایجاد می‌شود. اشخاص در حوزه عمومی محدودیت‌هایی در لباس، در رفتار جنسی، و در برخی اعمال اجتماعی خواهند داشت که در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف فرق می‌کند. در یک جامعه اسلامی - جامعه‌ای که احکام اسلام جزئی از قانون آن است - محدودیت‌های ویژه‌ای برای اشخاص در حوزه عمومی قائل است، که در مقایسه با دیگر جوامع از جمله جوامع غربی قابل مطالعه است. این محدودیت‌ها که در لباس، روابط جنسی، خوردن و آشامیدن، در روابط اقتصادی و حتی روابط عبادی قابل ذکرند؛ حوزه خصوصی را در فرهنگ اسلامی کوچک‌تر از قلمرو رایج در جهان معاصر، و به تبع آن حوزه عمومی را گسترده‌تر از حد متعارف نشان می‌دهد. عدم رعایت این قلمروها به لحاظ دینی گناه است و در جامعه‌ای که قوانین آن مبتنی بر شریعت است، ارتکاب آن‌ها در حوزه عمومی «جرم» محسوب می‌شود، و قابل مجازات است. آن‌چه در حوزه عمومی رعایت آن لازم است «ظاهر شریعت» است چه در عبادات و چه در معاملات. واضح است که باطن «دیانت» جز از سوی خداوند یا وجدان انسانی قابل ارزیابی نیست. بنابراین حتی در حوزه عمومی نیت

و باطن عمل قابل اجبار نیست و تنها پیکره بیرونی عمل می‌باید رعایت شود. از آنجا که احکام دینی همه ساحت‌های زندگی بشری را دربر گرفته‌است، و احکام الزامی بخش قابل توجهی از اعمال را به واجب یا حرام تقسیم کرده، ترک واجبات و انجام محرماتی که به نحوی بازتاب منفی ظاهری در حوزه عمومی دارد مجاز شمرده نشده‌است. امر به معروف و نهی از منکر یکی از واجبات مهم اسلامی است که بدون در نظر گرفتن آن نمی‌توان از حوزه عمومی و خصوصی در اسلام بحث کرد. به عبارت دیگر بحث آزادی عمل شخص در حوزه عمومی با این فریضه مقید می‌شود. لذا بهتر است قبلاً محدوده و قلمرو آن را تعیین کنیم.

۶. امر به معروف و نهی از منکر

بر اساس این فریضه مسلم اسلامی که در قرآن و سنت بسیار مورد تأکید قرار گرفته‌است، (۲۶) همه مسلمانان موظفند نسبت به رعایت معروف و ترک منکر چه از جانب اشخاص و چه از جانب دولت حساس باشند و با رعایت شرایطی از جمله احتمال تأثیر در ترک معروف و ارتکاب منکر و اصرار او بر استمرار آن ابتدا قلباً اعتراض کنند، سپس با زبان تذکر دهند و در مرتبه سوم، اگر دو مرتبه قبلی کافی نبود متعرض او شوند. مرحله اول ابراز تنفر، پشت کردن، رو ترش کردن را شامل می‌شود و مرحله دوم که تعرض زبانی است، قطعاً دخالت در زندگی خصوصی افراد است و اگر اجازه بلکه توصیه اکید دینی نبود مجاز شمرده نمی‌شد. این دو مرحله به شکل وجوب کفایی بر همگان لازم است و اگر برخی آن را انجام دادند از بقیه ساقط می‌شود. به عبارت دیگر وظیفه همگانی و عمومی است و حتی در غیاب دولت دینی نیز قابل اجراست. مرتبه سوم یعنی تعرض فیزیکی شامل ضرب و جرح و احیاناً قتل در زمان استقرار دولت دینی از وظایف دولت شمرده شده (۲۷) که جداگانه به آن می‌پردازیم، و در غیاب دولت دینی ظاهراً تکلیف همگانی است، اگرچه مرحله نهایی یا دو مرحله آخر غالباً بدون اجازه مجتهد مجاز شمرده نشده‌است.

اگرچه ممنوعیت تجسس به جای خود باقی است، کلیه واجبات و محرمات ظاهری مشمول امر به معروف و نهی از منکر می‌شوند و ساکنان یک جامعه اسلامی مجاز نیستند در حوزه عمومی مرتکب گناه علنی شوند یا تظاهر به گناه کنند. در این صورت می‌باید منتظر ابراز نارضایتی یا تذکر زبانی و احیاناً (با شرایطی) تعرض فیزیکی مسلمانان باشند. معنای این سخن اهتمام شارع به رعایت احکام شرعی در حوزه عمومی است. و به افراد لائالی و کم‌توجه اجازه نداده زمام عرصه

عمومی را به دست گیرند. به هر حال امور خصوصی در حوزه عمومی در جامعه اسلامی بسیار محدودند.

امربه معروف و نهی از منکر از سویی اهرمی بسیار قدرتمند در دست مسلمانان برای نظارت و مقابله با دولت‌های جائز است، به نحوی که تا زمانی که این فریضه مورد اهتمام مسلمانان باشد سلامت دولت‌ها قابل تضمین است، و در صورت فراموشی آن سقوط دولت‌ها از عدالت و انصاف حتمی خواهد بود. از جانب دوم این فریضه، ضمانت نیکویی برای استمرار ضوابط و ارزش‌های اسلامی در میان آحاد جامعه است. احساس مسئولیت مؤمنان در قبال دیگر اعضای جامعه و استفاده از روش‌های مناسب جهت تعمیق پای‌بندی به تعالیم اسلامی از برکات این فریضه الهی است. در عین حال نباید از نظر دور داشت که عدم رعایت دقیق شرایط این واجب دینی، به سادگی می‌تواند از آن حربه‌ای برای دخالت ناروا در زندگی خصوصی مردم بسازد. به بیان دیگر سوءاستفاده از فریضه امر به معروف و نهی از منکر سلاحی در دست افراد سطحی و ظاهربین برای نقض حقوق و آزادی‌های مشروع مردم می‌تواند باشد. با این‌همه از نظر دور نمی‌توان داشت که ساکنان یک جامعه اسلامی ملزم به رعایت (یا حداقل ملزم به عدم تجاهر به نقض) تعالیم اسلامی هستند. به عبارت دیگر شریعت اسلامی، افرادی را که در حوزه عمومی احترام احکام اسلامی را رعایت نمی‌کنند و اصرار بر ابراز مخالفت علنی با آن احکام را دارند تحمل نمی‌کند، هرچند آزادی آن‌ها را حتی برای ارتکاب معصیت و خلاف شرع در حریم خصوصی‌شان تضمین می‌کند و تجسس از احوال شخصیه آن‌ها را نیز مجاز نمی‌داند.

۷. دائره حسبّه

دائره حسبّه یکی از نهادهای دولت اسلامی است که وظیفه آن همگانی‌کردن و گسترش معروف و جلوگیری از ارتکاب منکر در جامعه است. (۲۸) به بیان دقیق‌تر محتسب از سوی حاکم اسلامی مأموریت دارد تا حوزه عمومی جامعه را مطابق ضوابط اسلامی تنظیم کند یعنی از ترک واجبات و انجام محرمات شرعی در فضای عمومی جلوگیری می‌کند، و در صورتی که مصلحت اجتماعی در انجام پاره‌ای مستحبات و حتی مباحات و ترک پاره‌ای مکروهات و برخی مباحات باشد آن‌ها را نیز الزامی نماید. (۲۹) درواقع دائره حسبّه شکل نهادینه فریضه امر به معروف و نهی از منکر است که به جای اینکه از سوی افراد داوطلب و بدون نظم و برنامه صورت گیرد، از سوی دولت اسلامی و به شکل متمرکز و منظم اعمال می‌شود.

دائرة حسبہ تمام حوزه عمومی را فرامی گیرد و محتسب اختیارات بسیار وسیعی دارد. وسعت آن به میزان وسعت احکام شریعت است. و نه فقط معاملات را دربر می گیرد بلکه حتی عبادات را نیز شامل می شود. محتسب نه فقط نسبت به حقوق مردم (حق الناس) و حقوق مشترک بین خداوند و مردم حساس است، بلکه به دنبال آن است که مبدا «حق الله» نیز در حوزه عمومی ترک نشود. محتسب می تواند مسلمانان را به نماز یادآوری و حتی وادار کند، اگر فراموش کرده یا بی توجه ترک کرده باشند. محتسب می تواند مسلمانی را که بدون عذر شرعی در ملاء عام روزه خواری می کند از عمل خلافش بازدارد. محتسب می تواند افرادی که در حوزه عمومی با لباس نامناسب یا شئون اسلامی ظاهر می شوند را موظف به رعایت حداقل های دینی کند. همین گونه اگر کسبه بازار مسلمانان احتکار یا گران فروشی یا کم فروشی کنند محتسب می تواند آنان را ملزم به رعایت انصاف با مردم نمایند. حتی اگر فردی سخنی در تفسیر دین بر زبان راند که خلاف مشهور بود محتسب اختیار نهی وی و جلوگیری از ارائه سخن یا کتابت وی دارد. (۳۰) محتسب اجازه نمی دهد هیچ حرامی در حوزه عمومی اتفاق بیفتد یا واجبی ترک شود. شغل او کنجکاوای در فضای عمومی برای رعایت ضوابط و ارزش های دینی است.

محتسب و عوامل دائرة حسبہ با اجازه قاضی در موارد متعددی حق مجازات فوری متخلف را دارند، که به آن تعزیر گفته می شود و بخشی از تعزیرات شرعیه است. به بیان دیگر محتسب می تواند از اهرم های زیر برای پاک سازی فضای عمومی استفاده کند: اجبار بر فعل واجبات، و برخی مستحبات و مباحات به شرط مصلحت، اجبار بر ترک محرمات و پاره ای مکروهات و مباحات به شرط احراز مصلحت، تعزیر مجرمان و متخلفان به میزانی که کمتر از حد شرعی باشد به جریمه نقدی، حبس و مجازات بدنی (از قبیل شلاق). (۳۱) واضح است که محتسب حق تعرض به حریم خصوصی و خانه های مردم را ندارد، مجاز به تجسس هم نیست، به شرطی که مورد ارتباطی با حوزه عمومی نداشته باشد.

در مواردی که تردید است که آیا از مصادیق حوزه خصوصی است یا مشمول حوزه عمومی است، نظر محتسب ملاک است. به عنوان مثال اگر فردی در خانه اش دوستان خود را دعوت کرده، و میهمانان در حریم خصوصی مرتکب لهو و لعب می شوند بدون اینکه انعکاسی در فضای عمومی داشته باشد، آیا این مورد ملحق به حوزه خصوصی می شود (و در نتیجه تجسس از آن ممنوع و اغماض از گناهان احتمالی مرتکبه لازم) و یا متعلق به حوزه عمومی است (و در نتیجه منع

گناهکاران و مجرمات لازم است؟ مثال دیگر آیا داخل وسیله نقلیه شخصی حوزه خصوصی است یا نه؟

دائرة حسبه بی شک از اهرم‌های قوی دولت اسلامی برای پاک‌سازی جامعه از امور خلاف شرع است. حاکم اسلامی از طریق نماینده منصوب خود (محتسب) می‌تواند حوزه عمومی را مطابق مذاق شرع سامان دهد. بر این اساس افراد لایابالی و بی‌بندوبار امکان عرض‌اندام در فضای عمومی را خواهند یافت. اما از سوی دیگر اختیارات بی‌حد و حصر محتسب تهدیدی جدی برای حوزه خصوصی است و با اتکای به آن می‌توان تمام آزادی عمل مردم در حوزه عمومی حتی در اعمال خصوصی و شخصی ظاهریشان را سلب کرد. به عبارت دیگر حوزه خصوصی تقریباً به حریم خصوصی خانه تقلیل می‌یابد، و تمامی امور ظاهری انسان حتی اگر کاملاً شخصی و خصوصی باشد خارج از خانه جزء حوزه عمومی محسوب می‌شود و تعیین تکلیف اختصاصی در آن‌ها از دست وی خارج شده، حاکم دینی و محتسب در آن‌ها تعیین تکلیف می‌کنند، فرد را به انجام یا ترک اموری برخلاف رضایت شخصی وی مجبور می‌کنند و در صورت تخلف او را مجازات می‌نمایند. محتسب حتی ممکن است آزادی بیان را نیز محدود یا سلب کند.

اگر حاکمی کنترل شدید و توسعه حوزه عمومی را وظیفه شرعی خود بداند دست وی کاملاً باز است. واضح است که با وجود یک دائرة حسبه فعال، حوزه خصوصی بسیار کوچک می‌شود و گاهی کاملاً بر حریم خصوصی - خانه - منطبق می‌شود. در قرائت مشهور اسلامی - چه در اهل سنت چه در شیعه - حوزه عمومی بسیار گسترده و قوی و حوزه خصوصی (خارج از حریم خصوصی یعنی خانه) بسیار کوچک و ضعیف است.

۸. محدوده اختیارات دولت اسلامی

میزان اختیارات دولت با وسعت حوزه خصوصی و آزادی‌های قانونی مردم نسبت معکوس دارد. در جامعه‌ای که دولت اختیارات مطلقه دارد و قوانین دست او را در تجاوز به حوزه خصوصی شهروندان نبسته است، زندگی خصوصی و آزادی‌های فردی به شدت کوچک است. این مشکل اختصاص به جوامع دینی ندارد، بلکه مشکل عمومی همه جوامع انسانی است. در دولت‌های توتالیتر و دیکتاتوری حوزه خصوصی بیش از دیگر جوامع تهدید می‌شود و اصولاً حوزه خصوصی در چنین جوامعی معنا ندارد. (۳۲) اگر دولت دینی نیز مشی توتالیتر یا دیکتاتوری را در پیش‌گیرد، حوزه خصوصی در آن از جوامع غیردینی بیشتر آسیب

می‌بیند، چرا که رهبران توتالیتار یا دیکتاتور خدایان زمینی هستند که به جای بهشت الهی، جهنمی انسانی را بر شهروندان خود تحمیل می‌کنند.

در یک جامعه سالم شهروندان برای محدود کردن قدرت دولت، به تقویت «جامعه مدنی» همت می‌کنند. یکی از علائم سلامت جامعه، پیش‌بینی حداقل‌های قانونی برای حوزه خصوصی است که در هیچ شرایطی توسط دولت‌ها قابل نقض نباشد. دولت‌ها با حربه منافع ملی یا مصلحت عمومی همواره به حوزه خصوصی شهروندان تجاوز می‌کنند. مخالفان و منتقدان دولت‌ها بیش از دیگران در معرض مورد تجاوز واقع شدن در حوزه خصوصی خود هستند. در جوامع دینی که توسط دولت‌های دینی از قبیل خلافت (در جوامع اهل سنت) و ولایت فقیه (در جوامع شیعی) اداره می‌شوند مصلحت سلاح بسیار برنده‌ای است که به سادگی حوزه خصوصی را در می‌نوردد.

اگر مصلحت نظام از واجبات شرعی با اهمیت‌تر تلقی شود، (۳۳) معنای آن این است که دولت اسلامی حق دارد برای رعایت چنین مصلحتی حتی احکام شرع را موقتاً زیر پا بگذارد. لذا اگر مصلحت اقتضا کند حتی تجسس از احوال شخصیه و زندگی خصوصی نیز مباح بلکه واجب می‌شود. مصلحت اکسیری است که هر مسی را طلا می‌کند. (۳۴) به رسمیت شناختن مصلحت بدون حدود مرز یا اختیارات مطلقه برای حاکم اسلامی یا دولت اسلامی به معنای اجازه نقض، و ورود در زندگی خصوصی است. محدوده اختیار دولت‌ها در زمان اضطرار می‌باید به دقت در قانون مشخص شود و محدوده کوتاه زمانی استفاده از اختیارات اضطراری و لزوم پاسخگویی به اقدامات انجام شده در آن در اولین فرصت می‌باید تضمین شده باشد. مصلحت‌سنجی‌های افسارگسیخته به‌ویژه توسط حکام دینی بزرگترین خطر برای زندگی خصوصی و آزادی‌های مشروع است.

برای پرهیز از مفاسد فراوان مصلحت‌های مطلقه می‌باید اولاً: مرزهای ثابت قانونی - یعنی حقوق مطلقه آحاد مردم - که هیچ حکومتی به هیچ بهانه‌ای توان زیرپا گذاشتن آن‌ها را نداشته باشد را به رسمیت شناخت و ثانیاً: لازمه چنین مرزهای ثابت قانونی تعیین دقیق مرزهای ثابت دینی است، مرزهایی که در هیچ شرایطی، در هیچ زمان و مکانی، هیچکس و هیچ مصلحتی، توان تأویل و تفسیر و تغییر و در نور دیدن آن‌ها را نداشته باشد. ثالثاً: نهاد تشخیص مصلحت می‌باید مستقل از حکومت باشد. عدم جدایی آن از حکومت، دین را هزینه قدرت سیاسی می‌کند. تبیین و تفسیر دین و مصالح دینی نمی‌تواند به عهده حکومت دینی نهاده شود. در غیر این صورت دین در مخاطره جدی قرار می‌گیرد. رابعاً: نهاد

تشخیص مصلحت منتخب مردم و در برابر نهادهای قانونی می‌باید مسئول باشد و تحت نظارت جامعه مدنی قرارگیرد. و بالاخره تمرکز قدرت به دست یک نفر و سپردن اختیارات مطلقه به وی قطعاً در انسان‌های عادی به فساد و زیرپانهادن ضوابط دینی می‌انجامد. (۳۵)

۹. ارتقای وجدان دینی

به نظر می‌رسد تمسک فراوان به فریضه امر به معروف و نهی از منکر (بدون رعایت ظرایف آن)، پیش‌بینی نهاد دولتی دائره حاسبه، اختیارات مطلقه برای دولت دینی و بالاتر دانستن مصلحت نظام از تمامی احکام شرعی، همگی با نیت خیر تقویت دین و تعمیق شریعت پیشنهاد یا عمل شده‌است. اما این چهار راه حل از برآورده کردن این مقصود خیر عاجز است. با چنین روش‌هایی «ظاهر شریعت» با زور در جامعه مسلط می‌شود، اما به میزانی که مؤمنان یا دولت از «عنصر زور» برای اقامه معروف و ریشه کن کردن منکر بهره برده باشند، به همان میزان باطن دیانت و ایمان دینی را تضعیف کرده‌اند. ریا، نفاق و تظاهر به دینداری از عوارض حتمی دین اجباری است. یک حوزه عمومی متشرع با حریم‌های خصوصی - خانه‌های - منافی شریعت چه ارزشی دارد؟

مؤمنان وظیفه‌ای فراتر از پیامبرشان ندارند. پیامبر (ص) مأمور ابلاغ دین بود، نه تحمیل و اکراه و اجبار بر دین. (۳۶) فریضه امر به معروف و نهی از منکر یکی از احکام شریعت محمدی است و می‌باید در متن دین رحمت معنی شود. معنای آن زمینه‌سازی و بستر سازی و تسهیل انجام معروف و ترک منکر است. اقناع تارکان معروف و فاعلان منکر هدف این فریضه مترقی است. مهم این است که وجدان دینی جامعه بازسازی شود. عمل ناپسند از یک وجدان ضعیف و غافل سر می‌زند. اجبار به ظاهر عمل بدون درمان وجدان دینی بیمار، راه حل صحیح مشکل نیست. خداوند از بندگان ايمان و عمل صالح را آزادانه و با اختیار خواسته‌است. (۳۷) اگر قرار بر اجبار و اکراه بود خداوند بر چنین اجباری احق و اولی^۱ بود. (۳۸) او حتی به پیامبرش نیز اجازه نداده از حربه زور و اجبار در دین استفاده کند. (۳۹) شرط احتمال تأثیر در فریضه امر به معروف و نهی از منکر ناظر به همین نکته ظریف است.

پرداختن به دینداری دیگران نیازمند تدوین قانون است، قانونی که حداقل‌های ثابت و غیر قابل تأویل و تغییر زندگی خصوصی را به رسمیت شناخته باشد. دائره حاسبه لزومی ندارد که یک نهاد دولتی باشد، چنین نهادی می‌تواند توسط مردم و

به عنوان یکی از نهادهای جامعه مدنی درآید. نهاد مدنی حسب در صورتی که مبتنی بر قانون فوق باشد امری قابل دفاع خواهد بود و از بسیاری مفاسد اجتماعی جلوگیری می کند. اندیشه اسلامی با دولت مطلقه و مصلحت غیرمقید به مرزهای ثابت دینی بیگانه است. قاعده فقهی بسیار مهم احتیاط در دماء، نوامیس، اعراض، و اموال ارائه کننده حداقل های ثابت دینی است، با به رسمیت شناختن این حداقل ها و تدوین قوانین بر مبنای آن ها، حوزه خصوصی در جامعه اسلامی از دست درازی های حکام و دینداران قشری مصون خواهد بود.

با رعایت چنین نکاتی حوزه خصوصی و حوزه عمومی در جامعه اسلامی به تعادل خواهند رسید. ریشه های این نقطه تعادل در متون اصیل اسلامی فراوان است، اگرچه مسلمانان به تدریج از آن غفلت کرده اند. رسیدن به این نقطه تعادل که حوزه خصوصی در کنار حوزه عمومی در چهارچوب ضوابط دینی با سلامت کارکرد لازم خود را داشته باشد، در گرو «اجتهاد نوین» و نگاهی تازه به میراث کهن است. نگارنده به ارائه چنین رویکردی بسیار امیدوار است. باشد که تحلیل انتقادی دشواری های حوزه خصوصی در اندیشه رایج اسلامی ما را به وضعیت مطلوب حوزه عمومی و خصوصی در جامعه اسلامی رهنمون کند، وضعیتی که هم حقوق حوزه خصوصی ادا شده باشد هم حقوق حوزه عمومی. تفصیل این وضعیت را می باید در مجال و مقالی دیگر پی گرفت. انشاء الله.

یادداشتها:

1. Gavision, R., Privacy: Legal Aspects, International Encyclopedia of Social and Behavioural Sciences, 2001, P. 12067.

2. Public sphere and private sphere, Dictionary of the Social Sciences, Oxford, 2002, p.392.

۳. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن ۱۹۹۴ م، ص ۹۵ و ۹۹ تا ۱۰۸.

۴. شیخ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۱ هـ ق ج ۲ ص ۵۳۹: فی وجوب حفظ اعراض المسلمین و اسرارهم... ان مضمونها مطابق للاصل.

۵. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء ص ۳۷؛ شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲ ص ۴۵ چاپ سنگی.

۶. قرآن کریم، سوره آل عمران ۳، آیه ۱۹: ان الدین عند الله الاسلام.

و سوره حج ۲۲، آیه ۷۸: ملة ابراهیم هو سما کم المسلمین من قبل.

۷. منتظری، پیشین ج ۲ ص ۵۴۴: ان هذا السخ من المعاصی الجنسیة الشخصية الخفیة لا یجوز التفتیش عنها و التجسس علیها و یكون المطلوب شرعا استتارها.

۸. منتظری، پیشین، ج ۱ ص ۴۹۹.
۹. قرآن کریم، سوره نساء آیات ۵۸-۶۰، سوره نور، آیه ۶۲ و ۶۳، سوره نساء آیه ۶۵ و ۱۰۵.
۱۰. رجوع کنید به تفاسیر قرآن کریم (شیعه و سنی) ذیل آیه ۶ سوره احزاب.
۱۱. رجوع کنید به محقق نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، و علامه حلی، کشف المراد، بحث امامت.
۱۲. نقد «نظریه نصب» را مفصلاً در سلسله مقالات «حکومت انتصابی» آورده‌ام، ماهنامه آفتاب، تهران ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۱.
۱۳. ثقة الاسلام کلینی، الکافی، کتاب الایمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنین، حدیث ۴، ج ۲ ص ۳۵۵.
۱۴. کلینی، پیشین، ج ۲ ص ۳۸۵، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۲.
۱۵. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۶، حدیث ۶، ج ۱۸ ص ۳۲۸.
۱۶. سنن البیهقی ج ۸ ص ۳۳۳، کتاب الاشربة، باب ما جاء فی النهی عن التجسس، تفسیر القرطبی، ج ۱۶، ص ۳۳۳.
۱۷. آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر، نوشتار هشتم همین کتاب.
۱۸. قرآن کریم، سوره حجرات ۴۹، آیه ۱۲.
۱۹. قرآن کریم، سوره بقره ۲، آیه ۱۸۹.
۲۰. قرآن کریم، سوره نور ۲۴، آیه ۲۷.
۲۱. کنز العمال، ج ۳ ص ۸۰۸، کتاب الاخلاق من قسم الافعال، باب ۲، حدیث ۸۸۲۷.
۲۲. رجوع کنید به کتاب الحدود، به عنوان نمونه، شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۶۶۰.
۲۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲، کتاب العلم، باب ۳۳، حدیث ۷، وسائل الشیعه، ج ۱۳ ص ۳۸۱، احکام الوصایا، باب ۱۷ حدیث ۲. «ان لصاحب المال ان يعمل بما شاء مادام حیا».
۲۴. به عنوان نمونه مراجعه کنید به منتظری، پیشین، ج ۱ ص ۴۹۵.
۲۵. پیشین، ج ۱ ص ۲۷.
۲۶. برای نمونه رجوع کنید به سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۷، رساله فی الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۵ ص ۳۹۹.
۲۷. سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ج ۱ ص ۴۸۱ مسئله ۱۱.
۲۸. ابن خلدون، المقدمة، ص ۱۵۸، فصل ۳۲ از فصل ۳ کتاب اول.
۲۹. ابن الاخوة، معالم القربة فی احکام الحسبه، ص ۲۲.
۳۰. پیشین، ص ۲۹.
۳۱. الماوردی، الاحکام السلطانية، بحث الحسبه، ص ۲۵۱.
32. Arendt Hannah, The origin of Totalitarianism New York 1951.
۳۳. کدیور، مقاله قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، ص ۱۱۱-۱۳۵.
۳۴. کدیور، روحانیت، نبض قدرت و اکسیر مصلحت نظام، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی،

ص ۵۷۱ - ۵۶۰.

۳۵. کدیور، حکومت دینی و مصلحت، کتاب دغدغه‌های حکومت دینی ص ۲۵۶ - ۲۵۴.
۳۶. ما علی الرسول الا البلاغ (سوره مائده آیه ۹۹)، لا اکراه فی الدین (سوره بقره آیه ۲۵۶).
۳۷. فمن شاء فليؤمن فمن شاء فليکفر (سوره کهف آیه ۲۹).
۳۸. و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جميعا افانت تکره الناس حتی یکنوا مؤمنین،
سوره یونس، آیه ۹۹.
۳۹. فذكر انما انت مذكر لست علیهم بمصیطر، سوره غاشیه، آیه ۲۲-۲۱.
- ولو شاء الله ما اشركوا و ما جعلناک علیهم حفیظا و ما انت علیهم بوكیل، سوره انعام، آیه ۱۰۷.

بخش دوم: اسلام و حقوق بشر

۴. امام سجاده(ع) و حقوق مردم
۵. حقوق بشر و روشنفکری دینی
۶. پرسش و پاسخ‌های حقوق بشر و روشنفکری دینی
۷. حقوق بشر، لائسیته و دین

نوشتار چهارم

امام سجاد(ع) و حقوق مردم^۱

از امامان خود چه می‌دانیم؟ درباره آن‌ها چه آموخته‌ایم و چه آموزش داده‌ایم؟ در بررسی منصفانه درمی‌یابیم که دانسته‌های ما درباره ائمه(ع) اطلاعاتی تاریخی است: نام، کنیه، لقب، نام پدر و مادر، نام فرزندان، تاریخ و محل تولد، تاریخ و محل وفات، مدفن و نحوه شهادت، نام خلفا و سلاطین معاصر ایشان، فضائل و مناقب و احیاناً چند تذکر اخلاقی. حال آنکه آشنایی با امامان به‌عنوان اسوه‌های زندگی و کارشناسان مذهب وحی که گفتار و کردارشان حجت شرعی است به اطلاعاتی فراتر و عمیق‌تر محتاج است.

امامان در مواجهه با مسائل عصر خود شیوه خاصی داشته‌اند و برای راهنمایی پیروانشان خطبه‌هایی ایراد کرده، نامه‌هایی نوشته و کلمات حکمت‌آمیزی ابراز کرده‌اند. واضح است که بخشی از آن اعمال و اقوال ناظر به شرایط خاص زمانی و مکانی ایشان است و به تاریخ پیوسته است. از این بخش شیوه‌های خاص مواجهه امامان با وقایع مختلف قابل استخراج است این شیوه‌ها لزوماً وابسته به گذشته نیست و می‌تواند عام باشد. به‌علاوه در میراث علمی امامان بخشی فراتر از شرایط خاص زمانی و مکانی است و ارائه‌کننده قواعد عمومی و اصول کلی در زمینه اعتقادات، اخلاق و جنبه‌های مختلف شریعت است.

برای اقتدا به یک اسوه می‌باید آن شیوه‌های عام و این قواعد و اصول کلی را از او آموخت و به‌کار بست. بدون اطلاع از این قواعد و اصول اقتدا به ایشان و

پیروی از آن‌ها در حد یک ادعا باقی می‌ماند. وقتی نمی‌دانیم امامان چه ضوابط و قواعدی در برخورد با جنبه‌های مختلف زندگی ارائه کرده‌اند و با مسائل گوناگون عصر خود با چه شیوه‌هایی مواجه شده‌اند تشیع ما در یک احساس و عاطفه و شوری بی‌شعور باقی می‌ماند. با چنین سطح نازل معرفتی اگر سمت و سوی زندگی فردی و اجتماعی ما با سمت و سوی امامانی که دوستشان داریم در تناقض باشد نباید تعجب کرد. یکی از رازهای عقب‌ماندگی فردی و اجتماعی ما جهل به منش و روش پیشوایانمان است.

یکی از امامانی که به شدت در حق او جفا شده و پیروانش از عمق تعالیم او غافلند امام سجاد علی‌بن‌الحسین (ع) است. در تعالیم امام زین‌العابدین (ع) (۴۸-۹۴ هجری) از دو زاویه می‌توان مطالعه کرد. یکی سیره عملی و دیگری آثار علمی به جا مانده. میراث علمی امام سجاد (ع) نیز به سه بخش مجزا قابل تقسیم است: اول، ادعیه امام سجاد (ع). به قول روان‌شاد شریعتی «او زیباترین روح پرستنده» است. دعای ابو حمزه ثمالی نمونه‌ای از دعا‌های این امام همام است. بخشی از ادعیه امام علی‌بن‌الحسین (ع) در «صحیفه سجادیه» گردآوری شده است. دوم، رساله حقوق که موضوع بحث این مقاله است. بالاخره سوم، دیگر روایات امام زین‌العابدین که غالباً تعالیم اخلاقی است. در این مجال به مطالعه و بررسی رساله حقوق امام سجاد که در حقیقت نامه ایشان به یکی از یارانشان است می‌پردازیم. به این امید که در فرصت‌های دیگر توفیق بحث در سه محور دیگر (سیره عملی، ادعیه و روایات اخلاقی) تعالیم امام علی‌بن‌الحسین (ع) نصیب شود، ان شاء الله.

در بحث از رساله حقوق ابتدا به اجمال به معرفی منابع رساله، ارزیابی سندهای رساله، تعیین صحیح‌ترین متن رساله از میان نسخ متفاوت آن و گزارش اجمالی مقدمه و دسته‌بندی عناوین حقوق پنجاه‌گانه می‌پردازیم. سپس به تفصیل مراد از «حق» در رساله حقوق را تشریح خواهیم کرد برای نیل به این مهم، اصلاحات مختلف حق را در آیات و روایات و نیز در فلسفه، کلام اخلاق و فقه از هم تفکیک کرده، حق مورد نظر امام سجاد (ع) را با حق مورد بحث در فلسفه حقوق و فلسفه سیاست و علم حقوق مقایسه می‌کنیم. در پایان به عنوان نمونه بخش حقوق اساسی رساله یعنی حقوق سلطان و مردم بر یکدیگر را مورد تحلیل قرار خواهیم داد. تحلیل انتقادی میراث علمی امامان (ع) کوششی است برای احیای راه و روش آن اسوه‌های جاوید. پیشاپیش از تذکرات، پیشنهادات و انتقادات محبان اهل بیت (ع) استقبال می‌کنم.

منابع و اسناد رساله حقوق

قدیمی‌ترین منابعی که «رساله الحقوق» را نقل کرده‌اند عبارتند از: اول، حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی (متوفی ۳۸۱) در کتاب «تحف العقول». دوم: ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۲) در سه اثر خود یعنی «من لا یحضره الفقیه» (باب الحقوق، حدیث ۱، ج ۲ ص ۶۱۸) کتاب «الخصال» (ابواب الخمسین و مافوقه. حدیث ۱، ج ۲ ص ۱۲۶) کتاب «المجلس» یا «الامالی» (مجلس ۵۹ صفحه ۲۲۲) و بالاخره ابونصر حسن بن فضل بن حسن طبرسی (فرزند صاحب مجمع البیان، قرن ۶) در کتاب «مکارم الاخلاق» (صفحه ۲۳۰).

در جوامع روایی متأخرتر (قرن ۱۰ و ۱۱) ملا محسن فیض کاشانی در «الوافی» و شیخ حر عاملی در «وسایل الشیعه» (ابواب جهاد النفس باب ۳، ج ۱۱ ص ۱۳۱). رساله حقوق را از «من لا یحضره الفقیه» صدوق گزارش کرده‌اند. اما ملا محمد باقر مجلسی در بحار الانوار آن را از «تحف العقول» نقل کرده است.

از پنج منبع اصلی، رساله حقوق، در دو کتاب «تحف العقول» و «مکارم الاخلاق» فاقد سند است. سند رساله در کتاب «الامالی» همان سند کتاب «من لا یحضره الفقیه» است. بنابراین رساله مجموعاً دو سند دارد یکی طریق خصال و دیگری طریق من لا یحضره الفقیه. راوی مباشر رساله حقوق جناب ثابت بن دینار مشهور به ابو حمزه ثمالی (متوفی ۱۵۰) از اصحاب کبار چهار امام (سجاد، باقر، صادق و کاظم) (ع) می‌باشد. در طریق «خصال» علی بن احمد بن موسی توثیق نشده است. و در طریق «من لا یحضره الفقیه» نیز جعفر بن محمد بن مسرور از مشایخ صدوق به همین مشکل مبتلا است. اگرچه صدوق از وی با ادعیه «رضی الله عنه» و «رحمه الله» یاد می‌کند اما مبنای رجالی «مشایخ الثقه ثقه» پذیرفته نیست.

اگر رساله حقوق محتوی فقهی داشته باشد، دو سند رساله ضعیف ارزیابی می‌شود. (۱) لازم به ذکر است نجاشی (متوفی ۴۵۰) در کتاب «رجال» خود، طریق دیگری برای رساله حقوق امام سجاده (ع) منقول از ابو حمزه ثمالی ذکر کرده است، که فارغ از محمد بن فضیل که مشترک بین دو راوی هم طبقه ضعیف و موثق است (معجم رجال الحدیث ج ۳ ص ۳۹۲) سند آن صحیح می‌باشد، هرچند جناب نجاشی متن رساله را متذکر نشده است. به هر حال رساله حقوق در صناعت فقهی به شکل سندی مبتلی است.

تعیین متن اصح و گزارش اجمالی مفاد رساله

در مقایسه منابع اولیه رساله در می‌یابیم که متن رساله در کتاب «من لا یحضره

الفقيه» از همه مختصرتر است و رساله با عبارت «و حق الله الاکبر عليك» بدون ذکر مقدمه آغاز می‌شود. متن رساله در «خصال» همان متن منقول در «من لا يحضره الفقيه» است با این تفاوت که در «خصال» رساله با مقدمه‌ای در گزارش اجمالی حقوق آغاز می‌شود. حقوق مورد بحث در این دو منبع پنجاه و یک حق است. اما در مقدمه خصال نامی از «حق حج» برده نشده است. اما متن رساله در «تحف العقول» با آنچه صدوق در کتب سه‌گانه‌اش نقل کرده، اختلاف فراوان دارد. اگرچه نسخه «تحف العقول» همانند نسخه خصال حاوی مقدمه در گزارش اجمالی حقوق است، اما در مجموع در عبارات تحف العقول شرح و بسط بیشتری دیده می‌شود و متن خالی از کلمات مبهم، مغشوش یا نامفهوم و تکرار مخمل نیست که «علت آنرا تصرف ناسخان باید دانست.» (۲)

شماره حق‌ها در «تحف العقول» چه در مقدمه اجمالی چه در تفصیل متن، پنجاه حق بدون ذکر حق حج است. با عنایت به سند نسخه صدوق در هر سه کتابش و مرسل بودن نسخه «تحف العقول» و استحکام عبارات نسخ صدوق در مقایسه با عبارات نسخه تحف و رواج کتاب «من لا يحضره الفقيه» و زوائد نسخه تحف نسبت به نسخ صدوق در مجموع رساله منقول شیخ صدوق به ویژه نسخه خصال به عنوان متن اصح انتخاب می‌شود. رساله حقوق با این عبارت آغاز می‌شود: «بدان که خداوند عزوجل را بر تو حق‌هاست. که تورا فراگرفته است. در هر جنبشی و آرامشی، یا حالتی یا در هر جایی که در آن فرود آیی، یا در هر عضوی که آنرا بگردانی، یا در هر ابزاری که در آن تصرف کنی. پس بزرگترین حق‌های خداوند تبارک و تعالی بر تو آن است که برای خود واجب‌ساخته که آن اصل حق‌هاست. پس آنچه بر تو برای خودت واجب‌ساخته، از سرتا به پاست. با اندام‌های گوناگونی که تو داری.»

پنجاه و یک حق مورد بحث رساله به ترتیب زیر طبقه‌بندی شده است:

اول: حق خداوند (حق ۱)

دوم: حق نفس و حقوق اعضای بدن: زبان، گوش، چشم، دست، پا، شکم، عورت. (حقوق ۲ تا ۹)

سوم: حق افعال عبادی: نماز، حج، روزه، صدقه، قربانی (حقوق ۱۰ تا ۱۴)

چهارم: حقوق سائسان و رعایا: سلطان، معلم، مالک، رعیت، متعلم، همسر، مملوک (حقوق ۱۵ تا ۲۱)

پنجم: حقوق رحم: مادر، پدر، فرزند، برادر (حقوق ۲۲ تا ۲۵)

ششم: حقوق دیگران: مولی، بنده، نیکوکار، مؤذن، پیش‌نماز، همنشین، همسایه،

رفیق، شریک، وام‌خواه، معاشر، آنکه بر تو ادعایی دارد، آنکه تو بر او ادعایی داری، مستشیر، مشیر، مستنصح، ناصح، کبیر، صغیر، سائل، مسؤول، کسی که تو را مسرور کند، آنکه به تو بد کند، هم‌دینان و اهل ذمه. (حقوق ۲۶ تا ۳۴ و ۳۶ تا ۵۱)
هفتم: حق مال (حق ۳۵)

معانی پنجگانه «حق»

حق از واژه‌های سهل و ممتنع است. هرکسی آنرا به کار می‌برد و اجمالاً معنای آنرا نیز درمی‌یابد اما تعریف آن به غایت دشوار است به‌علاوه مراجعه به موارد استعمال آن در قرآن و روایات از یک‌سو و متون فلسفی، کلامی، اخلاقی، و فقهی از سوی دیگر و نیز در علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست نشان می‌دهد که حق معانی و اصطلاحات مختلفی دارد. تمیز این معانی و توجه به تفاوت این اصطلاحات برای رهایی از خلط معنی و اشتراک لفظی ضروری است. حق (و جمع آن حقوق) در پنج معنی و اصطلاح مختلف در علوم و متون یادشده استعمال شده است. این معانی و مصطلحات پنجگانه حق عبارتند از:

اول: حق در اصل به معنای مطابقت و موافقت است، مطابقت با مقتضای حکمت یا مطابقت اعتقاد، قول یا فعل، واقع و نفس‌الامر (۳) حق نقیض باطل، ضلال و غی است و به معنای موجود ثابت و صادق به‌کار رفته است و یکی از اسمای حسنی خداوند «حق تعالی» است. حق در این معنی به صورت غیراضافی استعمال می‌شود و صفت اعتقاد، قول و فعل واقع می‌شود. (۴) حق به این معنی در لسان قرآن کریم و متون فلسفی و کلامی فراوان استعمال شده است. «لا تلبسوا الحق بالباطل» (بقره/۲۶). «انا ارسلناک بالحق» (بقره/۱۱۹) «الحق من ربک» (بقره/۲۴۷). «الوزن یومئذ الحق» (اعراف/۸) «فذلکم الله ربکم الحق» (یونس/۳۲). «خلق السموات والارض بالحق» (جاثیه/۲۲).

دوم: حق در معانی دوم تا پنجم همواره به صورت اضافی استعمال می‌شود و حق مضاف است. در دومین معنی حق همواره به خداوند اضافه شده است: حق الله، «حقوق الله یعنی واجب، لازم» (۵) در این اضافه، خداوند جاعل حق است (نه ذی حق)، حق الله یعنی «ما یجب عن الله». آنچه از جانب خدا جعل شده و عمل به آن لازم شده است. حق الله به این معنی مرادف حکم الله، تکلیف الهی و وظیفه الهی است. «من له الحق یا ذی حق» می‌تواند خداوند، انسان‌ها، اشیاء، طبیعت، جانداران و گیاهان باشد. مثلاً حق مادر یعنی وظایفی که خداوند نسبت به مادر انسان تعیین کرده است، حق مال یعنی تکلیفی که خداوند نسبت به ما یملک انسان مقرر

کرده است. استعمال واژه حق در این مورد این امتیاز را بر واژه حکم، تکلیف یا وظیفه دارد که در حق به ذی حق توجه شده است. حق به این معنا بر خلاف معنای اول از اعتبارات و مجعولات است و حذف آن و جایگزینی «حکم الهی» به جای آن هیچ مشکلی ایجاد نمی کند، حق به این معنا اعم از احکام الزامی و غیرالزامی و شامل امور حقوقی و اخلاقی است و در اموری که ترک آن جرم و مجازات دنیوی محسوب می شود منحصر نمی باشد. حق الله به معنای یادشده در روایات و متون اخلاقی فراوان استعمال شده است.

سوم، حق الله و حق الناس. خمس، زکات، اوقاف عامه و حد زنا و لواط از مثال های «حق الله» محسوب می شوند. در مقابل اموری از قبیل نکاح، طلاق، قصاص، دین، قرض، غصب، وکالت، نسب و وصیت «حق الناس» محسوب می شوند. حق به این معنا اصطلاح خاص فقهی در ابواب قضا، شهادت و حدود است. (۶) از این زاویه دعاوی و مراعات بر دو قسم است. مراعاتی که شاکی خصوصی دارد، که از آن به «حق الناس» تعبیر می شود و مراعاتی که شاکی خصوصی ندارد و احکام الهی زیرپا گذاشته شده است به «حق الله» تعبیر می شود. در برخی مراعات نیز هر دو حیثیت می تواند موجود باشد از قبیل حد قذف و حد سرقت.

حق الناس یعنی آنچه از جانب خداوند برای مردم جعل شده است و امر آن در چارچوب شرع به دست مردم سپرده شده است. بنابراین اضافه حق به مردم اضافه حق به ذی حق و اضافه ملکیه است. مراد از ناس اسم جمع و عامه مردم نیست، بلکه آحاد مردم اراده شده یعنی تعلق خاص مطرح است نه حیثیت عمومی، حق الله در این معنا یعنی آنچه از جانب خداوند برای جریان ضوابط دینی در جامعه واجب شده است، به عبارت دیگر حق الله کنایه از «حق دین الله» است، که از آن به «حیثیت عمومی در جامعه دینی» می توان تعبیر کرد. اضافه حق الله اضافه حق به ذی حق است و با حق الله به معنای دوم (اضافه حق به جاعل حق) تفاوت دارد. بین حق الله و حق الناس در کیفیت اثبات در محکمه، تعداد شهود، جنسیت شهود، چگونگی اقرار، نحوه به جریان افتادن محاکمه. پس گرفتن اقرار، علم قاضی و عفو مجرم تفاوت است.

حق چه در حق الله و چه در حق الناس آن بخشی از احکام شرعی است که زیرپا گذاشتن آن شرعاً جرم محسوب می شود و مجازات دنیوی در پی دارد. حال آنکه حق در معنای دوم چنین التزامی به دنبال نداشت به عبارت دیگر حق در معنای سوم (حق الله و حق الناس) حیثیتی حقوقی (به معنای مصطلح در علم

حقوق) دارد و در موازین اخلاقی خلاصه نمی‌شود. این دو از اصطلاحات حقوقی جزایی در اسلام هستند و از اعتباریات و مجعولات شرعی و به عبارت دیگر از «احکام شرعیه» به حساب می‌آیند. مجموعه حق‌الله و حق‌الناس به این معنا اخص از «حق‌الله» به معنای قبلی است.

چهارم: حق در مقابل حکم، حق به این معنی اصطلاحی فقهی است و در ابواب معاملات استعمال می‌شود. حق مالکیت، حق حضانت، حق شفعه، حق خیار، حق اولویت از مثال‌های این معنی از حق به حساب می‌آیند. وضعیات شرعی بر دو گونه‌اند: یا حقند یا حکم. حق به معنای چهارم سه ویژگی دارد: اول، قابل استفاده است، دوم، قابل انتقال است. سوم، قابل توریث است، حال آنکه حکم وضعی نه قابل اسقاط است، نه قابل انتقال و نه قابل به ارث گذاشتن. (۷) حق به این معنی نوعی مجعول شرعی است و اضافه آن همواره اضافه بیانی است یعنی حقی که جنس آن ملکیت یا حضانت است. حق به این معنی از دو معنای قبلی حق اخص است. یعنی هر حق مقابل حکم حق‌الناس است. اما هر حق‌الناس حق (مقابل حکم) نیست، حق به معنای چهارم قسیم عین خارجی و منفعت است. شیء قابل انتقال یا عین است یا منفعت یا حق. حق به این معنی حکایت از نوعی تعلق و وابستگی به ذی‌حق می‌کند و می‌توان آن را یکی از احکام خاص شرعی با سه صفت یادشده دانست.

پنجم: حق در مقابل تکلیف. حق حیات، حق مقاومت در مقابل ظلم، حق مساوات در برابر قانون، حق تصرف و تعیین سرنوشت، حق انتخاب عقیده و دین، حق برخورداری از دادرسی عادلانه، حق انتخاب شغل و مسکن، حق امنیت، حق آزادی، حق تأمین اجتماعی از جمله مصادیق حق به معنای پنجم است. این حقوق در آغاز به عنوان حقوق فطری یا حقوق طبیعی معرفی می‌شدند. اما به تدریج ماهیتی کاملاً عرفی، وضعی و قراردادی یافت و از لوازم انسان از حیث انسان بودن او شمرده شد. این حقوق فراتر از عقیده، دین و ایدئولوژی خاصی تعریف می‌شود. منشاء این حقوق بشری و قراردادهای انسانی است. وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی زاییده حقوق است. هیچ مقام و قانونی نمی‌تواند این حقوق را از انسان سلب کند. مراد از حق (به این معنی) اموری است که حداقل یک زندگی سالم انسانی را ممکن می‌سازد. اموری که اگر از سوی کسی زیر پا گذاشته شد. «جرم» محسوب می‌شود و می‌توان از متجاوز به این حریم به دادگاه شکایت کرد. نه اینکه ناقض حق تنها مرتکب معصیت دینی شده باشد و در آخرت مؤاخذه شود. مجموعه این حق‌ها «علم حقوق» را شکل می‌دهد که با علم اخلاق مرز مشخصی

دارد. زیرا با گذاشتن معیارهای اخلاقی لزوماً مجازات دنیوی در پی ندارد. حال آنکه نقض حقوق جرم است و مستوجب مجازات دنیوی است. هرگاه در علم حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست از «حق» بحث می‌شود، مراد این معنای پنجم است. مراد از حق در حقوق بشر نیز همین معناست.

حق (به این معنا) در متون دینی به کار نرفته است، اما با عنایت به اینکه اکثر مصادیق حقوق به این معنی عقلایی هستند می‌توانند در زمره امضائات دین به حساب آیند. به ویژه اینکه اکثر حقوق یادشده نه تنها با تعالیم اسلامی منافاتی ندارند بلکه در راستای اهداف متعالی دین نیز قراردارند. ریشه الهی قائل شدن برای حقوق بشر نه تنها از قدر و قیمت این حقوق نمی‌کاهد بلکه بر عکس ضمانت اجرایی آن را بیشتر می‌کند، چرا که با ضمیمه شدن عقاب اخروی به مجازات دنیوی برای ناقض و ثواب اخروی به پاداش دنیوی برای رعایت‌کننده آن‌ها پشتوانه این حقوق مضاعف می‌شود. دستگاه حق محور بشری (فارغ از تکلیف دینی) و دستگاه تکلیف مدار دینی (فارغ از حقوق انسانی) و دستگاه مشتمل بر حقوق انسانی و تکالیف الهی را در مجالی دیگر با هم مقایسه کرده‌ام (۸) در این مجال غرض تنها تذکر تفاوت معنای حق در ادبیات علوم انسانی معاصر و ادبیات سستی دینی است.

مراد از «حق» در رساله حقوق

اکنون نوبت پاسخگویی به سؤال اصلی این بخش رسیده است: مراد از «حق» در رساله حقوق امام سجاده (ع) چیست؟ کدام یک از معانی پنجگانه حق مورد نظر امام زین العابدین (ع) بوده است؟ واضح است که امام علی بن الحسین (ع) از حق، معنای پنجم یعنی حق مقابل تکلیف (یا حقوق مقابل اخلاق)، معنای چهارم یعنی حق در مقابل حکم با سه ویژگی یادشده، معنای سوم یعنی حق الله یا حق الناس یا مجموعه حق الله و حق الناس و معنای اول حق یعنی حق نقیض باطل و اعتقاد و قول و فعل مطابق یا واقع را اراده نکرده است، بلکه مراد امام سجاده (ع) از حق، حق به معنای دوم است. حقوق الهی در این رساله یعنی احکام، وظایف و تکالیف الهی و آنچه از جانب خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان واجب شده است. حقوق مورد بحث رساله، نه حق به معنای فلسفی و کلامی آن است، نه حق به معنای دوگانه فقهی یعنی اصطلاح فقهی جزایی حق الله و حق الناس و اصطلاح فقهی معاملی حق در مقابل حکم. واضح است که رساله حقوق دربردارنده حقوق بشر به معنای مصطلح آن نیز نیست. بلکه این رساله دربردارنده وظایف شرعی یک

مؤمن نسبت به خداوند، اعضاء، اعمال، اقربا، اصناف اجتماعی و مال خود است و اژه حق را در رساله می‌توان بدون هیچ اشکالی به حکم، یا وظیفه یا تکلیف تبدیل کرد. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست، بلکه احکام غیرالزامی (استحبابی) را نیز دربرمی‌گیرد.

حقوق مورد بحث رساله منحصر به احکامی نیست که نقض آن‌ها معصیت (مستوجب مجازات اخروی) باشد، حتی در اموری که نقض آن‌ها به اجرای حد و تعزیر دنیوی منتهی می‌شود منحصر نمی‌شود بلکه رساله حقوق دربردارنده «وظایف اخلاقی» یک مؤمن است. البته این به آن معنی نیست که رساله خالی از تکالیف فقهی است. اما تکیه بر این نکته است که صبغه غالب رساله فقهی حقوقی نیست. اخلاقی تربیتی است. حقوق و وظایف اخلاقی مورد نظر رساله به طور پراکنده در روایات دیگر امامان مورد بحث قرار گرفته، اما گردآوری و بیان مضبوط و مرتب این حقوق در یک رساله مستقل بی‌سابقه است.

در اینجا تذکر دو نکته لازم است: اول در رساله حقوق، از حقوق محیط‌زیست، چهارپایان، گیاهان، امکنه، ازمنه و برخی اشیاء سخنی به میان نیامده است. حقوق یادشده در برخی روایات به طور پراکنده مطرح شده است. بنابراین رساله حاوی تمامی حقوق شرعی نمی‌باشد، بلکه می‌توان گفت تنها اهم این حقوق را مورد بحث قرار داده است. دوم: رساله در نهایت اختصار و ایجاز به هر یک از حقوق پرداخته است و لزوماً شامل تمامی ابعاد هر حق نمی‌باشد. به عنوان مثال حقوق برادران ایمانی بر یکدیگر که در دیگر روایات مفصلاً آمده است بسیار بیشتر از اموری است که در این مورد در رساله مطرح شده است. می‌توان گفت جوانب هر حق در رساله مورد بحث قرار گرفته نه تمامی ابعاد آن.

با توجه به نقش کارساز و تعیین‌کننده معیارها و ضوابط اخلاقی در جامعه دینی، رساله حقوق در تکوین وجدان اخلاقی جامعه مذهبی می‌تواند سهمی به سزا داشته باشد. ارزش‌ها و تذکرات اخلاقی، احکام فقهی و قوانین حقوقی را تلطیف کرده و تعمیق می‌نماید. مطمئن باشیم بدون رعایت ظرائف مطرح شده در رساله حقوق امام سجاد(ع) هرگز نمی‌توانیم شاهد جامعه‌ای پیامبرپسند باشیم. اگر جامعه خود را در رعایت حقوق پنجاه‌گانه امام سجاد(ع) بیگانه و غریب بباییم، اطمینان داشته باشیم تنها در نام و ظاهر مسلمان و شیعه‌ایم به فرموده امام سجاد(ع): «الا وان ابغض الناس الى الله من يقتدى بسنة امام و لا يقتدى بعمله» «آگاه باشید مبعوض‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که به سنت امامی اقتدا می‌کند بی‌آنکه به عملش اقتدا کرده باشد.» (۹)

حقوق سلطان و مردم در رساله حقوق

از جمله حقوق مورد بحث در رساله حقوق «حق سائسک بالسلطان» و «حق رعیتک بالسلطان» است. «حق فرمانروا این است که بدانی تو وسیله آزمایش او هستی. و او با قدرتی که خدا به او داده است آزموده می شود، و بر تو است که خود را گرفتار خشم او نسازی، و به دست خود او را به هلاکت نیندازی و در بدی که به تو می کند، شریک او نشوی.» اما حق رعیت هایی که تو بر آنان سلطه داری، این است که بدانی آنان به خاطر ناتوانی خود و قدرت تو رعیت تواند. پس واجب است که با آنان به عدالت رفتار کنی، و برای ایشان پدری مهربان باشی و نادانیشان را ببخشی و در کیفرشان شتاب نکنی و قدرتی را که خداوند به تو عطا فرموده سپاس گویی.

سلطان مورد بحث رساله حقوق منحصر در امام (ع) و حاکم عادل نیست. سلطانی که نباید خود را در معرض خشم او قرار داد، حکمرانان و رهبران متعارف جوامع هستند. به عبارتی دیگر امام سجاد (ع) واقع بینانه به فرمانروایان نگریسته نه آرمانی و ایده آل مآبانه. در زمینه حقوق سلطان بر رعیت (وظایف اخلاقی مردم نسبت به فرمانروایان) دو نکته مطرح شده است: اول: مردم وسیله آزمایش فرمانروایان هستند. رهبران با قدرتی که در اختیار دارند آزموده می شوند. نهایت نادانی است که کسی به ابزار آزمایش فریفته شود. دوم: مردم حتی الامکان خود را گرفتار غضب فرمانروایان نکنند. چرا که مخالفت با رهبران غالباً به محرومیت مردم از حقوق و مزایای اجتماعی می انجامد این نیز توصیه ای واقع بینانه به غالب مردمی است که تاب تحمل شدائد و مشکلات را ندارند. اما در معرض غضب سلطان قرارندان مساوی مماشات با سیاست های نادرست و انفعالی در مقابل ظلم نیست. مبارزه منفی و تقیه نیز با توصیه اخلاقی یادشده قابل جمع است. به علاوه اگر مسیر حکومت به بیراهه باطل افتاد وظیفه عالمان دین و مصلحان همان است که پدر بزرگوار امام سجاد (ع) اعلام کرد و عمل کرد. یعنی حق یادشده غالبی است نه عمومی و دائمی.

اما در زمینه حق رعیت بر سلطان (وظائف فرمانروایان نسبت به مردم) این نکات از رساله به دست می آید: اول: اینکه تو سلطانی و آنان رعیت، ناشی از «زور» و سلطه تو است. نه لزوماً لیاقت و فضل تو و بی کفایتی آنان. هر قدرت و قوتی تکویناً از خداوند است، خدا را بر این عطا سپاس گو. واضح است که مراد این نیست که قدرت هر جائز و ستمگری تشریعاً از خداست تا به جبر و توجیه ظلم منجر شود. دوم: فرمانروا موظف است با مردم خود با عدالت رفتار کند. که

«العدل اساس الحكم» عدالت مبنای کشور داری است. سوم: فرمانروا می باید برای مردم به مثابه پدری مهربان باشد.

از خطاهای آنان درگذرد و در مجازاتشان شتاب نکند. نسبت به مردم سعه صدر داشته باشد و اهل مدارا و تساهل و تسامح باشد و از سیاست های خشن پرهیزد. مقایسه این بخش از رساله حقوق با حقوق متقابل والی و رعیت در خطبه های ۳۴ و ۲۱۶ نهج البلاغه نشان می دهد که در رساله حقوق تنها بخشی از این حقوق متقابل - و نه همه حقوق ملت بر دولت و دولت بر ملت و نه اهم آنها - به تناسب شرایط خاص زمان و مخاطب مورد بحث قرار گرفته است.

امیدوارم در مجالی دیگر توفیق ارائه مبانی حقوق بشر در تعالیم اهل بیت (ع) نصیب شود.

خلاصه بحث

۱. میراث علمی امام علی بن الحسین (ع) بر سه قسم است: اول: ادعیه به ویژه در صحیفه سجاده، دوم: رساله حقوق، سوم: دیگر روایات که غالباً تعالیم اخلاقی است.

۲. قدیمی ترین منابعی که رساله حقوق امام سجاده را نقل کرده اند عبارتند از: تحف العقول، من لا یحضره الفقیه، خصال و امالی صدوق (قرن ۴) و مکارم الاخلاق (قرن ۶).

۳. تحف العقول و مکارم الاخلاق، رساله حقوق را بدون سند ذکر کرده اند. راوی مباشر رساله حقوق در سه کتاب صدوق، ابو حمزه ثمالی است.

۴. سند رساله حقوق در من لا یحضره الفقیه و امالی صدوق به واسطه عدم توثیق جعفر بن محمد بن مسرور و سند رساله در خصال به واسطه عدم توثیق علی بن احمد بن موسی به لحاظ استناد فقهی ضعیف است.

۵. متن رساله حقوق در تحف العقول شرح و بسط بیشتری دارد. صحیح ترین نسخ رساله حقوق، منقولات شیخ صدوق به ویژه نسخه خصال است.

۶. در رساله حقوق، پنجاه و یک حق الهی در هفت دسته طبقه بندی شده است. اول: حق خداوند، دوم: حق نفس و اعضای بدن، سوم: حق افعال عبادی، چهارم: حق سائسان و رعایا، پنجم: حقوق خویشاوندان، ششم: حقوق برخی اصناف اجتماعی، هفتم: حق مالی.

۷. در آیات و روایات و علوم دینی (فلسفه کلام، اخلاق و فقه) و نیز برخی علوم انسانی حق به پنج معنی و اصطلاح مختلف به کار رفته است.

اول: حق به معنای موجود، ثابت و صادق، نقیض باطل (اصطلاح قرآنی، فلسفی و کلامی)

دوم: حق الله مرادف حکم الله به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان اعم از الزامی و غیر الزامی (اصطلاح روایی)

سوم: حق الله و حق الناس، اصطلاح حقوق جزایی اسلام در ابواب فقهی قضا، شهادات و حدود.

چهارم: حق در مقابل حکم اصطلاح خاص فقهی در ابواب معاملات با سه ویژگی قابلیت اسقاط، انتقال و توریث.

پنجم: حق در مقابل تکلیف، اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر، آنچه از لوازم انسانیت انسان است و زیر پا گذاشتن آن‌ها جرم محسوب می‌شود و رعایت آن‌ها حداقل شرایط یک زندگی سالم اجتماعی است.

۸. مراد از حق در رساله حقوق معنای دوم حق است. یعنی احکام و وظایفی که از سوی خداوند نسبت به اصناف مختلف بر انسان جعل شده است. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست و شامل احکام استجابی نیز می‌شود. به علاوه این حقوق منحصر به احکامی نیست که نقض آن‌ها معصیت (مستوجب مجازات اخروی) محسوب شود یا موجب اجرای مجازات دنیوی (حد و تعزیر شرعی) گردد، بلکه رساله حقوق در بردارنده وظایف اخلاقی یک مؤمن است.

۹. رساله حقوق در بردارنده اهم حقوق الهی و وظایف اخلاقی است، نه همه حقوق و وظایف، و در هر حق نیز اهم جوانب آن بیان شده، نه لزوماً همه ابعاد هر حق و وظیفه.

۱۰. با توجه به نقش کارساز و تعیین کننده معیارها و ضوابط اخلاقی در جامعه دینی، رساله حقوق امام سجاد(ع) در تکوین وجدان اخلاقی جامعه مذهبی می‌تواند سهمی به سزا داشته باشد.

۱۱. از جمله حقوق مطرح شده در رساله حقوق، حق سلطان بر مردم و مردم بر سلطان است. سلطان مورد بحث رساله، حکمران متعارف جوامع است نه لزوماً امام معصوم و حاکم عادل. به دو مورد از حقوق سلطان بر مردم اشاره شده، یکی: مردم وسیله آزمایش فرمانروایان هستند و دیگر اینکه مردم نباید خود را گرفتار خشم فرمانروایان کنند. از جمله حقوق مردم بر سلطان: یکی اینکه سلطان موظف است عدالت پیشه کند و دیگر آنکه نسبت به مردم همچون پدری مهربان نسبت به فرزندان خود باشد.

۱۲. حقوق سلطان و رعیت در رساله حقوق در مقایسه با حقوق مشابه در نهج البلاغه و دیگر متون دینی، بخشی از این حقوق متقابل است نه حتی اهم آن که به تناسب شرایط زمان و مخاطب مطرح شده است.

زندان اوین، فروردین ۱۳۷۹ (۱۲ محرم ۱۴۲۱)

یادداشتها

۱. رجوع کنید به معجم رجال الحديث ج ۳ ص ۱۶۶.
۲. دکتر سید جعفر شهیدی، زندگانی علی ابن الحسین (ع) ص ۱۷۰.
۳. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن.
۴. رجوع کنید به صدرالمألهین، اسفار، سفر اول، منهج ثانی، فصل اول، ج ۱ ص ۸۹.
۵. طریحی، مجمع الحریین.
۶. برای نمونه مراجعه کنید به مبانی تکمله المنهاج آیت الله خویی و تحریر الوسيله آیت الله خمینی.
۷. رجوع کنید به مکاسب شیخ انصاری، اوایل بحث بیع و کلیه حواشی مکاسب.
۸. کتاب دغدغه‌های حکومت دینی، مقاله حق و تکلیف در دین.
۹. تحف العقول، حکمت شماره ۱۷.

نوشتار پنجم

حقوق بشر و روشنفکری دینی^۱

پیشگفتار: ارتباط میان حقوق بشر و احکام دین اسلام یکی از مهمترین مصادیق چالش میان مدرنیته و سنت است. دین به عنوان یکی از شاخص ترین میراث های سنت چه نسبتی با احکام حقوق بشر به عنوان یکی از محصولات مدرنیت می تواند داشته باشد؟ پاسخ های کلی و گاه مبهمی به پرسش از نسبت احکام دینی و حقوق بشر داده شده است، اما هیچ یک از این پاسخ ها تمام موارد تعارض را مشخص نکرده و در ریشه یابی این تعارض ها، نظریه معتبر و مستحکمی ارائه ننموده است. هنگامی که یک پاسخ در مرحله «توصیف» و «توضیح و تبیین» ناموفق باشد، چگونه می توان انتظار داشت راه حلی کارآمد و برخوردار از حمایت کافی نظری ارائه دهد؟

مصاحبه حاضر که به دلیل اهمیت آن به طور کامل و بدون تلخیص در دوشماره مجله ارائه می شود با این هدف صورت گرفته است که در گام نخست، موارد تعارض و ناهمخوانی احکام دینی و حقوق بشر را «توصیف» کند. پس از استقراء موارد تعارض مصاحبه درصدد «توضیح و تحلیل» ریشه ها و چگونگی های این تعارض خواهد بود. ارائه «راه حل و تجویز» در زمینه ارتباط میان حقوق بشر و احکام اسلامی، گام نهایی است که مصاحبه درصدد برداشتن آن است. به دلیل فقدان منابع لازم برای پژوهشگران در قسمت «توصیف» تعارض ها، بحث مفصلی

۱. مصاحبه مکتوب، مجله آفتاب، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، صفحه ۵۹-۵۴ و شماره ۲۸، شهریور ۱۳۸۲، صفحه ۱۱۵-۱۰۶.

صورت گرفته است. مصاحبه‌شونده کوشیده است تا این توصیف را در دو زمینه تکمیل کند. نخست «گستره» تعارض‌ها را نشان‌داده و موارد و مصادیق این تعارض را برشمرده است و دوم به «ژرفای» این تعارض‌ها اشاره کرده و نشان داده است که این تعارض‌ها تنها به تعارض میان فتاوا و برداشت‌های موجود از دین خلاصه نمی‌شود و گاه ظواهر آیات و روایات مندرج در متون معتبر دینی نیز حکایت از ناسازگاری می‌کنند.

موارد تعارض را تا آنجا که بررسی کرده‌ایم در هیچ‌یک از منابع موجود در زمینه حقوق بشر و احکام شریعت به تفصیل این مصاحبه نمی‌توان یافت. تأکید بر این تفصیل به دلیل شناخت کامل مشکل و روشن‌شدن دقیق صورت مسأله انجام گرفته است. لازم می‌بود که این موارد تعارض به تفصیل شرح داده‌شده و طبقه‌بندی گردند تا بتوان در فضایی روشن و بی‌ابهام به بررسی موضوع پرداخت. شرح این تعارض‌ها به‌ویژه از جانب کسانی که دلبستگی‌های دینی دارند، نشان از مجاهدت فکری عظیمی در جهت بالندگی اندیشه دینی و احیای دین در جهان مدرن دارد.

مصاحبه‌شونده از مدافعان پیام دین در دنیای معاصر است اما با تلاش تحسین‌برانگیز توانسته است مانند ناظری بی‌طرف به طرح تعارض میان دین و اصول حقوق بشر بپردازد. این نکته را باید تذکر داد که این توانایی در بی‌طرف‌ماندن و خودداری از داوری ارزشی در مرحله توصیف و تبیین، درس جدی است که می‌توان از مصاحبه‌ایشان آموخت. به‌همین دلیل در بخش توصیف تعارض‌ها در گزاره‌های آمده در متن مصاحبه هیچ نوع داوری (چه در مورد حقوق بشر و چه در مورد برداشت سنتی از اسلام) نمی‌توان یافت. البته مصاحبه‌شونده، بی‌نظر و بدون موضع‌گیری نیست بلکه به عمد و برای رعایت شیوه علمی طرح بحث در این قسمت از داوری خودداری می‌کند. خوانندگان این مصاحبه باید تا پایان آن صبوری کنند تا دیدگاه کامل مصاحبه‌شونده را در زمینه بحث دریابند. مطمئن هستیم که این صبوری پاداش خود را با خواندن تمامی مصاحبه دریافت خواهد کرد.

در بخش نخست مصاحبه روشن می‌شود که میان تفسر سنتی و متعارف از دین و احکام دینی و حقوق بشر تعارضی بنیادی وجود دارد. تعارضی که برخلاف برخی پاسخ‌های سطحی به‌راحتی نمی‌توان از آن گذشت و با چند نوآوری جزئی به رفع آن نائل گردید. امیدواریم تداوم مصاحبه‌هایی از این‌گونه به تعمیق نواندیشی دینی و بالندگی اندیشه به‌طور عام در جامعه امروز ما بیانجامد. مصاحبه‌شونده چهره‌ی ناشناخته‌ای نیست. به‌عنوان یک مجتهد که علوم اسلامی را

در حوزه خوانده‌است، اینک در مرحله استنباط قرار دارد و به‌عنوان فلسفه‌خوانده‌ی دانشگاه، در موقعیت تدریس، با تشکر از تحمل و همراهی ایشان، توجه شما را به متن مصاحبه جلب می‌کنیم.

آفتاب

* * *

به‌نظر می‌رسد توجه به بحث حقوق بشر در سالیان اخیر در آثار شما به‌تدریج روبه افزایش بوده‌است. حقوق سیاسی مردم در اسلام، حق تعیین سرنوشت (۱۳۷۷)، آزادی عقیده و مذهب در اسلام (۱۳۸۰)، معضل بردگی در اسلام معاصر (۱۳۸۲). شما در این مقالات کوشش کرده‌اید نوعی سازگاری بین اسلام و حقوق بشر ایجاد کنید، یا تصویری سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. در این زمینه به‌ویژه درباره‌ی مقاله‌ی اخیرتان سؤال‌های فراوانی مطرح است. اجازه دهید بحث را با این سؤال مقدماتی آغاز کنم: آیا به‌طور اتفاقی و بدون برنامه‌ی قبلی به بحث حقوق بشر پرداخته‌اید یا شبیه آن‌چه از شما در زمینه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام» منتشر شده‌است، مبتنی بر یک برنامه پژوهشی (Research Program) بوده‌است؟

از حدود سال ۱۳۶۸ به مطالعه و تحقیق متمرکز در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام پرداختم. این برنامه‌ی پژوهشی هنوز به نیمه‌ی راه نیز نرسیده‌است. حتی موفق نشده‌ام آن‌چه را در این زمینه تدوین کرده‌ام منتشر کنم. به‌نظر می‌رسد موانع بحث، گفت‌وگو و نشر در این حوزه هر روز بیشتر می‌شود. هرچند هنوز ناامید نشده‌ام و به تلاش خود ادامه می‌دهم.

نخستین اشاره‌ی قلمی به حقوق بشر از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام صورت گرفت. به‌مناسبت پنجاهمین سال تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر همایشی در تهران برگزار شد. حق تعیین سرنوشت را به‌عنوان محور حقوق سیاسی مردم در اسلام برگزیدم و بی‌آن‌که به نقد اندیشه‌ی گذشتگان در این زمینه بپردازم بحثی ایجابی و اثباتی ارائه کردم.

قتل فجیع تعدادی از دگرنده‌شان در پاییز ۷۷ به‌دست برخی مأموران امنیتی، ذهن مرا به‌شدت به خود مشغول کرد. «دین، مدارا و خشونت»، «حق حیات در جامعه دینی» و «حرمت شرعی ترور» عناوین سه بحث در اعتراض به نقض حقوق بشر بود، که سخنرانی اخیر مرا به زندان کشانید. بحث از حق زندگی و ممنوعیت ترور از سر ضرورت بود، نه برخاسته از یک برنامه مدون.

سال آخر زندان به تدریج به سمت حقوق بشر سوق داده شدم. یکباره احساس کردم همه مطالعاتم بر بحث نقد خشونت از سویی و حقوق بشر از سوی دیگر در حورهای اندیشه‌ی دینی متمرکز شده است. ترور دکتر حجاریان توسط مزدوران گروه فشار در زمستان ۷۸ به این مطالعات دامن زد. یک دوره‌ی کامل فقه را از زاویه حقوق بشر بررسی و یادداشت برداری کردم. درباره زاویه نگاه فقها و متشرعان به حقوق انسان تأمل فراوان کردم. مترن دینی به ویژه قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و احادیث ائمه (ع) را باز از منظر حقوق بشر مطالعه کردم. بیشتر خواندم و کمتر نوشتم. مقاله «امام سجاده و حقوق مردم» (فروردین ۷۹) حاصل آن دوران است. از نتایج این مقاله این نکته مهم قابل ذکر است که حق به کار رفته در رساله حقوق و برخی دیگر از منابع دینی به معنای تکلیف الهی و وظیفه اخلاقی انسان است و با اصطلاح رایج در علوم انسانی و حقوق بشر تفاوت بنیادی دارد.

صدور حکم اعدام به جرم ارتداد برای دوست نواندیشم حسن یوسفی اشکوری سبب اصلی نگارش مقاله «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر» شد. در آنجا ضمن نقد مجازات اعدام برای مرتد در اسلام سنتی، از نفی مطلق مجازات دنیوی به واسطه‌ی تغییر دین و عقیده براساس قرائتی تازه از اسلام دفاع کردم.

بالاخره در نیمه سال ۸۰ مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» به نگارش درآمد. این مقاله را نقطه عطفی در زندگی علمی خود می‌دانم. در این مقاله یک تئوری ارائه شد، مدلی که می‌پندارم حلال بسیاری از مشکلات فراروی اندیشه اسلامی معاصر باشد آن برنامه پژوهشی مورد نظر تدوین شده بود. کارهای بعدی همگی براساس این برنامه پژوهشی است. به عنوان نمونه مقاله بحث برانگیز «معضل بردگی در اسلام معاصر» قابل ذکر است که به ممنوعیت و حرمت برده‌داری در زمان حاضر به حکم اولی (نه حکم ثانوی و حکومتی) به واسطه غیرعادلانه بودن و غیرعقلایی بودن برده‌داری می‌انجامد. کلان بحث «اسلام و حقوق بشر» را تازه آغاز کرده‌ام و امیدوارم توفیق تکمیل آن را داشته باشم.

محورهای شش گانه تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

شما در دو مقاله ارتداد و برده‌داری به صراحت گفته‌اید که قرائت سنتی از اسلام یا اسلام تاریخی در این دو مورد با حقوق بشر ناسازگار است به راستی موارد تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر به همین دو مورد منحصر می‌شود؟ اصولاً آیا اسلام تاریخی با حقوق بشر سازگار است؟ آیا در این چارچوب می‌توان به

حقوقی قائل بود که به انسان از آن حیث که انسان است مستقل از دین و فرهنگ و... تعلق بگیرد؟

تعارض اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام با اندیشه حقوق بشر به برده‌داری یا مجازات اعدام مرتد منحصر نمی‌شود. موارد تعارض خیلی بیش از اینهاست. برای عینی‌تر شدن بحث و پرهیز از کلی‌گویی مرادم از اندیشه‌ی حقوق بشر نظام حقوقی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) است. مرادم از اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام، اسلامی است که جامع الازهر در نزد اهل سنت یا حوزه‌های علمیه نجف و قم در شیعه کانون‌های اصلی آموزش آن هستند و رساله‌های توضیح‌المسائل و کتبی از قبیل العروه الوثقی، تحریرالوسیله و منهاج‌الصالحین در فقه فتوایی یا جواهرالکلام، المکاسب، مبسوط سرخسی، مغنی‌ابن‌قدامة و نیل‌الاطار شوکانی در فقه استدلالی محصول آن است. احکام شرعی از دیدگاه اسلام سنتی در چندمحور با اسناد حقوق بشر ناسازگار است. به عبارت دیگر در مقایسه‌ی اسلام تاریخی با ضوابط حقوق بشر به چندین محور تعارض می‌رسیم. بره‌ریک از این محورها فروع و مسائل متعددی مبتنی است: به‌نحوی که تنها فهرست این مسائل، خود متن یک کتاب را تشکیل می‌دهد. قبل از هر پیش‌داوری یا تحلیل و ریشه‌یابی چاره‌ای جز توصیف این دو وضعیت حقوقی درمقایسه با یکدیگر نیست.

محور اول: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان

در احکام اسلام سنتی تبعیض غیرقابل انکاری بین معتقدان ادیان مختلف می‌یابیم. از این دیدگاه انسان‌ها به سه، بلکه چهار درجه تقسیم می‌شوند. انسان‌های درجه‌یک مسلمانان فرقه ناجیه هستند. انسان‌های درجه‌دو مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند اهل کتاب یعنی مسیحیان یهودیان و زرتشتیان به شرطی که شرایط ذمه را بپذیرند و هکذا غیرمسلمانانی که با دول اسلامی معاهد امضا کرده‌باشند، انسان درجه‌سه محسوب می‌شوند. دیگر انسان‌ها یعنی کافران حربی که کلیه غیرمسلمانان غیرذمی و غیرمعاهد را دربرمی‌گیرد انسان درجه‌چهار خواهندبود.

انسان‌های درجه‌یک یعنی مسلمانان فرقه ناجیه از تمامی حقوق و امتیازهای دینی برخوردارند. انسان‌های درجه‌دو یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی از اکثر حقوق شرعی برخوردارند، اما از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند. انسان‌های درجه‌سه یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد از اکثر حقوق

شرعی بی بهره‌اند و انسان‌های درجه‌چهار یعنی کفار غیرذمی و غیرمعاهد تقریباً فاقد هرگونه حق‌اند و حرمتی ندارند.

این تفاوت‌های شرعی از بدیهیات فقهی است. شیخ فضل‌الله نوری که از جمله نمایندگان این اندیشه محسوب می‌شود، این‌گونه تبعیض‌ها را از ضروریات شرع می‌شمارد و از این زاویه تساوی و برابر حقوق مردم را به باد استهزاء می‌گیرد و آن را خلاف شرع می‌شمارد. برابر شمردن آدمیان و دخیل ندانستن تفاوت‌های دینی و مذهبی در تبعیض‌های حقوقی معادل خروج از اسلام سنتی است. این تفاوت و تبعیض‌های حقوقی در لابلای کتب و فتاوی شرعی فراوان است، هرچند به خاطر ندارم که این تبعیض‌های سه‌گانه حقوقی جایی استخراج شده و درکنار هم قرار گرفته باشد. در این مجال به مهمترین تفاوت‌های حقوقی اصناف چهارگانه اشاره می‌کنم.

در مباحث شرعی و احکام فقهی، عنوان «مؤمن» با عنوان «مسلم» تفاوت دارد. مؤمن یعنی مسلمانی که متدین به مذهب حق است. به مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی عنوان «مخالف» اطلاق می‌شود. مثلاً از دیدگاه عالمان شیعه، مؤمن یعنی مسلمان شیعه و مخالف یعنی مسلمان اهل سنت. در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت، شهادت، امامت جمعه و جماعت علاوه بر اسلام، ایمان شرط است. یعنی مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در شش منصب یادشده فاقد شرط لازم هستند. شهادتشان مسموع نیست، قضاوتشان معتبر نیست. نمی‌توانند والی، امام جمعه یا امام جماعت باشند. البته واضح است که به شرط تساوی در مذهب مشکل مرتفع خواهد بود، یعنی مثلاً نسبت به مسلمانان اهل سنت قضاوت یا شهادت آن‌ها پذیرفته است.

در مستحقان خمس و زکات ایمان شرط شده است. بنابراین به فقیر و مسکین و یتیم مخالف نمی‌توان شرعاً از وجوه شرعی پرداخت کرد. خمس و زکات مختص مسلمانان مؤمن است.

در اسلام سنتی حرمت برخی از گناهان مطلق نیست، بلکه نسبی است. یعنی این‌گونه نیست که یک فعل خاص نسبت به همگان گناه و معصیت شمرده شود، بلکه تنها ارتکاب آن‌ها نسبت به مؤمنان معصیت است، درحالی که انجام آن نسبت به دیگران مجاز و مباح شمرده می‌شود. غیبت، بهتان، نیمه، هجاء از این‌گونه گناهان هستند. غیبت مؤمن حرام است، اما غیبت مسلمان مخالف حرام نیست، یعنی بدون ترس از آخرت می‌توان پشت سر مسلمان دیگر مذاهب حرف زد. بهتان به مؤمن حرام است، اما تهمت و افترا به دیگران معصیت و گناه محسوب نمی‌شود.

و مباح و مجاز است. تمامی کردن و دوبه‌هم‌زنی بین مؤمنین حرام است، اما بین دیگر مسلمانان را به‌هم‌زدن خلاف شرع نیست. هجو کردن مؤمن حرام است، اما هجو و ریشخند دیگر مسلمانان معصیت محسوب نمی‌شود. معنای جواز ارتکاب غیبت، بهتان، نیمه و هجاء در غیرمؤمن این است که غیرمؤمنان در این موارد فاقد احترامند، آبرویشان هدر است، مهدورالاحترامند. به زبان شرعی «عرض محترمه» ندارند. عرض یعنی آبرو. افراد مهدورالاحترام فاقد امنیت فرهنگی هستند. جواز شرعی بهتان برای تخریب شخصیت یک انسان کافی است. زن مؤمنه بنابر احتیاط نمی‌تواند با مرد مسلمان متدین به دیگر مذاهب اسلامی ازدواج کند یا چنین ازدواجی کراهت دارد. توجه به نکات فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه سنتی مؤمنان انسان درجه‌یک و مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی انسان درجه‌دو محسوب می‌شوند و بین این دوگونه انسان حداقل ده تبعیض حقوقی در شریعت مشاهده می‌شود.

تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات شرعی در اسلام سنتی است. بدن مسلمان ظاهر محسوب می‌شود اما یکی از اعیان نجسه کافر است به جمیع اقسامش از مشرک و مرتد و کافر اصلی و کافر ذمی و اهل کتاب. یعنی مطلق غیرمسلمانان نجس محسوب می‌شوند و از نجاست شرعاً باید اجتناب کرد. یکی از اسباب تحریم در ازدواج کفر است. مسلمان حق ندارد با غیرمسلمان ازدواج کند. چنین ازدواجی شرعاً باطل است. یکی از موانع ارث کفر است، کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، هرچند مسلمان از کافر ارث می‌برد.

از شرایط اجرای قصاص، چه قصاص نفس، چه قصاص عضو تساوی در دین است. لذا مسلمان به‌واسطه قتل کافر کشته نمی‌شود، اما واضح است که کافر به‌واسطه قتل مسلمان قابل قصاص است. حتی اگر کافری توسط کافر دیگری کشته‌شود و قاتل مسلمان شود، اولیای مقتول حق قصاص قاتل را نخواهند داشت. اگر مسلمانی دست کافری را قطع کند، کافر حق مقابله به مثل و قصاص را ندارد. به لحاظ مالی ارزش مسلمان با ارزش غیرمسلمان کاملاً متفاوت است. دیه یک مرد مسلمان ده‌هزار درهم است. دیه یک مرد ذمی (مسیحی یا یهودی یا زرتشتی به‌شرطی که شرایط ذمه را پذیرفته‌باشد) هشتصد درهم است. اهل کتاب غیرذمی، متدینان دیگر ادیان و مذاهب و کفار و مشرکان اصولاً دیه ندارند، یعنی اگر کسی آن‌ها را بکشد، قاتل نه قصاص می‌شود و نه از قاتل دیه اخذ می‌شود، به‌لحاظ شرعی چنین افرادی «نفس محترمه» نیستند. خونشان احترام ندارد، ارزش ندارد. این دین حق است که باعث احترام جان می‌شود. پایبندی به دین و عقیده باطل

جان انسان را بی ارزش می کند، کافر در حکم مرده است، به لحاظ حقوقی چنین افرادی در حکم اموات هستند، از این رو نه حق دیه به آنها تعلق می گیرد، نه حق قصاص. اگر کسی می خواهد جان و مال و ناموس و آبرویش تضمین شود، می باید به شرف اسلام مشرف شود و مسلمان شود.

البته اهل کتاب یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه با شرایط می توانند در جامعه اسلامی از امنیت جانی، مالی و ناموسی بهره مند شوند. مهمترین شرط ذمه پرداخت «جزیه» است. جزیه نوعی مالیات است که سالیانه از سوی مردان این سه مذهب به دولت اسلامی پرداخته می شود. البته ولی امر حق دارد در صورت صلاحدید مازاد بر جزیه نیز از اهل ذمه اخذ کند. نحوه پرداخت جزیه می باید ذیلانه باشد و اهل ذمه همواره احساس فرودستی کنند. اهل ذمه حق ندارند کلیسا و کنیسه و آتشکده جدید در دارالاسلام احداث کنند. اگر حکومت اسلامی نسبت به معابد گذشته اهل ذمه احساس خطر کند، حق دارد آنها را خراب کند. اهل ذمه حق ندارند ساختمان های خود را مرتفع تر از ساختمان مسلمانان بنا کنند. آنها حق ندارند در مجامع عمومی به امور خلاف شریعت اسلامی تظاهر کنند. اهل ذمه حق ندارند نسبت به شرکت فرزندان شان در جلسات اسلامی ممانعت به عمل آورند. اهل ذمه به محض تخلف در انجام شرایط ذمه، از دارالاسلام اخراج می شوند. عقد ذمه نسبت به عرض ذمی یعنی آبروی آنها تضمینی ندارد. یعنی اهل ذمه از غیبت، بهتان نیمه، هجاء سب، غش و... مصون نیستند. حرمت این گونه گناهان در صورتی است که نسبت به مسلمانان اتفاق بیفتد نه مطلقاً. عقد ذمه فقط مختص اهل کتاب یعنی مذهب سه گانه است و دیگر کفار از حق انعقاد ذمه محرومند.

از دیگر تفاوت های مسلمان و غیرمسلمان عدم جواز خوردن ذبیحه کفار است. مسلمانان تنها می توانند از گوشتی تناول کنند که ذابح آن مسلمان بوده باشد. چنین شرطی در صید در خشکی نیز جاری است.

یکی از حدود شرعی حد قذف است. قذف یعنی نسبت ناروای روابط نامشروع جنسی به کسی دادن. در اجرای حد قذف، اسلام مقذوف شرط است. یعنی نسبت دادن چنین عملی به غیرمسلمان حد ندارد.

شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان مسموع نیست، همچنان که قضاوت آنها برای مسلمانان فاقد اعتبار شرعی است. غیرمسلمانان نه تنها در طول حیات بلکه در مرگ نیز با مسلمانان متفاوتند. آنان را نمی توان در قبرستان مسلمین دفن کرد. حرمت نبش قبر نیز مختص مسلمین است.

توجه به موارد فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که مسلمان و غیرمسلمان در حقوق شرعی کاملاً متفاوتند و غیرمسلمانان از بسیاری حقوق محرومند. البته مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان با پذیرش عقد ذمه از برخی حقوق از قبیل حق حیات و مالکیت برخوردار می‌شوند. با این همه قابل کتمان نیست که اهل ذمه در قیاس با مسلمانان و مؤمنان انسان درجه‌سه محسوب می‌شوند.

پیروان دیگر ادیان و مذاهب یا ملحدان و کفار و مشرکان از دو طریق ممکن است از حقوق شبیه حقوق اهل ذمه برخوردار شوند. یکی با عقد استیمان و دیگری با معاهده. مراد از استیمان این است که غیرمسلمانی برای آشنایی با تعالیم اسلام به دارالاسلام بیایند، او به‌طور موقت در امان مسلمانان است و پس از آن اگر اسلام را نپذیرفت به سرزمین خود بازگردانده می‌شود. کفاری که با حکومت اسلامی معاهده منعقد کنند مطابق مفاد معاهده با آن‌ها رفتار خواهد شد.

اما غیرمسلمانی که اهل ذمه، مستأمن و معاهد نباشد که اکثر غیرمسلمانان را تشکیل می‌دهند، کافر حربی محسوب شده از هیچ حقوقی برخوردار نیستند. جان و مال و ناموس آن‌ها فاقد احترام است و به زبان شرعی «هدر» است، مهدورالدم، و مهدورالمال، مهدورالعرض. اگر کسی متعرض آن‌ها شود، مالشان را ببرد، آبرویشان را بریزد، جانشان را بگیرد، قابل تعقیب نیست، حق قصاص ندارد، دیه به او تعلق نمی‌گیرد. اینها خساراتی است که او با عدم پذیرش دین حق یا عدم قبول عهد و ذمه و امان به خود خریده‌است، اگر می‌خواهد از حداقل حقوق برخوردار شود، می‌باید شرایط ذمه و عهد و امان را داشته باشد و اگر می‌خواهد از حداکثر حقوق برخوردار شود، می‌باید به اسلام مشرف شود.

واضح است که در اسلام سستی، «انسان از آن‌حیث که انسان است» یعنی فارغ از دین و مذهب از حقوق برخوردار نیست. از این دیدگاه چیزی به‌نام «حقوق ذاتی انسان» وجود ندارد، یا جداً بسیار اندک است. در اسلام تاریخی، دین و مذهب و عقیده مقدم بر انسانیت انسان است. بگو چه دین و مذهبی داری تا بگویم از چه حقوقی برخورداری. در قرائت سستی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان. انسان از آن‌حیث که مسلمان است دارای حقوق است، نه مطلق انسان. لذا انسان مشرک یا انسان کافر و ملحد فاقد حقوق است یا انسان اهل کتاب ذمی از برخی حقوق برخوردار است و از بسیاری حقوق محروم. در شریعت از حقوق مسلم یا حقوق مؤمن و حداکثر از حقوق ذمی می‌توان دم زد، اما چیزی به نام حقوق انسان یا «حقوق بشر» در آن بی‌معنا است. ما در اسلام سستی حقوق مسلمان داریم، نه حقوق بشر. حقوق مسلم در

شریعت چیزی معادل حقوق بشر در اندیشه معاصر است. هرچند به نظر می‌رسد با چشم‌پوشی از برخی از احکام اخلاقی و استجابی حتی همین حقوق مؤمن و مسلمان نیز کمتر از حقوق بشر است.

بنابراین ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر مبنی بر اینکه «تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند» یا ماده دوم مبنی بر اینکه «هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث دین از تمام حقوق و آزادی‌های مذکور در اعلامیه برخوردار است» یا ماده سوم مبنی بر اینکه «هرکس حق حیات، آزادی و امنیت شخصی دارد» یا ماده هفتم مبنی بر اینکه «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و در مقابل هر تحریکی که به‌منظور چنین تبعیضی صورت گیرد از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند» همگی در تعارض صریح و آشکار با احکام شرعی در اسلام سستی است.

در اسلام تاریخی تمامی افراد بشر بالقوه شأن برابر دارند، اما لزوماً با حقوق برابر به دنیا نمی‌آیند. آحاد بشر از حیث اینکه چه دینی دارند از حقوق متفاوت برخوردارند. هرچند فی‌الجمله مسلمانان مؤمن در برابر قانون دینی مساوی هستند، همچنان که مسلمانان مذاهب دیگر اسلامی نیز در برابر قانون دینی مساوی هستند. اهل کتاب ذمی نیز در صورت عقد ذمه مشابه از حقوق مساوی با یکدیگر برخوردارند. دیگران نیز که حقوقی ندارند و البته از این حیث باهم مساوی‌اند. نکته قابل توجه در قرائت سستی اسلام این است که غیرمؤمنان یا غیرمسلمان به چشم مقصر و حداکثر به چشم جاهل قاصر نگریسته می‌شوند که به واسطه این قصور یا تقصیر از بسیاری از حقوق محرومند. آن‌ها گمراهانی هستند که علاوه بر آخرت، در دنیا نیز با محرومیت از برخی یا همه حقوق اجتماعی مجازات می‌شوند.

محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان

در اسلام تاریخی آیا همه مسلمانان هم مذهب یا همه مؤمنان با یکدیگر به لحاظ حقوقی مساوی‌اند؟ آیا با اغماض از تفاوت‌ها و تبعیض‌های دینی و مذهبی می‌توان از حقوق برابر شرعی سخن گفت؟

پاسخ منفی است. در اسلام سستی تفاوت حقوقی انسان‌ها منحصر به تفاوت دینی و مذهبی نمی‌شود. درواقع دومین محور تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر عدم تساوی حقوق زن و مرد است. بنابراین جنسیت دومین منشأ

تبعیض حقوقی در اسلام سستی است. البته این تفاوت در همه حقوق نیست. در بسیاری از احکام حقوق تجاری یا حقوق عبادی زن و مرد مساویند. اما از سوی دیگر در حقوق مدنی و حقوق جزایی و کیفری جنسیت موجب تفاوت حقوقی است. در موارد اندکی این تبعیض حقوقی به نفع زنان است. مثلاً نفقه یعنی مخارج خانواده به شرط تمکین زن از شوهر به عهده مرد است و زن حتی در صورت تمکن مالی تعهدی در زمینه مخارج خانواده ندارد. در صورت جدایی نیز باز مادر تعهد مالی نسبت به کودکانش ندارد و تأمین مخارج فرزندان تا قبل از بلوغ در پسران و تا قبل از ازدواج در دختران به عهده پدر است. زنان از حضور در میدان جهاد و جنگ نظامی معافند. کشتن زنان حاضر در میدان جنگ از سوی مسلمانان جایز نیست. زنان اهل کتاب از پرداخت جزیه به حکومت اسلامی معافند. حضور در نماز جمعه بر زنان واجب نیست. زن مرتد برخلاف مرد مرتد اعدام نمی‌شود، بلکه به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود.

اما در موارد متعددی زنان در مقایسه با مردان از حقوق کمتری برخوردارند. از پنج منصب مهم دینی زنان مطلقاً محرومند. در اسلام سستی شرط احراز مرجعیت تقلید قضاوت، زمامداری سیاسی یا امارت و ولایت، امام جمعه و بالاخره امامت جماعت (البته در صورتی که مأمومین مرد باشند) مرد بودن است. اسلام تاریخی زنان را فاقد صلاحیت مدیریت کلان سیاسی و قضاوت و رهبری دینی می‌داند.

دیه با خون‌بهای زن نصف دیه مرد است. بی‌وجه نیست اگر کسی بگوید زن در این دیدگاه موجود درجه دوم است و تنها نصف مرد ارزش اقتصادی دارد. اگر زن مسلمانی توسط مرد مسلمانی عمداً به قتل برسد و اولیای دم بخواهند قصاص کنند، ابتدا باید معادل دیه زن را به قاتل بپردازند سپس قصاص کنند. در دیه اعضای بدن نیز اگر خون‌بهای عضو بیشتر از ثلث دیه کامل باشد دیه عضو زن نصف دیه عضو مرد محاسبه می‌شود.

اسلام سستی شهادت زنان را در محکمه قضایی در موارد متعددی مطلقاً نمی‌پذیرد. در بسیاری از حدود شرعی از قبیل: محاربه، سرقت، شرب خمر، قذف، لواط، قوادی و مساحقه، در دعاوی غیرمالی از قبیل نسب، مسلمان‌بودن، بلوغ، جرح و تعدیل، عفو از قصاص، رؤیت هلال، وکالت، وصیت و نیز در طلاق و خلع و مبارات و نیز رجوع در طلاق شهادت زنان فاقد هرگونه اعتبار است. شهادت ده‌ها زن در این مورد به اندازه شهادت دو مرد ارزش ندارد. در موارد فراوانی نیز شهادت زنان بدون انضمام به شهادت مردان بی‌اعتبار است، یعنی شهادت استقلالی و انفرادی زنان در این مورد مسموع نیست، از جمله ازدواج، دیه،

غصب، دعاوی مالی همانند رهن و اجاره و وقف و وصایای مالی و دیون و نیز حد زنا منجر به شلاق، حتی در مواردی که عرفاً اطلاع از آن‌ها معمولاً در اختیار زنان است و شهادت زنان افراداً و بدون انضمام مرد پذیرفته است، شهادت انفرادی یا انضمامی مرد نیز پذیرفته می‌شود، از قبیل ولادت و شیرخوارگی (رضاع) و بکارت و عیوب خاص زنان. بنابراین شهادت مرد عادل مطلقاً مسموع است. اما شهادت زن عادل یا اصلاً مسموع نیست یا تنها با انضمام به شهادت مرد پذیرفته می‌شود و تنها در چهارمورد بدون انضمام قابل قبول است اما در هر صورت شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. یعنی درحوزه شهادت قضایی زن یا نصف مرد است یا اصلاً کالعدم است، کان‌لم‌یکن است و فاقد اعتبار.

اگرچه در عقد ازدواج رضایت طرفین به‌طور مساوی شرط صحت عقد است، به‌علاوه زن موجب و مرد قابل محسوب می‌شود، اما در اسلام سستی طلاق به‌صورت یک ابقاع شرعی از سوی مرد صورت می‌گیرد و رضایت و حتی اطلاع زن در صحت آن دخیل نیست. مرد هرگاه اراده کرد می‌تواند همسر خود را شرعاً طلاق دهد. حتی در خلع نیز که زن با بذل مهریه یا بیش از آن به مرد خواستار جدایی می‌شود، اجرای طلاق درنهایت در دست مرد خواهد بود. در مبارات نیز زن در ازای بخشش تمام یا قسمتی از مهریه با رضایت شوهر از او جدا می‌شود. در مجموع اگر مرد مایل به طلاق نباشد، زن بدون توسل به حاکم شرع و اثبات عسرو حرج شرعی امکان طلاق نخواهد داشت. در اسلام تاریخی علاوه بر طلاق، مرد می‌تواند از طریق ظهار، ایلاء و لعان کاملاً برخلاف رضایت زن حتی به‌طور ابدی به ازدواج پایان دهد.

در عیوب منجر به فسخ ازدواج (بدون طلاق) باز بین مرد و زن تفاوت است. جزام، برص (پیشی) و اقعاد (زمین‌گیری) در زن برای مرد حق فسخ نکاح ایجاد می‌کند، اما وجود همین عیوب در مرد برای زن چنین حقی ایجاد نمی‌کند. زن مسلمان حق ندارد مطلقاً با مرد غیرمسلمان ازدواج کند. اما ازدواج موقت مرد مسلمان با زنان اهل کتاب (مسیحی، یهودی و زرتشتی) مجاز شمرده شده است. طبیعی است که نظام فطری و مطلوب زنان تک‌همسری است، اما در اسلام سستی مردان می‌توانند در زمان واحد تا چهار همسر دائمی و به‌طور نامحدود همسران موقت داشته باشند. به‌علاوه در صورت امکان مرد می‌تواند از کنیزان خود بدون هیچ محدودیتی تمتع جنسی ببرد، حال آنکه واضح است چنین رابطه‌ای بین زن و غلام او بدون ازدواج ممنوع است.

در ارث، سهم الارث دختر نصف سهم الارث پسر است. سهم الارث زن از

شوهر با وجود اولاد یک‌هشتم ترکه و بدون اولاد یک‌چهارم ترکه است. درحالی که سهم‌الارث شوهر از همسرش در همین شرایط به‌ترتیب یک‌چهارم و یک‌دوم ترکه است. یعنی دقیقاً باز سهم زن نصف مرد خواهد بود، به‌علاوه زوجه تنها از اموال منقول و ابنیه و درختان ارث می‌برد نه از زمین، حال آنکه زوج از تمام اموال همسرش اعم از منقول و غیرمنقول ارث می‌برد. اگر زوج وارث منحصر به‌فرد همسر متوفایش باشد، تمام اموال زن به او می‌رسد، اما اگر زوجه وارث منحصر به‌فرد شوهر متوفایش باشد، تنها یک‌چهارم از اموال منقول و ابنیه به او می‌رسد و مابقی به‌عنوان اموال بلاوارث به حاکم شرع خواهد رسید. سهم‌الارث مادر در مقایسه با پدر در اکثر فروض مبتنی بر عدم تساوی است. در صورتی که والدین وارث منحصر به فرد اولاد خود باشند، در صورت عدم حاجب به مادر یک‌سوم و پدر دوسوم و با بودن حاجب به مادر یک‌ششم و پدر پنج‌ششم ارث خواهد رسید. بنابراین مقایسه سهم ارث دختر با پسر، زوجه با زوج، مادر با پدر نشان می‌دهد که زنان یا نصف مردان ارث می‌برند یا کمتر از نصف.

زن و مرد از دیدگاه اسلام سستی در سن آغاز مسئولیت کیفری متفاوتند. به لحاظ شرعی سن بلوغ با سن مسئولیت کیفری، سن ازدواج و سن تکلیف عبادی یکی است. بنابراین یک دختر ۹ ساله همانند یک بزرگسال مشمول اجرای حدود شرعی است، اما یک پسر ۱۴ ساله به‌واسطه صغرسن از چنین مسئولیتی مبرا است و با او معامله کودکان می‌شود.

دختر مطلقاً بنا بر احتیاط بدون اذن پدر یا جدپدری در صورتی که در قید حیات باشند نمی‌تواند ازدواج کند، درحالی که پسر برای ازدواج نیازمند چنین اذنی نیست. ولایت بر کودکان تا سن بلوغ متعلق به پدر و جدپدری است. بنابراین مادر چه در امور مالی و کیفری فرزندان چه در ازدواج آن‌ها چه قبل از بلوغ چه بعد از بلوغ شرعاً حق دخالت ندارد. حتی در صورت وفات پدر و جدپدری وصی آن‌ها بر مادر نسبت به فرزندان شرعاً مقدم خواهد بود. در صورت جدایی والدین حضانت پسر تا دوسال و دختر تا هفت‌سال در صورت عدم ازدواج مجدد مادر، با وی خواهد بود والا با پدر است.

مرد شرعاً رئیس خانواده است. زن بدون اجازه شوهرش حق ندارد از خانه خارج شود. بر زن واجب است از شوهرش مطلقاً تمکین کند و حق ندارد بدون عذر شرعی از تمتع شوهر جلوگیری کند. اما بر مرد واجب نیست به تمایلات زن هرگاه که وی خواست پاسخ دهد حق شرعی زن در این امور هر چهارماه یک‌بار است. زن بدون اجازه شوهرش حق سوگند شرعی ندارد. همچنان که نذر زن در

موارد منافی با حق شوهرش صحیح نیست. روزه استحبابی زن بدون اذن شوهر یا با نهی وی قطعاً پذیرفته نیست. اعتکاف زن تنها با اذن زوج صحیح است. زن در قصد سفر جهت نماز و روزه مسافر تابع زوج است. در صورتی که زن تمکین نکند و ناشزه شود، با شرایطی مرد حق دارد بدون مراجعه به دادگاه او را کتک بزند و تأدیب کند. در صورتی که اگر مرد به وظایف شرعی خود عمل نکرد، زن تنها می‌تواند از او به دادگاه شکایت کند. ناسزاگفتن و فحش دادن از سوی شوهر به همسرش شرعاً حرام نیست.

اگر کسی توسط پدر یا پدربزرگش به قتل برسد، قاتل از قصاص معاف است، هرچند به پرداخت دیه به ورثه محکوم می‌شود. اما اگر کسی خدای نکرده توسط مادرش کشته‌شود، قاتل از قصاص معاف نخواهد بود. اگر زنی در غیر موارد اضطراری جنین خود را سقط کرد، می‌باید دیه جنین سقط‌شده را به شوهرش بپردازد. دیه جنین که روح در آن دمیده شده در پسر معدل دیه کامل و در دختر نصف آن است.

در موارد لوث، قتل عمد یا قسامه یعنی قسم پنجاه مرد عادل ثابت می‌شود، در صورت نرسیدن تعداد به حد لازم، هر مردی می‌تواند چندین بار قسم بخورد اما باوجود مردان صاحب شرایط، زنان از حق قسامه محرومند.

تأمل در احکام فوق تردیدی باقی نمی‌گذارد که از دیدگاه اسلام سستی حقوق زنان در موارد متعددی کمتر از حقوق مردان است و اسلام سستی تبعیض جنسی را در موارد فراوانی پذیرفته و تساوی حقوقی زن و مرد را برنتابیده‌است در حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن شرعاً انسان درجه دوم محسوب می‌شود.

تبعیض جنسی در احکام شریعت در تعارض با مواد اول، دوم و هفتم اعلامیه جهانی حقوق بشر است. مطابق این مواد تمام افراد بشر با شأن و حقوق برابر به دنیا می‌آیند، هرکس بدون هیچ‌گونه تبعیض به‌ویژه از حیث جنس از تمام حقوق و آزادی‌ها برخوردار است. همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ‌گونه تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند. حال آنکه در اسلام تاریخی زنان با شأن و حقوق برابر با مردان به دنیا نمی‌آیند. در بسیاری از احکام شرعی زنان با تبعیض حقوقی مواجهند. در موارد متعددی از حقوق خانواده، حقوق مدنی و حقوق قضایی، زن و مرد نامساوی‌اند. از سوی دیگر اسلام تاریخی با ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز در تعارض صریح است. در این ماده آمده‌است «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی

برخوردارند» حال آنکه در اسلام سنتی اگرچه فی الجمله مردوزن در امر ازدواج از حقوق مساوی برخوردارند، اما در مدت زناشویی و به ویژه در فسخ آن قطعاً از حقوق مساوی برخوردار نیستند. زن در زمان زناشویی از حقوق کمتر و درمورد جدایی تقریباً فاقد حقوق شرعی است (مگر با تکنیک‌هایی از قبیل شرط ضمن عقد، برخی و نه تمامی این حقوق را استیفا کند). از سوی دیگر اینکه «هر مرد و زن بالغی حق دارند بدون هیچ محدودیتی از حیث دین ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد» در اسلام سنتی پذیرفته نیست.

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی سیاسی مصوب ۱۹۶۶ که در سال ۱۳۵۴ به تصویب مجلس وقت ایران رسیده است در ماده سوم آن آمده «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش‌بینی شده در این میثاق تأمین کنند و در ماده بیست و سوم آن آمده: «دولت‌های طرف این میثاق تدابیر مقتضی به منظور تأمین تساوی حقوق و مسئولیت‌های زوجین درمورد ازدواج در مدت زوجیت و هنگام انحلال آن اتخاذ خواهند کرد.» واضح است که اسلام سنتی در هر دو مورد با میثاق فوق در تعارض آشکار است.

در ماده اول اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشد و بالتیجه مانع برقراری حقوق متساوی برای زنان و مردان گردد و یا این تساوی را محدود کند، امری است غیرعادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» در ماده ششم این اعلامیه از جمله بر حق آزادی رفت و آمد و انتقال زنان، حقوق مساوی زنان با مردان در انعقاد ازدواج و همچنین فسخ آن و تساوی والدین در مسائل مربوط به فرزندان خویش تصریح شده است. روشن است که مواد یادشده این اعلامیه جهانی در تعارض بین و آشکار با احکام اسلام سنتی است.

یکی از مهمترین و جدیدترین اسناد حقوق بشر درباره زنان «کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» مصوب ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. در این کنوانسیون عبارت تبعیض علیه زنان به هرگونه تمایز، محرومیت، یا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه و هدف آن خدشه دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگری توسط زنان صرف نظر از وضعیت زناشویی ایشان و براساس تساوی میان زنان و مردان اطلاق می‌گردد. در

ماده شانزدهم این کنوانسیون بر حقوق و مسئولیت‌های یکسان در طی دوران زناشویی و به هنگام جدایی، حقوق و مسئولیت‌های یکسان به‌عنوان والدین در مسائل مرتبط با فرزندان، حقوق و مسئولیت‌های یکسان در مورد قیمومت، حضانت و سرپرستی فرزندان تصریح شده‌است. تک‌تک احکام اسلام تاریخی که مبتنی بر تفاوت حقوقی زنان با مردان است با این کنوانسیون در تعارض مستقیم است. واضح است که اسلام سنتی رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان را برنمی‌تابد.

در اسلام سنتی جنسیت مقدم بر انسانیت است. در این نظام فکری نمی‌توان از حقوق ذاتی انسان سخن گفت. بگو این انسان زن است یا مرد تا آن‌گاه از حقوق او برایت بگویم. در اسلام سنتی حقوق مرد و حقوق زن داریم، اما حقوق انسان یا حقوق بشر نداریم. در قرائت سنتی از اسلام همچنان که تفاوت فیزیولوژیک زن و مرد بدیهی است تفاوت حقوقی آن‌ها نیز به همان میزان از بدهت است. در اسلام تاریخی به‌لحاظ حقوقی مرد انسان درجه اول و زن انسان درجه دوم محسوب می‌شود. انسانی که بدون تابعیت و اتکا به مرد زندگیش سامان نمی‌یابد. لذا طبیعی است که در این دیدگاه زنان در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی از قبیل زعامت، قضاوت و مرجعیت و امامت و طلاق و ولایت بر فرزندان و شهادت در بسیاری موارد اصولاً به‌حساب نیایند و در بسیاری موارد نیز از قبیل ارث و دیه و شهادت در امور مالی نصف مرد یا نیمه انسان قلمداد شوند. به‌هرحال تبعیض جنسی از بدیهیات فقهی در اسلام سنتی است و این تبعیض را نه‌تنها قبیح و زشت نمی‌شمارند، بلکه لازمه فطرت و طبیعت و از کمالات شریعت به‌حساب می‌آورند. اما تردیدی نیست که احکام شریعت دال بر تبعیض جنسی زنان در تعارض آشکار با اسناد متعدد حقوق بشر است.

محور سوم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد

آیا در بین مردان مسلمان مؤمن در اسلام سنتی می‌توان قائل به تساوی حقوقی شد؟ هکذا آیا در این دیدگاه برابری حقوقی بین زنان مسلمان مؤمن برقرار است؟ در اینجا نیز پاسخ منفی است. همه مسلمانان هم‌مذهب مذکر با یکدیگر از منظر حقوقی مساوی نیستند، همچنان که همه مسلمان هم‌مذهب مؤنث نیز به لحاظ حقوقی برابر نیستند. درواقع می‌رسیم به سومین محور تعارض اسلام تاریخی با نظام حقوق بشر و آن تفاوت انسان آزاد و حر با انسان برده و مملوک است. یعنی همان غلام و کنیز یا عبید و اماء در ادبیات دینی. اسلام سنتی از سویی برده‌سازی و برده‌داری را با شرایطی امضا کرده‌است، ثانیاً برای بردگان حقوق

متفاوت و بسیار کمتر از احرار و انسان‌های آزاد در نظر گرفته‌است. اگرچه امروز برده به معنای سنتی آن وجود ندارد، اما اسلام تاریخی معتقد است با مهیا شدن شرایط می‌باید این سنت حسنه را احیا کرد و از مزایای آن در چارچوب شریعت بهره برد.

برده‌سازی انسان یا اسباب بردگی از هفت طریق صورت می‌گیرد که مهمترین آن طریق اسارت در جنگ است. اسرای مذکر در صورتی که مشمول حکم آزادی بلاعوض یا آزادی در قبال مبادله با اسرای مسلمان نشوند، استرقاق شده، برده محسوب می‌شوند. زنان و کودکان سرزمین‌های فتح شده نیز با شرایطی غنیمت جنگی محسوب شده، برده به حساب می‌آیند و همه بردگان بین سربازان تقسیم می‌شوند. شرط اصلی بردگی در این طریق کفر اسیر است. هرچند مسلمان شدن برده باعث الغای بردگی نمی‌شود. اگر افرادی از دارالحرب از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت و زور از جانب غیرنظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و در مجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده شوند در حکم غنیمت محسوب شده، با آن‌ها معامله برده خواهد شد. اگر کفار حربی به هر دلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده خود از قبیل زن، دختر، خواهر یا کودک خود باشند، خرید آنان جایز و بعد از خرید، آن‌ها کنیز خریدار محسوب می‌شوند. اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمامی فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند برده خواهند بود. اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد از او پذیرفته می‌شود، به شرطی که مشهور به حریت نباشد. لقیط دارالکفر با شرایطی برده محسوب می‌شود. خرید برده از بازار غیرمسلمین جایز است و انسان خریداری شده برده مشروع محسوب می‌شود.

غلام و کنیز در موارد متعددی از حقوق انسان‌های آزاد محرومند، یعنی اصولاً یا فاقد هرگونه حق‌اند یا از حقوق بسیار اندکی برخوردارند. برده، ملک مولای خود است و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مالک رضایت مملوک شرط نیست. برده می‌باید به اراده مالک خود زندگی کند. برده بدون اذن صاحب خود فاقد حق مالکیت است. برده حق ندارد به کار و کسب مورد علاقه خود پردازد، بلکه اجباراً موظف به انجام کاری است که صاحبش تعیین کرده‌است. درآمد کسب برده به صاحب او می‌رسد. غلام و کنیز بدون اجازه صاحبشان حق ازدواج ندارند. مردان و زنان متأهل به محض مملوک شدن عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود. مالکیت مرد با برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از

کنیزانش جایز است ولو نامسلمان باشد. در این روابط جنسی رضایت زن مطلقاً لازم نیست. در استمتاع از کنیز برخلاف ازدواج دائم رعایت سقف عددی لازم نیست. صاحب کنیز حق دارد کنیزش را حتی بدون رضایت وی به زوجیت دیگری درآورد، بلکه می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد، به این عمل که شرعاً «تحلیل» گفته می‌شود کلیه استمتاعات جنسی مجاز است. با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام و کنیز با افراد آزاد مجاز است. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند. مولی حق دارد فرزندان غلام و کنیز خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمیز از پدر و مادرشان جدا کرده به فروش برساند. مولی اعم از مردوزن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق می‌تواند بدون مراجعه به قاضی و دادگاه، برده خلافکار خود را محاکمه و مجازات کرده، حدود شرعی را درباره وی اجرا کند. حدود شرعی برده خفیف‌تر از حدود انسان آزاد و فی الجمله نصف آن است. دیه و خون‌بهای برده قیمت آن است به شرطی که از دیه انسان آزاد تجاوز نکند. اگر انسان آزادی عمداً برده‌ای را بکشد، قصاص نمی‌شود، بلکه تنها قاتل قیمت برده را به صاحبش می‌پردازد. اما اگر برده‌ای انسان آزادی را عمداً به قتل برساند، ولی دم بین قصاص و استرقاق وی مجاز است. مولی از برده آزاد شده‌اش با شرایطی ارث می‌برد، اما برده مطلق از مولایش ارث نمی‌برد.

مطابق مواد اول و چهارم اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده هشتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند، احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و دادوستد بردگان به هر شکلی ممنوع است». اسلام سنتی در زمینه برده‌داری با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم قرار دارد. در این قرائت از اسلام کودکی که والدینش برده بوده‌اند، مادرزاد برده متولد می‌شود. بردگان با دیگر آدمیان در موارد متعددی از حیث حقوق متفاوتند و از حقوق بسیار کمتری برخوردارند. برده موجودی است پست‌تر از انسان آزاد و کمی بالاتر از حیوان، برده به میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً باخواست و میل مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، دستمزدش به صاحبش تعلق می‌گیرد، ازدواج و طلاقش به دست دیگری است. در استمتاع جنسی از او رضایتش هرگز ملاک نیست. اگر غیر برده او را بکشد قاتل قصاص نمی‌شود. بدون اجازه صاحبش حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی، آموزش و پرورش و دخالت در حوزه عمومی ندارد. ناسازگاری اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر در تبعیض حقوق بردگان

واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته‌باشد. نفس قبول بردگی مخالف حقوق بشر است. بنابراین با صراحت می‌توان گفت در اسلام سنتی انسان فاقد حقوق ذاتی است. انسان از آن حیث که انسان است حقوقی ندارد. پس نمی‌توان از «حقوق بشر» در اسلام تاریخی دم زد. اول بگو آزادی یا برده‌ای تا بعد بگویم چه حقوقی داری. انسان آزاد مسلمان مؤمن مذکر از بالاترین حقوق برخوردار است، پس از انسان آزاد مسلمان مؤمن مؤنث و سپس مرد آزاد اهل کتاب و پس از آن زن آزاد اهل کتاب. غلامان و کنیزان در مراحل بعدی قرار می‌گیرند و در انتهای جدول نوبت به کفار و مشرکان می‌رسد. درواقع حقوق دینی اولاً و بالذات متعلق به دین و مذهب و جنسیت و حریت است، نه متعلق به انسان‌بودن و بشریت. پس ما در این اندیشه حقوق متدین و مذکر و مؤنث و حر و عبد داریم، اما حقوق بشر نداریم.

بنابراین از سه زاویه، مهمترین رکن حقوق بشر یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها در اسلام تاریخی مخدوش می‌شود، یکی از ناحیه دین و مذهب، دیگری از ناحیه جنسیت و سوم از ناحیه حریت و رقیت یا آزاد و برده‌بودن.

محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه امور عمومی

آیا در اسلام تاریخی تبعیض‌های حقوقی به همین سه تبعیض دینی، جنسی و بردگی منحصر است یا تبعیض‌های دیگر شرعی نیز وجود دارد؟ به زبان دیگر آیا مردان مسلمان مؤمن آزاد باهم مساوی‌اند؟ آیا می‌توان بین زنان مسلمان مؤمن آزاد قائل به تساوی حقوقی شد؟ آیا اصولاً تساوی حقوقی در شریعت معنادار است؟

پاسخ در حوزه خصوصی مثبت است. یعنی مردان مسلمان مؤمن آزاد در حوزه خصوصی با یکدیگر مساوی‌اند. همچنان که بانوان مسلمان مؤمنه آزاد نیز در حوزه خصوصی با یکدیگر برابرند. بنابراین تساوی حقوقی در حوزه خصوصی در شریعت معنادار است. اما در حوزه امور عمومی به‌ویژه حقوق اساسی دو دیدگاه متفاوت در بین عالمان دین و فقیهان مشاهده می‌شود. یک دیدگاه برای فقیهان حق ویژه سیاسی در شریعت قائل است، اما دیدگاه دوم چنین حقی را برای فقیهان در حقوق اساسی به رسمیت نشناخته‌است. اگرچه در امور مهم فاقد متکفل خاص از قبیل سرپرستی کودکان بی‌سرپرست و اوقاف عامه و مانند آن که به امور حسبیه مشهور است از باب قدر متقین فقیهان را اولی به تصرف می‌داند، اما در حوزه عمومی به‌ویژه در مسائل سیاسی و حقوق اساسی حق و وظیفه خاص را برای فقیهان نیافته‌است. از دیدگاه دوم تبعیض‌های شرعی منحصر به تبعیض‌های سه‌گانه

دینی، مذهبی، جنسی و بردگی می‌شود و براین اساس مردان مسلمان مؤمن آزاد واقعاً باهم به لحاظ حقوقی چه در امورخصوصی چه در امورعمومی برابرند، همچنان که زنان مسلمان مؤمنه آزاد نیز از تساوی حقوقی چه در امورخصوصی چه در امورعمومی برخوردارند. لذا دیدگاه دوم از این ناحیه تعارضی با حقوق بشر ندارد.

اما دیدگاه اول یعنی معتقدان به حق ویژه فقیهان در حوزه عمومی و به زبان دیگر قائلان به ولایت شرعی فقیه در امورعمومی به نوعی تبعیض حقوقی انسان‌ها مبتلا است. درواقع این چهارمین تبعیض و تعارض احکام اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر است. اگرچه حق ویژه فقیهان و شریعتمداران در حوزه عمومی در بین اهل سنت نیز سابقه دارد و نظام خلافت حداقل به لحاظ نظری مبتنی براین اندیشه بوده‌است و منابع معتبری ازقبیل: الاحکام السلطانیة ماوردی نیز فقاہت را ازجمله شرایط خلیفه دانسته‌اند، اما به لحاظ عملی پس از خلفای راشدین چنین شرطی رعایت نشد و عملاً از اعتبارافتاد. درمیان شیعیان به لحاظ علمی نیز این دیدگاه نه دیدگاه غالب است، نه دیدگاه مشهور، اما در یک قرن و نیم اخیر این دیدگاه باوجود در اقلیت بودنش به لحاظ عملی به یک دیدگاه جدی از سویی و سکاندار رسمی در ایران از سوی دیگر تبدیل شده‌است. لذا به نظر می‌رسد تحلیل فنی آن در ارتباط با حقوق بشر مفید باشد. به‌هرحال نباید از یادبرد که این تلقی گرایش غالب در اسلام سستی نیست.

باور به حق ویژه فقیهان در حوزه عمومی، سیاست را زیرمجموعه فقه و شریعت می‌کند و مبتنی بر این پندار است که لازمه سیاست‌ورزی فقاہت و علم شریعت است و سیاستمداری وظیفه فقیهان و شریعتمداران است. براین اساس زمامداری و حکمرانی و سلطنت را می‌باید شرعاً به فقیهان سپرد و متدینان و متشرعان موظف به اطاعت و نصرت ایشان در این امر خطیر هستند. مطابق این دیدگاه نه تنها حقوق عمومی به‌ویژه حقوق اساسی شعبه‌ای از شعب علم فقه است. بلکه سیاست شامل فلسفه سیاست، علم سیاست و فن سیاست نیز از شاخه‌های فقاہت است. اما به‌واسطه فراهم‌نبودن شرایط در طول تاریخ این شاخه‌های مهم فقه چندان رشد نکرده، هرچند بالقوه بسیار قوی و مستحکم است. از این دیدگاه فقه علم اداره جامعه است و حل معضلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی و نظامی جوامع بشری را می‌باید از آن انتظار داشت، براین اساس علم فقه در استنباط احکام کلی شریعت منحصر نمی‌ماند و صدور احکام جزئی متغیر زمانی مکانی که از لوازم فن سیاست و سیاست‌ورزی است نیز در دستور کار آن

قراری گیرد. از این دیدگاه فقیهان تنها به شناخت و استخراج احکام کلی اکتفا نمی‌کند، بلکه تعیین موضوع و مصداق که از لوازم سیاستمداری است نیز شأن فقیه محسوب می‌شود «مدیریت فقهی» که کوشش می‌شود که احکام و موضوعات مرتبط با اداره جامعه از تعالیم دینی استخراج شود با «مدیریت علمی» که به دنبال اداره جامعه براساس علوم و تجارب بشری است تفاوت دارد. در مدیریت فقهی تمامی مناصب کلیدی جامعه یا در دست فقیهان است یا تنها با اذن و اجازه آن‌ها انجام وظیفه می‌کنند.

مدیریت فقهی از یک سو رابطه حاکم و مردم را مبتنی بر ولایت می‌داند یعنی به ولایت فقیه بر مردم (نه وکالت و نمایندگی زمامدار از سوی مردم) قائل است، لذا لازمه مدیریت فقهی «حکومت ولایی» است و از سوی دیگر حاکم را منصوب خداوند می‌داند و مشروعیت او را به انتخاب از جانب مردم نمی‌داند. لذا لازمه دیگر مدیریت فقهی «حکومت انتصابی» است و از جانب سوم اختیارات فقیه یا تمامی حوزه عمومی را دربرمی‌گیرد اما مقید به احکام اولیه و ثانویه شرعی است که به آن «ولایت عامه» می‌گویند یا اینکه اختیارات فقیه با تکیه بر عنصر رعایت مصلحت نظام بالاتر از احکام اولیه و ثانوی شرعی و قوانین بشری است که به آن «ولایت مطلقه» می‌گویند، که نوعی خاص از حکومت‌های مطلقه است.

از زاویه اول یعنی حکومت ولایی انسان‌هایی که به ملکه قدسیه اجتهاد نرسیده‌اند، یعنی اکثریت مردم که «عوام» محسوب می‌شوند تحت ولایت شرعی فقیهان عادل بوده و «مولی‌علیهم» خوانده می‌شوند. درحوزه ولایت یعنی امور عمومی جامعه و مسائل مرتبط به سیاست، عدم تساوی برقرار است. مردم عادی (عوام) و فقیهان عادل در اداره امور سیاسی و تدبیر مسائل جامعه بر مبنای احکام شرع، برابر نیستند، فقیهان عادل یعنی اولیای شرعی مردم در تدبیر امور سیاسی و مدیریت جامعه دارای امتیاز، توانمندی و قابلیت شرعی هستند مردم به‌عنوان مولی‌علیهم در تمامی امور عمومی، شئون سیاسی و مسائل اجتماعی به‌ویژه در ترسیم خطوط کلی آن ناتوان از تصدی، فاقد اهلیت در تدبیر و محتاج سرپرست شرعی هستند. از این دیدگاه اگرچه مردم در حوزه امور خصوصی رشیدند، اما در حوزه امور عمومی شرعاً محجورند. هرگونه دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی محتاج اجازه قبلی یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است. از آنجا که مردم بدون ارشاد، تدبیر و ولایت فقها منحرف می‌شوند و چه‌بسا مصالح خود را زیر پا بگذارند و تحت القانات شیاطین و دشمنان اسلام قرار گرفته تصمیمی ناصواب اتخاذکنند، حکمت بالغه و لطف الهی اقتضا می‌کند که شرعاً توده مردم برای جبران این

ضعف و ناتوانی تحت ولایت فقیهان قرارگیرند. از این دیدگاه «قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.»

مردم به عنوان مولی علیهم در نصب و عزل ولی فقیه هیچ دخالتی ندارند. فقهای عادل از سوی شارع نصب شده‌اند و با ازدست دادن صفات عدالت یا فقاہت خود به خود معزول می‌شوند. مردم در حوزه عمومی یا ذی حق نیستند و یا در صورت محق بودن به واسطه محجوریت در این حوزه اهلیت استیفای حقوق خود را ندارند. مردم به عنوان مولی علیهم حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت، چه استطلاعی و چه استصوابی بر اعمال ولی فقیه در حوزه عمومی را ندارند. معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی نظر ولی فقیه است، فقیه ولی بر مردم است نه وکیل از سوی مردم. لذا موظف نیست همچون وکیل نظر موکلین خود را در اداره جامعه رعایت کند این مردم‌اند که باید اعمال خود را با نظر ولی فقیه سازگار و هماهنگ‌کنند، نه برعکس. هر نوع تصرف مردم در حوزه عمومی تنها وقتی مشروع است که با اذن قبلی ولی فقیه یا تنفیذ و امضای بعدی وی همراه باشد. البته اگر ولی فقیه صلاح بداند بعضی امور جزئی و غیرکلان سیاسی و اجتماعی را با حفظ نظارت استصوابی خود به عهده مردم می‌گذارد. اما در همین موارد نیز ولایت و امضای نهایی به عهده ولی امر است، او می‌تواند در هر مرحله صوابدید مردم یا نمایندگان منتخب مردم را هرگونه که خود صلاح می‌داند، اصلاح کند. مشروعیت تمامی نهادهای عمومی از طریق انتصاب آن‌ها به ولی فقیه تأمین می‌شود، از دو طریق یا اینکه متصدیان نهادهای عمومی منصوب ولی فقیه باشند یا اینکه تحت نظارت استصوابی نماینده منصوب ولی فقیه اداره شوند. مردم موظفند هر امری که به نحوی از انحاء به حوزه عمومی مربوط می‌شود در صورت اطلاع به گونه‌ای که مورد استفاده دشمنان اسلام قرار نگیرد یعنی محرمانه به عرض ولی فقیه برسانند و مطمئن باشند که ولی فقیه مصلحت مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد.

ولایت شرعی فقها بر مردم قهری است نه اختیاری، یعنی فقها چه بخواهند و چه نخواهند موظف به تصدی امور عمومی جامعه از سوی شارع مقدس هستند. مردم نیز موظف به بیعت با ولی فقیه هستند. بیعت با ولی شرعی، تولی یعنی اعلام پذیرش ولایت، والا پذیرش و عدم پذیرش مردم هیچ تأثیری بر اصل ثبوت ولایت ندارد. وظیفه بیعت و تولی غیر از حق انتخاب است. در حق انتخاب مردم مجازند هر که را بخواهند انتخاب کنند. اما در بیعت و تولی، مردم موظفند ولایت فقیه را بپذیرند و در صورت عدم پذیرش معصیت‌کارند. ولایت فقیه بر مردم دائمی و مادام‌العمر است، نه موقت. تا شرایط شرعی باقی است، ولایت استمرار دارد.

ولایت شرعی فقیهان عادل عامه است، یعنی همه مردم جهان را شامل می‌شود، ازهرجنس، رنگ، نژاد، ملیت، دین و مذهب. این ولایت محدود به مرزهای جغرافیایی نیست و همه مردم جهان نه فقط مسلمانان و شیعیان موظف به اطاعت از ایشان هستند (ولی امر مسلمین جهان). فقها در اعمال ولایت مستقل هستند و محتاج به تحصیل اجازه از کسی از جمله مردم نیستند. ولایت فقیه عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقید به شرایطی از قبیل التزام به قانون اساسی شود. این ولایت در سعه و ضیق تابع ضوابط شرعی است نه مقید به خواست و رضایت مردم.

ولایت شرعی فقیه بر مردم تنها با انتصاب از سوی شارع سازگار است. ولایت نمی‌تواند انتخابی باشد. زن فاقد ولایت شرعی است. به عبارت دیگر زنان صلاحیت تصدی منصب ولایت شرعی بر مردم را ندارند ولو به درجه اجتهاد نائل شده باشند. ولی فقیه در حوزه امور عمومی شرعاً مقید به رعایت مصلحت مردم است. البته مرجع تشخیص مصلحت مردم، خود وی یا منصوبان او هستند. ولایت فقیه بر مردم مقامی مقدس است. مباحث مربوط به ولایت را در کتاب حکومت ولایی به تفصیل شرح داده‌ام. به هر حال حکومت ولایی یعنی حکومتی که متصدی امور عمومی جامعه، از سوی شارع، نه از سوی مردم، به ولایت شرعی بر مردم، نه به وکالت و نمایندگی از سوی مردم و نه معاهده با مردم، نصب نه انتخاب شده باشد. لازمه لاینفک حکومت ولایی محجوریت مردم در حوزه امور عمومی است.

از زاویه دوم یعنی حکومت انتصابی، باید گفت انتصاب نوعی انشاء ملوکانه و فرمان حکومتی است که از مافوق برای تمشیت امور مادون شرف صدور می‌یابد. از این دیدگاه تنها حکومت مشروع دینی حکومت منصوب از جانب خداوند است. حکومت غیرانتصابی طاغوت، نامشروع و شرک ربوبی است. از آنجا که از این دیدگاه اولاً مردم خیر و شر خود را تشخیص نمی‌دهند و قادر به درک مصالح واقعی خود نیستند، ثانیاً به سادگی تحت تأثیر شیاطین قرار گرفته، فریب می‌خورند و منحرف می‌شوند. ثالثاً حوزه‌ی امور عمومی حق الله است نه حق الناس و مردم موظفند این حوزه را به اهلش بسپارند یعنی به فقیهان منصوب از جانب شارع انتصاب از سوی شارع با انتخاب از جانب مردم قابل جمع نیست. زمانی نوبت به انتخاب می‌رسد که مردم بتوانند آزادانه فردی را انتخاب بکنند یا انتخاب نکنند، سیاستی را در چارچوب ضوابط دینی بپذیرند یا نپذیرند. اگر قبلاً فرد یا صنف خاصی به ولایت بر مردم منصوب شده باشد جایی برای انتخاب مردم باقی نمی‌ماند.

از زاویه سوم یعنی حکومت مطلقه، ولی فقیه فوق قانون است، اصولاً مشروعیت قانون اساسی و قوانین عادی ناشی از تنفیذ و اذن اوست. مادون هرگز نمی‌تواند مافوق را محدود و مقید کند. ولی فقیه در مقابل هیچ نهاد بشری مسئول نیست، این مردمند که می‌باید خود را با ولی فقیه سازگار کنند نه اینکه ولی فقیه موظف باشد خود را با آرای عمومی یا اراده ملی هماهنگ کند. آرای مردم در صورتی که ولی فقیه نپذیرد فاقد هرگونه ارزش و اعتبار شرعی است.

در مجموع حکومت مطلوب در این دیدگاه، فقیه‌سالاری یا سلطنت فقیه یا سلطنت مشروعه است و می‌توان آنرا در ردیف حکیم حاکمی افلاطونی، فقیه شاهی نامید. البته معمولاً چنین حکومت‌هایی به سرعت شرط فقاقت و اجتهادشان رقیق می‌شود و به نوعی ربانی‌سالاری یا حکومت روحانیون تبدیل می‌شود که در بحث ما چندان تفاوتی نمی‌کند. یعنی نقطه خطیر «حق ویژه سیاسی» یک صنف خاص چه فیلسوف و چه فقیه و چه روحانی است که مشکل‌زا و منافی حقوق بشر است.

در موارد اول و دوم و هفتم اعلامیه جهانی حقوق بشر «همه آحاد مردم از لحاظ شأن و حقوق برابر شمرده شده‌اند و همگان بدون هیچ‌گونه تمایز می‌توانند از تمام حقوق و آزادی‌ها بهره‌مند گردند، همه انسان‌ها در برابر قانون مساوی هستند». مطابق ماده بیست و یک این اعلامیه جهانی «هرکس حق دارد با تساوی شرایط به مشاغل عمومی کشور خود نائل‌آید. اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده می‌باید توسط انتخابات آزاد، ادواری، عمومی و با رعایت مساوات باشد». در ماده بیست و پنج میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تصریح شده است «هر انسان عضو اجتماع حق و امکان خواهد داشت بدون هیچ تبعیضی در اداره امور عمومی مباشرتاً یا از طریق نمایندگانی که آزادانه انتخاب می‌شوند شرکت کند و در انتخابات ادواری آزاد با رعایت مساوات همه مردم بتواند رأی بدهد و انتخاب شود و با حق تساوی طبق شرایط کلی بتواند به مشاغل عمومی کشور خود نائل شود». مطابق ماده بیست و شش این میثاق بین‌المللی کلیه اشخاص در مقابل قانون متساوی هستند. از این لحاظ باید هرگونه تبعیضی را منع کرد.

قائل شدن به حق ویژه برای فقها و روحانیون در حوزه امور عمومی یا حکومت ولایی انتصابی مطلقه فقها یا روحانیون با اندیشه حقوق بشر مخالف است. این تعارض را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

اولاً: عدم تساوی فقها و روحانیون با مردم در حوزه امور عمومی، ثانیاً: ولایت و رهبری حق ویژه یک صنف خاص است یعنی فقها یا روحانیون. ثالثاً: حوزه

امور عمومی حق الناس و حق مردم نیست، بلکه حق الله و حق خداوند است که اداره آن به فقها تفویض شده است. رابعاً: ولایت و رهبری از طریق انتخابات عمومی گزینش نمی‌شود، بلکه توسط یک صنف خاص یعنی روحانیون و فقها تعیین یا کشف یا تشخیص داده می‌شود. خامساً: ولایت و رهبری سمتی مادام‌العمر است نه موقت و ادواری. سادساً: نظارت استصوابی منصوبان ولایت‌فقیه بر نمایندگان مردم لازمه چنین حکومتی است. سابعاً: مسئول نبودن مقام ولایت و رهبری در مقابل هرگونه نهاد بشری. ثامناً: فوق قانون بودن مقام ولایت و رهبری و کسب مشروعیت کلیه قوانین و نهادهای عمومی از وی. تاسعاً: برتری رأی ولی فقیه یا منصوبان وی بر آرای مردم. عاشراً: حق وتوی ولی فقیه یا منصوبان وی در کلیه امور عمومی.

حق ویژه فقها یا روحانیون در امور عمومی و حکومت ولایی انتصابی مطلقه فقها یا روحانیون در تعارض آشکار با اندیشه حقوق بشر است. معتقدان به ولایت انتصابی مطلقه فقیه و حق ویژه فقها و روحانیون در امور عمومی نمی‌توانند نظام حقوق بشر را بپذیرند و با باور به چنین معانی حق دارند منکر حقوق بشر باشند. بنابراین واضح است که بنابر چنین دیدگاهی حقوق بشر منتفی است، باید از حقوق روحانیون و فقها از یک سو و حقوق توده مردم و عوام از سوی دیگر جداگانه سخن گفت. اول بگو فقیه یا عوامی تا بعد بگویم از چه حقوقی برخوردار است. آری، توده مردم و عوام با عنایت به سه تبعیض گذشته از حقوق مساوی برخوردارند.

بنابراین مبنای مهم، برابری حقوقی که سنگ اول اندیشه حقوق بشر است در چهار ناحیه توسط اسلام سنتی نقض می‌شود، اول تبعیض حقوقی بین مسلمان و غیرمسلمان و نیز مؤمن و غیرمؤمن به یک مذهب خاص اسلامی، دوم: تبعیض حقوقی براساس جنسیت بین زن و مرد. سوم: تبعیض حقوقی بین برده و آزاد. چهارم: تبعیض در حوزه امور عمومی بین فقیه و غیرفقیه. اسلام تاریخی در این چهار ناحیه مبتنی بر تبعیض حقوقی است و با حقوق بشر در تعارض است. البته تبعیض چهارم یک نظر خاص در اسلام سنتی است و اتفاقی و مورد پذیرش همه قائلان این تلقی از اسلام نیست.

محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد

بنابر بیانات شما اسلام سنتی نمی‌تواند برابری حقوقی انسان‌ها را بپذیرد و به واسطه به رسمیت شناختن چهارگونه تبعیض حقوقی مبتلا به تعارض با اندیشه

حقوق بشر است. آیا این تلقی از اسلام غیر از نقض اصل تساوی حقوقی تعارض دیگری هم با حقوق بشر دارد؟

پاسخ مثبت است. در واقع پنجمین محور تعارض اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر، مسئله آزادی عقیده و مذهب و آزادی بیان است. در مواد هجدهم و نوزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر و مواد هجدهم و نوزدهم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است که «هرکس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و همچنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان است و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد. هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.»

با توجه به تبعیض حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و دیگران به نظر می‌رسد مسأله آزادی مذهب را در سه ناحیه فوق می‌توان مورد بررسی قرارداد. در ناحیه اول یعنی مسلمانان اگرچه از بیشترین آزادی‌های مذهبی برخوردارند، در موارد متعددی آزادی‌های مذهبی محدود شده و حقوق بشر از این حیث نقض شده است. به مهمترین این موارد اشاره می‌کنم.

اول: مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد چه به دینی مثل مسیحی و بودایی، چه به کفر و الحاد. مرتد به شدت مجازات می‌شود. مرتد فطری اعدام می‌شود، همسرش بر او حرام می‌شود، اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود. مرتد ملی سه روز امکان توبه دارد، در روز چهارم همان احکام اعدام، بینونت همسر و تقسیم اموال درباره‌اش اجرا می‌گردد. زن مسلمانی که مرتد شده باشد، همسرش بر او حرام می‌شود، اگر توبه نکرد به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود تا زمانی که توبه کند یا بمیرد.

دوم: مسلمان آزاد نیست به لحاظ نظری اموری که در عرف متشرعه از دین اسلام دانسته می‌شود انکار کند. اگر مسلمانی امری را انکار کند که در عرف دینی زمان، ضروری دین و در نتیجه ملازم با انکار رسالت یا تکذیب پیامبر با تنقیص شریعت محسوب شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند، مرتد شمرده شده احکام مرتد بر او جاری می‌شود.

سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آنها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیار کند، اگر به هر دلیلی اسلام اختیار نکرد، احکام

مرتد ملی (اعدام برای پسر و حبس با اعمال شاقه برای دختر) درباره او جاری می‌شود.

چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را به‌جا آورد. اگر با علم و عمد چنین کرد، بانظر حاکم شرع تعزیر می‌شود، مثلاً شلاق می‌خورد.

پنجم: مسلمانان معتقد به دیگر مذاهب اسلامی مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین مسلمانان مؤمن اقدام کنند. مثلاً مسلمانان اهل سنت مجاز نیستند به تبلیغ مذهب خود در بین شیعیان پردازند و برعکس. هکذا در سرزمینی که یکی از مذاهب سیطره داشته‌باشد، مسلمانان دیگر مذاهب عملاً مجاز به احداث یا داشتن مسجد اختصاصی نیستند.

تلقی سستی از اسلام درمورد اهل ذمه یعنی مسیحیان، یهودیان و زرتشتیانی که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند در مواردی با آزادی عقیده و مذهب تنافی دارد، ازجمله: اولاً: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندانشان را به‌گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آن‌ها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندانشان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام را انتخاب خواهند کرد.

ثانیاً: اهل ذمه آزاد نیستند کنیسه و کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند.

ثالثاً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج کنند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آرای آن‌ها مصداق ضلالت و ممنوع است.

رابعاً: به‌طریق اولی اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قراردهند.

خامساً: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین آن‌ها مباح شمرده می‌شود، اما در اسلام حرام است به‌طور علنی انجام دهند.

سادساً: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، به مسیحیت، یهودیت و مجوسیت تغییردهند والا کشته می‌شوند.

از دیدگاه اسلام سستی غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده‌باشند، یا غیرمسلمانانی که با حکومت اسلامی حاضر به انعقاد معاهده نشده‌باشند، کافر حربی محسوب می‌شوند. واجب است اسلام برایشان عرضه شود، اگر نپذیرفتند با ایشان جهاد می‌شود که تا پذیرش اسلام یا معاهده یا ذمه یا قتل یا اسارت ادامه خواهد یافت. این‌گونه آدمیان اصولاً حق حیات ندارند چه برسد به آزادی عقیده و مذهب.

به هر حال در صورت سیطره و بسط ید تلقی سستی از اسلام، آزادی عقیده و مذهب تقریباً منتفی است. به نظر نمی‌رسد در این که اسلام تاریخی آزادی عقیده و مذهب را بر نمی‌تابد بحثی باشد. از این دیدگاه انتشار کتب و مقالاتی که مروج اندیشه‌ها و آرای ضداسلامی یا در نقد و رد آرا و تعالیم اسلامی نوشته شده باشد، کتب ضلال محسوب شده، نشر و توزیع و حفظ آن‌ها حرام و ممنوع است. دیگر کالاهای فرهنگی از قبیل فیلم و نقاشی و کاریکاتور و سخنرانی و اینترنت و ماهواره و غیره نیز مشمول همین احکام خواهد بود.

آزادی بیان و قلم از بعد سیاسی نیز در ذیل حکومت مبتنی بر حق ویژه فقها به محدودیت‌های متعددی مبتلا خواهد بود. در مجموع در این گونه حکومت‌های دینی آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی عقیده و مذهب منتفی است. آنچه واضح است نقض آزادی عقیده و مذهب، بیان و قلم در تلقی سستی از اسلام است. اسلام تاریخی چنین آزادی‌هایی را در تعارض مستقیم با دینداری و تشرع می‌داند و برای حفظ ایمان مردم به سادگی فتوی به نقض یا تحدید این گونه آزادی‌ها می‌دهد.

محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه

آیا غیر از چهارنوع تبعیض حقوقی و نقض آزادی عقیده و مذهب، می‌توان گفت اسلام سستی، با اندیشه حقوق بشر مشکل دیگری ندارد؟ یا اینکه موارد دیگر از تعارض هنوز باقی است؟

تاکنون به پنج محور تعارض اسلام سستی با نظام حقوق بشر اشاره شد، اما مسأله‌ی تعارض‌ها به این پنج محور ختم نمی‌شود. محور ششم تعارض را خشونت و موهن بودن مجازات‌های شرعی می‌توان ذکر کرد. در واقع مشکل این بار متوجه حقوق کیفری در اسلام سستی است. ماده‌ی پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید احدی را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرارداد که ظالمانه و برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد. ماده‌ی ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی حق زندگی را از حقوق ذاتی شخص انسان شناخته و تصریح می‌کند هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه یعنی بدون مجوز از زندگی محروم کرد. مجازات اعدام منحصر به مهمترین جنایات آن هم طبق قانون به موجب حکم قطعی صادره از سوی دادگاه صالح است. حکم اعدام در مورد جرایم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال صادر نمی‌شود. ماده هفتم میثاق آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا رذیلانه را ممنوع می‌کند. یکی از مهمترین اسناد بین‌المللی در این باره کنوانسیون منع شکنجه و دیگر

رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه غیرانسانی یا موهن مصوب ۱۹۸۴ است که شکنجه را به‌دقت تعریف کرده‌است.

در فقه اسلام سنتی برخی مجازات‌های شرعی را بدون حکم قاضی و دادگاه هر مکلفی می‌تواند به تشخیص خود اجرا کند، حتی ممکن است حکم اعدام به‌عنوان یک وظیفه دینی این‌گونه اجرا شود. یکی از شرایط قصاص نفس این است که خون مقتول محترم باشد، محقون‌الدم باشد، مهدورالدم نباشد، خونس مباح و هدر نباشد. بر این اساس مرتد فطری، ساب‌النبی و مدعی پیامبری را می‌توان کشت بیانکه نیازی به اثبات در دادگاه صالحه و دفاع متهم و رأی هیأت منصفه و امثال این تشریفات باشد. در قتل جایز، قصاص درکار نیست. همین‌گونه است کشتن کسی که به موجب قصاص (البته با اذن ولی‌دم) یا حد مستوجب اعدام باشد. اگر فردی چنین کسی را به نیت مهدورالدم بودن بکشد قابل قصاص نیست. اگر مردی همسر خود را هم‌بستر با غیر ببیند به‌لحاظ تکلیفی مجاز است که هردو را بکشد.

یکی از مراتب وظیفه همگانی نهی‌ازمنکر، نهی عملی و تعرض فیزیکی است. اگرچه به‌نظر اکثر فقیهان قتل فاعل منکر تنها به اذن فقیه مجاز است و مؤمنان سرخود مجاز به انجام این مرتبه نیستند، اما برخی از آن‌ها نهی‌ازمنکر منجر به جرح یعنی مجروح کردن فاعل منکر را مجاز دانسته‌اند، ضرب یعنی کتک‌زدن نیز در رأی جمعی از فقیهان نیازی به تحصیل اذن ندارد. بر همین منوال زدن زن ناشزه از سوی شوهر شرعاً مجاز است و نیازی به اجازه قضایی ندارد. حتی برخی اجرای تعزیر را نسبت به زوجه و مملوک مجاز شمرده‌اند. تردیدی نیست که مطابق ضوابط حقوق بشر هر نوع ضرب و جرح نیاز به مجوز قضایی دارد و تنها از سوی ضابطین قضایی قابل اجراست و رهاکردن آن به‌دست افراد غیرمسئول نقض حقوق بشر محسوب می‌شود واضح است که مجازات اعدام را هرگز نمی‌توان خارج از دادگاه و بدون طی مراحل سه‌گانه بدوی، تجدیدنظر و دیوان عالی اجرا کرد. سپردن حکم اعدام به دست افراد غیرمسئول در تعارض مستقیم با ضوابط حقوق بشر است.

نکته‌ی دوم در این تعارض نحوه‌ی اجرای مجازات‌های شرعی است امروز مجازات‌هایی از قبیل در آتش سوزانیدن مجرم را یا پرتاب مجرم از بالای کوه یا بلندی با دست‌وپای بسته، یا با شمشیرزدن سپس با آتش‌سوزانیدن، یا سنگسار کردن (رجم)، یا زندان با اعمال شاقه از قبیل کتک‌زدن در اوقات نماز و تنگ گرفتن از حیث آب و غذا، یا به صلیب کشیدن، یا قطع دست راست و پای چپ، یا قطع چهار انگشت دست، یا شلاق‌زدن از مصادیق مجازات‌های خشن و

خلاف شئون بشری و برخلاف انسانیت می‌شمارند و در نتیجه همه حدود شرعی که سبب مجازات‌های متعین فوق‌الذکر است منافی حقوق بشر اعلام می‌دارند. تعیین این‌گونه مجازات‌های سنگین از سوی شریعت برای ریشه‌کن کردن جرائم سنگین بوده‌است. اما اندیشه‌ی حقوق بشر اولاً به سمت حذف کامل مجازات‌های بدنی و فیزیکی، ثانیاً به سمت محدودیت جدی مجازات اعدام و تقلیل رובה حذف آن و ثالثاً حذف انحاء خشن اعدام و در مجموع نفی مجازات‌های خشن پیش می‌رود و بر این اساس مجازات‌های شرعی یعنی همه حدود شرعی و تعزیر به شلاق از این زاویه خلاف ضوابط حقوق بشر خواهند بود.

نکته‌ی سوم در این تعارض تعزیر شرعی برای گرفتن اطلاعات احتمالی از متهم یا برای شکستن مقاومت وی و وادار کردن او به همکاری با قاضی و حاکم شرع است. اندیشه‌ی حقوق بشر هرگونه فشاربدنی و روانی به متهم را حتی از سوی مأموران قضایی برای تحت فشار قرار دادن متهم برای گرفتن اطلاعات و غیر آنرا «شکنجه» می‌داند و کنوانسیون منع شکنجه دقیقاً برای جلوگیری از همین اعمال تصویب شده‌است.

تعارض حقوق کیفری اسلام سستی حداقل در سه ناحیه‌ی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه با اندیشه‌ی حقوق بشر محرز است. بازبودن فراوان دست قاضی در برخی مجازات‌های شرعی و مشخص نبودن مجازات از یک سال تبعید تا به صلیب کشیدن و قتل از دیگر اشکالات حقوق بشری به اسلام سستی است.

به نظر می‌رسد مهمترین محورهای تعارض حقوق بشر با اسلام سستی همین شش محور باشد. هرچند مطالبی درباره‌ی جهاد، حقوق کودک و حقوق کار نیز قابل ذکر است که بحث از آن‌ها سخن را به درازا می‌کشاند. تا اینجا کوشیدم دو نظام حقوقی یعنی اسلام سستی و حقوق بشر را با یکدیگر مقایسه کنم. بحث تاکنون صرفاً توصیفی بود، یعنی یک گزارش فنی بدون اینکه در مقام داوری و ارزیابی و طرفداری باشم. تردیدی ندارم که تحقق همین شش محور برای پذیرش تعارض حقوقی اسلام سستی با نظام حقوق بشر کافی باشد، اینکه این تعارض خوب است یا بد یا چگونه قابل رفع است یا اصولاً لازم است برای رفع تعارض کوشش کرد یا نه، مطلب دیگری است.

ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر

آیا احکام شرعی معارض با حقوق بشر که شما به تفصیل آنرا توصیف کردید،

آرای شاذ و نادر برخی فقهای سستی است با نظر مشهور و رأی اتفاقی یا اجمالی اسلام سستی است؟

مخالفت یکی دو رأی شاذ و نادر با حقوق بشر مشکلی نیست، اما تعارض نظر مشهور یا رأی اتفاقی و اجماعی اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر جداً مسأله برانگیز است.

احکام شرعی معارض با اندیشه حقوق بشر در محورهای شش گانه رأی شاذ و نادر فقهای گمنام نیست. اکثر قریب به اتفاق این آرا نظر مشهور (حداقل مشهور در زمان ما) است. البته در میان این آرای مشهور، آرای اتفاقی یا حتی آرای که در آنها ادعای اجماع شده کم نیست. بسیاری از این آرا، آرای اتفاقی فقهای سستی است. برخی از آنها رأی اجماعی است. البته اجماعی بودن به معنای نبودن مخالف نیست. اختلاف در آرای فقهی امری کاملاً رایج است. به هر حال احکام شرعی معارض حقوق بشر در اسلام سستی نظر مشهور، رأی اتفاقی و در بسیاری موارد بر آنها ادعای اجماع شده یا واقعاً اجماعی است. اسلام سستی یعنی همین احکام.

آیا این تعارض معلول ذهنیت خاص عالمان دینی و فقیهان و شریعتمداران بوده یا برخاسته از منابع دینی بوده است؟ مثلاً آیا در احادیث و روایت باقیمانده از پیامبر (ص) و امامان (ع) بر این احکام معارض حقوق بشر سندی یافت می شود؟

اگر منظورتان این است که علمای اسلام سستی عالماً و عامداً برخلاف ضوابط حقوق بشر رأی داده اند، صحیح نیست. اصولاً در زمان استنباط احکام شرعی نفیاً یا اثباتاً به این گونه نکات توجهی نمی شود. البته اینکه برداشت خاص فقها از انسان و حقوق وی در فتوای آنها مؤثر است غیر قابل انکار است. اما انصافاً گناه تعارض - اگر گناه باشد - مقصودم گناه عرفی است نه شرعی، را نمی توان صرفاً به گردن فقها و علمای دین انداخت و این گونه پنداشت که منابع دینی در این مهم نقشی نداشته اند و فقها سرخود به این نتایج رسیده اند. مستند اکثر این احکام احادیث و روایات است. از دیدگاه فقهایی که به این احادیث استناد کرده اند، این منابع قابل اعتنا و قابل قبول بوده اند. البته همه مستندات روایی احکام یاد شده احادیث صحیحیه یا موثقّه نیستند. اما در بین آنها احادیث صحیح و معتبر هم کم نیست. یعنی مطابق صناعت فقهی اسلام سستی ظن آن می رود که این احادیث سخن پیامبر (ص) یا ائمه (ع) باشند، ظن معتبر. از دیدگاه اسلام سستی واقعاً گمان می رود این احکام شرعی معارض با حقوق بشر، برگرفته یا عین تعالیم رسول (ص) و ائمه (ع) است. البته در مجموعه میراث روایی به جامانده از اولیاء دین احادیث

سازگار با حقوق بشر نیز یافت می‌شود. اما آن احادیث به هر دلیلی مستند فتوایی علمای سنی واقع نشده‌است. اگر بخواهیم صریح و بدون مجامله سخن بگوییم باید گفت در احادیث فراوانی که مطابق صناعت رایج فقه سنی صحیح و معتبر شناخته می‌شوند، تعارض جدی با ضوابط حقوق بشر یافت می‌شود. حتی می‌توان اطمینان یافت که برخی از این احادیث واقعاً از زبان اولیای دین صادر شده‌است و یقیناً جعلی و ساختگی نیست. لذا مسأله حل تعارض با اندیشه حقوق بشر دشوارتر می‌شود. در مجموع مراجعه به وسایل الشیعه که از معتبرترین منابع روایی فقه شیعه است نشان می‌دهد که تعارض روایات مورد استناد فقها با ضوابط حقوق بشر غیرقابل کتمان است. همین رویکرد در روایات فقهی اهل سنت نیز قابل رؤیت است.

اما منبع اصلی دین، کتاب خداست که مقدم بر احادیث و روایات معصومان است. آیا دامنه‌ی این تعارض یعنی تعارض با حقوق بشر به آیات قرآن کریم هم کشیده می‌شود؟ یعنی آیا آیاتی از کلام الله مجید یافت می‌شود که ناقض حقوق بشر باشد؟

فقیهان در برخی از احکام شرعی یادشده به آیات قرآن کریم هم استناد کرده‌اند. از دیدگاه سنی، قرآن کریم اندیشه حقوق بشر را بر نمی‌تابد، لذا از این دیدگاه نظام حقوق بشر که قائل به تساوی حقوق آحاد بشر و نافی تبعیض حقوق مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، حر و مملوک است، نظامی ضد اسلامی و برخلاف قرآن کریم است. البته اکثر احکام شرعی مورد بحث در محورهای شش‌گانه مستند قرآنی ندارند، اما آیاتی دال بر تفاوت حقوقی بین مسلمانان، اهل کتاب و مشرکان، یا تفاوت حقوقی بین زن و مرد در طلاق و ارث و شهادت و... یا تفاوت حقوقی احرار با عبيد و اماء، یا حقوق کیفری و حدود شرعی از قبیل قطع دست و شلاق زدن و به صلیب کشیدن وجود دارد. البته چه‌بسا با استناد به برخی اطلاقات و عمومات قرآنی و برخی آیات دیگر بتوان آرای سازگار با حقوق بشر نیز از قرآن کریم استنتاج کرد. اما با این همه از نظر نمی‌توان دور داشت که مطابق ضوابط اصول فقه رایج، دامنه تعارض با حقوق بشر به آیات کتاب خدا نیز سرایت می‌کند. همچنان که پیشتر اشاره کردم بحث تعارض اندیشه حقوق بشر با اسلام سنی عمیق‌تر از آن است که در بادی نظر تصور می‌شود، تعارض، محدود به آرای عالمان دین و فقیهان شریعت نیست، بلکه سخن از تعارض متن دین یعنی برخی آیات و بسیاری از روایات با اندیشه حقوق بشر است.

مسلمانی که اندیشه حقوق بشر را به ذهن و ضمیر خود راه می‌دهد می‌باید

متوجه باشد که با آمدن این میهمان تازه به خانه فکر او، چه آشوب‌های معرفتی به پا می‌شود و به چه تعارض‌های عمیقی باید پاسخ دهد. حقوق بشر یک اندیشه است که مبتنی بر مبادی و پیش‌فرض‌های خاص معرفتی، فلسفی و انسان‌شناختی است. این اندیشه را بدون قبول و پذیرش این مبادی و مقدمات نمی‌توان پذیرفت. واضح است که این اندیشه با هر نظام حقوقی قابل جمع نیست. درواقع هر نظام حقوقی هم مبادی و مقدمات خاص خود را دارد. آن نظام حقوقی که دین و مذهب و عقیده را مقدم بر انسانیت انسانی می‌داند یا جنسیت و ذکور و اناث بودن را بر انسانیت انسان تقدم می‌بخشد یا برده و غلام و کنیز را به رسمیت شناخته‌است ابتدا جهان و انسان را به گونه خاصی ترسیم کرده، سپس مبتنی بر این انسان‌شناسی و جهان‌شناسی گزاره‌های دال بر تبعیض حقوقی را پذیرا شده‌است. بی‌شک تا بین اعتقادات و باورهای این نظام حقوقی نوعی رابطه خاص معرفت‌شناختی برقرار نشده‌باشد، چنین استنتاج‌هایی پذیرفتنی نبوده‌است. یکی از اصول معرفت‌شناختی در مواجهه با نظام‌های مختلف حقوقی یا گزاره‌های مختلف اصل امتناع اجتماع نقیضین است. ذهن انسانی نمی‌تواند در زمان واحد دو گزاره کاملاً متعارض یا به لحاظ مبادی و مقدمات (و به تبع آن به لحاظ نتایج و لوازم) با آن در تعارض و ستیز باشند، قابل جمع نیست.

اسلام سستی نیز به مثابه یک منظومه ایمانی معرفتی دارای یک نظام حقوقی خاص است با مبادی و مقدمات ویژه خود. این منظومه شامل متن کتاب خدا و سنت اولیای دین، آرای فنی علمای دین (از قبیل فتاوی فقیهان، آرای علمای اخلاق، گزاره‌های کلامی) و نیز سیره عملی متشرعان و متدینان و مسلمانان در طول تاریخ می‌شود.

اسلام سستی معتقد است اولاً در هر سه مؤلفه، تعارض با اندیشه حقوق بشر حتمی است و ثانیاً از همین‌رو این اندیشه حقوق بشر باطل، نادرست و مردود است. با اصلاحی جزئی می‌توان با گزاره اول موافق بود و پذیرفت، یعنی بر این باورم که در سیره عملی مسلمانان و متشرعان در طول تاریخ و حتی امروز موارد معارض حقوق بشر به وفور یافت می‌شود. ثانیاً در آرا و فتاوی عالمان دین، گزاره‌های معارض حقوق بشر فراوان است، ثالثاً در آیات قرآن کریم و احادیث منسوب به پیامبر خدا (ص) و ائمه هدی (ع) مواردی معارض حقوق بشر یافت می‌شود، در آیات کمتر و در روایات بیشتر، به علاوه تعارض اسلام سستی با حقوق بشر جزئی و ظاهری و بدوی نیست. تعارضی جدی، عمیق و ریشه‌دار است.

پذیرش و ترجیح هریک از طرفین تعارض پیامدها، نتایج و لوازم مهمی را دربر دارد که نباید از آن غافل بود.

مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر

به راستی اسلام سستی براساس کدام مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی یا جهان‌شناختی به احکام شرعی معارض با حقوق بشر می‌رسد؟ این احکام و گزاره‌ها بر چه مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی هستند که با ورود عنصر حقوق بشر می‌باید مورد تجدیدنظر قرار گیرند؟

در اسلام تاریخی، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره شریعت را می‌سازد. دغدغه اسلام سستی شناخت و رعایت این تکالیف است که از آن‌ها با نام احکام شرعی یاد می‌شود. اگر آثار عالمان سستی را به دقت بررسی کنیم، درمی‌یابیم که چه سعی بلیغی در راه استنباط و استخراج این تکالیف و احکام مصروف داشته‌اند و کوشیده‌اند ذهن و ضمیر خود را از توجه به تمام مطالب و نکات دیگر خالی نگاه‌دارند و هیچ منبع و مطلب غیر الهی را به اندیشه خود بار عام ندهند. در مواجهه با لوازم و پدیده‌های عصر تجدد از قبیل حقوق بشر، مردم‌سالاری، جامعه مدنی و... اسلام تاریخی یک فرمول کلی و ثابت داشته و دارد و آن این است: اگر این‌گونه امور در سعادت واقعی انسان دخیل باشند و در نفس الامر از صحت و اعتبار برخوردار باشند، بدون تردید در متن احکام شرعی و تکالیف الهی پیشاپیش و به نحو اتم و اکمل لحاظ‌شده و اگر در سعادت واقعی انسان ذی‌مدخل نباشند، محکوم به بطلان هستند. اگر پافشاری شود که بالاخره اندیشه‌هایی از قبیل حقوق بشر معتبرند یا نه؟ در خوشبختی انسان دخالتی دارند یا نه؟ همواره از موضعی پیشینی پاسخ داده می‌شود در تکالیف الهی و احکام شرعی «حقوق واقعی انسان‌ها» قطعاً رعایت شده‌است، خیلی بیشتر و عمیق‌تر از آنچه متجددان می‌پندارند و از این زاویه هیچ نگرانی درکار نیست. در حکمت بالغه الهی حساب همه چیز شده‌است، از جمله حقوق حقیقی آدمیان. با توجه به مقبولیت رو به تزاید اندیشه حقوق بشر در جوامع اسلامی، عالمان اسلام تاریخی عملاً دو رویه در پیش گرفته‌اند، از سویی احکام دینی معارض با حقوق بشر را حتی‌الامکان از ویرترین احکام دینی خارج می‌کنند و کوشش می‌کنند به نحوی از انحاء آن‌ها را توجیه نمایند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند در لابلای متون اسلامی نکات مؤید حقوق بشر را برجسته نمایند و در مجموع اسلام را از بوته اتهام تعارض با حقوق بشر

خارج کنند.

اگر منصفانه بخواهیم قضاوت کنیم «حقوق واقعی انسان‌ها» چیزی متفاوت با «اندیشه حقوق بشر» است. تعارض اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر براساس تحقیقی پسینی صورت گرفت، یعنی احکام اسلام سستی بامواد اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر میثاق‌های بین‌المللی مقایسه شد و نتیجه این پژوهش تعارض در حداقل شش محور اساسی بود بعید می‌دانم معتقدان اسلام تاریخی بتوانند این تعارض را انکارکنند. آنان از موضعی پیشینی برای برون‌رفت از مخمصه باب «حقوق واقعی انسان‌ها» را می‌گشایند. فکر می‌کنم با تشریح و تبیین «نظریه حقوق واقعی انسان‌ها» مبانی معرفتی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام تاریخی آشکار می‌شود. حقوق واقعی انسان‌ها بخشی از مصالح نفس‌الامری است که در وضع احکام شرعی از سوی خدای حکیم به‌طور کامل لحاظ شده‌است. این حقوق ثابت و درطول زمان و شرایط مختلف تطور حیات بشری و در سرزمین‌های مختلف لایتغیر است. واضع این حقوق همان خالق آدمیان یعنی خداوند است. عمل به تکالیف الهی و احکام شریعت مطمئن‌ترین راه رعایت حقوق واقعی انسان‌ها است. اکنون پرسیدنی است حقوق واقعی انسان‌ها چگونه قابل شناخت است؟ یگانه‌راه معتبر و تعیین شناخت این حقوق مراجعه به وحی الهی است، یعنی آنچه شارع در کتاب خدا یا سنت رسول(ص) معرفی کرده‌است. پس طریق قابل اعتماد در معرفت حقوق واقعی انسان‌ها، طریق نقلی و متن محور است. از دیدگاه شیعه اجماع منبع مستقل نیست و طریقی برای اثبات سنت است. عقل نیز به‌عنوان کاشف حکم شرعی می‌تواند ما را از یک حکم شرعی به حکم شرعی دیگر که لازمه حکم اول است برساند. اصطلاحاً به چنین دلیلی غیرمستقلات عقلیه می‌گویند و در پذیرش آن تردیدی نیست.

مسئله اساسی در امکان کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی بدون استعانت از شرع و وحی و نقل است. آیا انسان خود می‌تواند حقوق واقعیش را بشناسد؟

پذیرش حسن و قبح عقلی از سوی معتزله و امامیه می‌توانست بنای پاسخ مثبت را فراهم آورد. براین مبنا تنها جایی که عقل توان درک آن را دارد، حسن عدالت و قبح ظلم است و هرآنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند. لذا می‌باید آن‌چه عقل عادلانه یافته شرعاً واجب باشد و آن‌چه عقل ظالمانه یافته، شرعاً حرام باشد. این مبنای اصولی چندان در فقه انعکاس نیافته‌است، به قول سیدمحمدباقر صدر در اول «الفتاوی‌الواضحه» می‌توان یک دوره کامل فقه

استدلالی را استنباط کرد. بدون آنکه حتی یکبار نیازی به تمسک به حکم عقل پیداکنیم. چرا؟ زیرا درک همه‌جانبه مصالح و مفسد خفیه امور جزئی و ریز از سوی عقل انسانی در حکم محال است. حکم عقل یا یقینی و قطعی است یا ظنی. درک یقینی و قطعی مصالح و مفسد نفس‌الامری امور از جمله حقوق واقعی انسان‌ها عملاً ممتنع است. درک ظنی و غیرقطعی نیز بی‌اعتبار و غیرقابل اعتماد است. بنابراین کشف حقوق واقعی انسان‌ها توسط عقل انسانی ممکن نیست، و تنها راه پرده‌برداری از این حقوق مراجعه به متن شریعت و نقل و حیانی است و لاغیر.

در اسلام سستی «حقوق واقعی انسان‌ها» به احکام شرعی یا تکالیف دینی انسان‌ها تحویل می‌شود. آن حقوق واقعی هرچه که هست امری نفس‌الامری و در لوح ثابت و فراتر از عقل و درک انسانی است، اما تکالیف الهی و احکام شرعی از طریق نقل قابل دسترسی است. «حقوق واقعی انسان‌ها» غیرقابل بحث است، اما احکام شرعی حداقل در بین عالمان دین قابل بحث است. با این حساب اجازه بدهید دیگر از حقوق واقعی انسان‌ها سخن نگوئیم و بحث را بر احکام شرعی آدمیان متمرکز کنیم. واضح است که تکالیف شرعی و احکام دینی آدمیان به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و حتی فقاقت و عدم فقاقت تفاوت می‌کند. البته از دیدگاه سستی این تفاوت هرگز به معنای تبعیض نیست، بلکه عین عدالت است، یعنی هر حکمی ناظر به استحقاق ذاتی صاحب آن است. چون خداوند عادل و حکیم است، بنابراین تک‌تک احکام شرعی نیز قطعاً عادلانه و حکیمانه می‌باید باشند.

مهمترین مبنای معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام سستی در بحث ما، محدودیت عقل انسانی است. عقل ناتوان از درک حقوق واقعی انسان‌ها است. عجز ذاتی و قصور جبلی عقل انسانی در ادراک آنچه که در حیات او اهمیت وافر دارد، اساس و مادر دیگر اصول این اندیشه تاریخی است. از جمله این اصول مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی و محدودیت جدی عقل انسانی در درک همه‌جانبه مصادیق عدالت است. نتیجه منطقی چنین اصلی انحصار عملی شناخت عدالت و ظلم در بیانات شارع مقدس است. وقتی عقل انسانی نتواند عادلانه بودن یک حکم را تشخیص بدهد، به ناچار عدالت آن است که شارع می‌فرماید و ظلم نیز همان است که شارع ظلم می‌شمارد. یعنی اسلام سستی در عمل به شیوه اشاعره تن داده است. دومین اصل مبتنی بر قصور عقل، ناتوانی در قانون‌گذاری در زندگی دنیوی است، عقل عاجز و ناقص انسانی صلاحیت قانون‌گذاری ندارد. قانون

بشری به واسطه قصور در درک همه جانبه نیازهای واقعی انسان و سعادت حقیقی او و اعمال تمایلات و شهوات به تنازع و جدال اجتماعی می انجامد. برای برقراری صلح و آرامش چاره‌ای جز قانون الهی یعنی شریعت و قانون‌گذار الهی یعنی شارع نیست. اهمیت این اصل تا آنجاست که برهانی بر ضرورت نبوت بر آن استوار شده است، برهانی که اکثر متکلمان اسلامی و حتی برخی فلاسفه مسلمان به آن استناد کرده‌اند. بنابراین بدیهی است که قوانین بشری از جمله اسناد حقوق بشر پیشاپیش محکوم به نقص و ابطال و شکست است. با توجه به اینکه احکام شریعت توسط خداوند حکیم وضع شده است و قوانین بشری برخاسته از عقل ناقص و محدود انسانی است، بدیهی است که تکالیف الهی و احکام شرعی برتر از قوانین بشری است. بنابراین در مقایسه هر حکم شرعی با قانون مشابه بشری پیشاپیش مشخص است که حکم شرعی برتر است. این برتری به میزانی است که هرگز نیازی به آزمون و اثبات ندارد. از آنجا که عقل انسانی به واسطه محدودیت و نقصان ذاتی خود نمی‌تواند داور این عرصه باشد و این برتری نتیجه لازم پذیرش حکمت بالغه الهی و سومین اصل مبتنی بر قصور عقل انسانی است.

از دیگر مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی اسلام تاریخی، امکان وضع قوانین ثابت و لایتغیر است، قوانینی که در تمام شرایط مختلف زندگی از شرایط بسیط زندگی دیروز تا شرایط پیچیده امروز دستخوش تغییر نگردد، چرا که اگر قانون ناظر به مصالح و مفاسد خفیه نفس‌الامری باشد، فرا زمانی و فرا مکانی خواهد بود. احکام شرعی همگی این گونه‌اند. تکالیف الهی موجود در قرآن کریم احکام ثابت و فراتر از زمان و مکان هستند. همین‌طور اکثر احکام شرعی موجود در سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) که در متن علم شریف فقه منعکس شده‌اند همگی احکام ثابت همیشگی محسوب می‌شوند. چنین باوری دو نتیجه منطقی به دنبال دارد: یکی اهمیت درجه اول علم فقه در میان علوم اسلامی است، تا آنجا که تألیفات عالمان مسلمان در این فن شریف از تألیفاتشان در دیگر علوم اسلامی از قبیل اخلاق، کلام، تفسیر، حدیث، تاریخ، تراجم، فلسفه و عرفان بیشتر است و فقیهان از احترام و اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند. دیگر اهمیت وافر علوم نقلی و شرعی در مقایسه با علوم عقلی و شهودی و تجربی است و اینکه طریق کسب سعادت در معارف نقلی و شرعی است و همت و دقت را می‌باید مصروف تحمیل این گونه معارف کرد.

در اسلام سنتی، انسان فی حد ذاته فاقد شرافت و کرامت است، هر چند بالقوه از گوهری شریف است. به میزانی که انسان به محور کرامت و شرافت تقرب

می‌جوید صاحب منزلت می‌شود و به میزانی که از این محور الهی دور می‌شود تنزل می‌کند. لذا انسان می‌تواند از اولیای الهی و مقرب‌ترین مخلوق خداوند تا مرتبه‌ای پایین‌تر از چهارپایان و پست‌ترین موجودات را دربرگیرد. مقام و منزلت انسان متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است. بر همین منوال حقوق واقعی انسان‌ها نیز به جایگاه ایمانی و دینی او بازمی‌گردد. براین اساس دم‌زدن از حقوق بشر و حقوق ذاتی یکسان برای همه انسان‌ها از مردوزن، مسلمان و نامسلمان، آزاد و برده، عبث و ظلم است.

در این منظومه جهان می‌باید در سایه آخرت شناخته‌شود، با چنین قیاسی این جهان، دنیا نام می‌گیرد یعنی جهان پست‌تر و پایین‌تر، تدبیر دنیا همواره می‌باید با لحاظ سرای دیگر صورت گیرد و همت آدمی مصروف و منحصر در سامان دنیایش نگردد. آنچه مهم است آبادکردن آخرت است و دنیایی ارزش دارد که در خدمت آخرت قرارداداشته‌باشد. بنابراین طبیعی است که امور دنیوی ارزش ثانوی داشته‌باشد.

آنچه گفته‌شد تحلیلی مختصر از مبانی معرفتی، دین‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی اسلام تاریخی بود. مناسب است به‌اجمال این مبانی را با مبانی اندیشه حقوق‌بشر مقایسه کنیم. رکن این اندیشه باور به توانمندی نسبی عقل انسانی در درک نیازها، مصالح و مفاسد است. عقل خود بنیاد نقاد اساس تجدد است و اندیشه حقوق بشر یکی از میوه‌های آن. از این زاویه عقل و به‌ویژه عقل آدمیان توانایی کشف و وضع حقوق‌بشر را دارند.

عقل جمعی بشر در پناه تجارب مستمر جوامع انسانی به چنین کشف و وضعی اقدام می‌کند و دستاورد خود را نیز نهایی و غیرقابل تغییر نمی‌شمارد، بلکه آماده‌است با تجارب جدید احکام خود را تکمیل و اصلاح کند. اسناد حقوق‌بشر حاصل آخرین تجارب عقل جمعی انسان معاصر است و می‌پندارد با رعایت اصول آن زندگی آحاد بشر از صلح و آرامش و عدالت بیشتری برخوردار خواهدبود. این اندیشه بر توان عقل انسانی در یافتن موازن عدالت تأکید دارد و می‌پندارد عقل جمعی انسان توان تشخیص مصادیق عدالت و ظلم را در مناسبات و قوانین انسانی داراست. بر همین منوال انسان‌ها می‌توانند قوانینی عادلانه برای اداره جامعه و زیست محیط خود وضع کنند. اسناد حقوق‌بشر از جمله قوانین بین‌المللی ساخته و پرداخته عقل جمعی بشر معاصر است. با توجه به تنوع ادیان و مذاهب در جوامع بشری و اینکه هریک از آن‌ها حقوق ویژه‌ای برای پیروان خود مقرر کرده، اندیشه حقوق بشر ضمن احترام به کلیه ادیان و مذاهب و به رسمیت‌شناختن آن‌ها در

حوزه خصوصی زندگی انسان‌ها، در حوزه عمومی نسبت به دین و مذهب لایشرط است، یعنی این حقوق برای انسان از آن حیث که انسان است وضع شده قبل از اینکه به این دین یا آن مذهب اعتقاد پیدا کند. به عبارت دیگر دین و مذهب فرد هیچ امتیاز یا تفاوت حقوقی برای وی ایجاد نمی‌کند و اصول حقوق بشر نیز از هیچ دین یا آیین خاصی پیروی نمی‌کنند.

نکته مهم اینکه اندیشه حقوق بشر براساس یک روش پسینی تنظیم شده یعنی براساس تجارب انسانی و با مقایسه عملی شیوه‌های مختلف با یکدیگر و اطمینان به برتری این شیوه نسبت به شیوه‌های دیگر. این اندیشه مبتنی بر راز و رمز و نکات خارج از عقل و فهم انسانی نیست، لذا به سادگی برتری خود را نسبت به شیوه‌های رقیب اثبات می‌کند و در عمل موفقیت خود را نشان می‌دهد. با رعایت ضوابط حقوق بشر هر انسانی فرصت می‌یابد آن‌گونه که خود مصلحت می‌بیند، آزادانه و با اختیار کامل زندگی خود را سامان دهد، مؤمنانه یا ملحدانه، این به خود او مربوط است نه به دیگران. اما اندیشه حقوق بشر نه الحادی است نه توحیدی.

مقایسه مبانی اسلام تاریخی با مبانی اسناد حقوق بشر نشان از تفاوت ژرف و بنیادی این دو نظام دارد. پذیرش هریک مستلزم نفی دیگری است، مگر اینکه بدون توجه به لوازم و پیامدها و با اغماض از ریشه‌ها و مبانی با چشم بسته و به‌طور سطحی به هردو معتقد بود. تا اینجا تعارض اسلام سنتی با اندیشه حقوق بشر توصیف و تحلیل شد.

رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام تاریخی

در تعارض عمیق و بنیادی اسلام تاریخی و اندیشه حقوق بشر چه باید کرد؟ کدامیک از این دو نظام را باید پذیرفت؟ با دیگری چه باید کرد؟

سؤال از داوری است. پاسخ به این سؤال آسان نیست. قبل از جواب توجهتان را به نکاتی جلب می‌کنم. اول اینکه طرف اول تعارض، اسلام تاریخی یا اسلام سنتی است، و نه اسلام به قول مطلق. اسلام تاریخی تلقی خاص از این دین الهی است. انتقاد از آن یا احیاناً نفی آن ملازم انتقاد یا نفی اسلام نیست. می‌توان مسلمان بود، به وحدانیت خداوند، حقانیت روز جزا و رسالت محمد بن عبدالله (ص) مؤمن بود، اما از آئین محمدی قرائتی متفاوت با قرائت تاریخی و سنتی داشت. بنابراین در این داوری می‌باید آزادانه، منصفانه، بی‌طرفانه و محققانه وارد شد نه مؤمنانه، طرفدارانه و مقلدانه. دومین نکته مقدماتی این است که باتوجه به نکاتی که در پاسخ به سؤال قبل متذکر شدم، می‌توان این تعارض را به

تعارض نقل و عقل تعبیر کرد. روش اسلام تاریخی یا سنتی نقلی است و روش نظام حقوق بشر عقلی. تعبیر نقل و عقل بسیار واقع‌بینانه‌تر از تعبیری از قبیل تعارض وحی و عقل یا تعارض دین و عقل است.

به عنوان سومین نکته به نظر می‌رسد در داوری بین دو طرف این تعارض نمی‌توان از شیوه مطالعه پیشینی استفاده کرد، چرا که تولد تعارض دقیقاً ناشی از به کارگیری شیوه پسینی بوده است، یعنی گزاره‌های متعدد از احکام و تکالیف دینی منافی ضوابط حقوق بشر اعلام شده است و تمسک به شیوه پیشینی قانع‌کننده نیست. به عبارت دیگر در داوری نمی‌توان به اعتبار قائل اکتفا کرد و چون قول خداوند یا پیامبر (ص) است خود را از اثبات اعتبار قول فارغ از استناد به قائل معاف بدانیم، شیوه پسینی یعنی همین، دو قول را به اعتبار حقانیت و اعتبار و درستی خودشان باهم مقایسه می‌کنیم. در جهان معاصر می‌باید از اعتبار احکام شرعی از حیث عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به راه حل‌های مشابه دفاع کرد.

چهارمین نکته اینکه نظام حقوق بشر متعلق به دوران تجدد است و هرگز در دوران پیش از تجدد مطرح نبوده است. اسلام تاریخی نیز در دوران تجدد مورد بحث است، والا در دوران‌های پیشا تجدد قرائت سنتی از اسلام با مشکلی به نام تعارض با اندیشه حقوق بشر مواجه نبوده است. به عبارت دیگر این تعارض، مسأله‌ای مستحدث و متعلق به عصر جدید است و نمی‌توان آن را به دوران‌های گذشته تسری داد. اسلام سنتی در مواجهه با مشکلات دوران گذشته موفق و سربلند بوده است.

و بالاخره نکته آخر اینکه این تعارض یکی از فروع بحث سنت و تجدد است. در این تعارض، اسلام تاریخی نماینده سنت و اندیشه حقوق بشر نماینده تجدد است.

و اما داوری در تعارض بین اسلام تاریخی و اندیشه حقوق بشر. این تعارض در شش محور توصیف و تحلیل شد. برای دقت بیشتر در قضاوت، جداگانه در هریک از محورهای پیش گفته به داوری می‌نشینیم. در محور اول تعارض یعنی عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان نمی‌توان از موضع اسلام تاریخی در دنیای معاصر دفاع کرد. دین و مذهب نباید منشأ تبعیض حقوقی بین مردم باشد. ایمان به دین حق و عمل صالح در آخرت و با داوری خداوند حکیم عادل سبب دستیابی به حیات برین است، اما در دنیا، تساوی حقوقی همه انسان‌ها و عدم تبعیض دینی و مذهبی به عدالت نزدیک‌تر است. در جهانی که پیروان ادیان و

مذاهب متفاوت زندگی می‌کنند و هریک نیز دین و مذهب خود را بهترین یا تنها راه نجات می‌شمارند و معتقدان دیگر آیین‌ها را گمراه یا جاهل به حساب می‌آورند و حقوق ویژه‌ای برای پیروان آیین خود قائلند، عادلانه‌ترین راه نفی همه این حقوق‌های ویژه و دخیل‌ندانستن اعتقاد دینی در حقوق انسانی است. اگر خداوند مواهب طبیعی را بدون هیچ تفاوت و تبعیضی در اختیار همه آدمیان قرار داده است، چرا به همین شیوه عمل نکنیم؟ به کدام دلیل عقلی عقیده و ایمان و دین سبب تبعیض یا تفاوت حقوقی می‌شود؟ در شرایط تساوی حقوقی رو آوردن به یک دین و پذیرش یک آیین خالصانه‌تر صورت می‌گیرد و از شوائب منافع زودگذر دنیوی پاکیزه‌تر است. اگر ادله شرعی اسلام تاریخی درباره تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و غیرمؤمن را تعبدی نخواهیم بپذیریم و قول را به اعتبار قائلش نسنجیم و عقل را به عنوان داور نزاع به رسمیت بشناسیم، تردیدی نخواهیم کرد که تساوی حقوقی از تبعیض دینی به عدالت و حق نزدیک‌تر است.

در محور دوم یعنی عدم تساوی حقوقی زنان با مردان، تقدم جنسیت بر انسانیت فاقد دلیل است. تفاوت فیزیولوژیک یا بیولوژیک به چه دلیل منشأ تفاوت حقوقی است؟ اگر تفاوت نژادی و تفاوت رنگ پوست منشأ تفاوت حقوقی نمیتواند باشد، چرا تفاوت جنسی منشأ تفاوت حقوق شود؟ فرودستی مطلق زن و فرادستی مطلق مرد فاقد هرگونه دلیل معتبر عقلی است. ملاک برتری در آخرت به تقوا است نه جنسیت، در دنیا نیز می‌باید با تمهید فرصت‌ها و امکانات مساوی عرصه را برای یک رقابت سالم فراهم آورد. زنان نه در عقل، نه در کسب علم، نه در مهارت‌های شغلی و نه در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیزی از مردان کم ندارند. در مجموع تساوی حقوقی آدمیان فارغ از جنسیت مطابق عقل سلیم است و تبعیض جنسی حقوق زنان نسبت به حقوق مردان خلاف انصاف و عدالت و عقل است.

در محور سوم یعنی تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد، این تبعیض حقوقی نه تنها فاقد دلیل است، بلکه دلیل علیه آن است. اگر تعدد دین و مذهب و هکذا تعدد جنسی در میان انسان‌ها قابل رفع نیست، اما بردگی و رقیت امری قابل رفع است و امروز در شکل سنتی آن مرتفع شده است. عقل سلیم و عدالت و انصاف، بردگی و رقیت را برنمی‌تابد و به طریق اولی بر تبعیض حقوقی بردگان با دیگران صحه نمی‌گذارد. در درستی موضع اندیشه حقوق بشر در الغای بردگی و نفی تبعیض حقوقی از این زاویه تردید نمی‌توان کرد.

محور چهارم یعنی عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه امور عمومی برخلاف

سه محور قبلی از مسلم‌ات اسلام تاریخی نیست، بلکه از آراء اختلافی اسلام سنتی است. حق ویژه فقها یا روحانیون در حوزه عمومی اولاً فاقد مستند شرعی معتبر (حداقل از دید منتقدان متشرع این دیدگاه) است. ثانیاً فاقد دلیل عقلی است، ثالثاً و از همه مهمتر دلیل برخلاف آن است. به چه دلیل عرصه عمومی و صحنه سیاسی باید به فقیهان سپرده شود و رأی و نظر آنان بر آرای عمومی مقدم باشد؟ چرا فقیه و روحانی در تنظیم سیاست‌های کلان و مشاغل کلیدی جامعه از حق ویژه برخوردار است؟ به چه دلیل سیاست فقهی بر سیاست علمی و عقلایی مقدم است؟ رجحان مردم‌سالاری بر یکه‌سالاری و فقیه شاهی و روحانی‌سالاری از وضاحت است. با این همه برای اثبات این مطلب چندین کتاب و مقاله منتشر کرده‌ام.

و اما محور پنجم یعنی آزادی عقیده و مذهب و مجازات مرتد. لازمه تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض دینی، آزادی عقیده و مذهب است. آزادی عقیده و مذهب، آزادی بیان عقیده و مذهب، آزادی اجرای اعمال و مراسم دینی، آزادی ترک اعمال دینی، آزادی تغییر عقیده و مذهب، آزادی تبلیغ عقیده و مذهب از اجزای این محور است. عقل مدافع آزادی مذهب است و مجازات دنیوی به‌خاطر تغییر مذهب را برنمی‌تابد. نفی یا محدود کردن آزادی مذهب و اختصاص مجازات از جمله اعدام یا حبس با اعمال شاقه برای ارتداد سیمایی غیرعقلانی و ضعیف از اسلام سنتی به نمایش می‌گذارد. راه پاسداری از ایمان مؤمنان تقویت معرفت دینی آنان است نه سلب آزادی مذهب و عقیده. در رجحان عقلی موضع اندیشه حقوق بشر در دفاع از آزادی عقیده و مذهب نمی‌توان تردید کرد. این مطلب را در مقاله مستقلی که منتشر شده است اثبات کرده‌ام.

و اما در محور ششم یعنی مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه، امروز عقل انسان نمی‌پذیرد که بدون حکم دادگاه صالحه و بدون امکان دفاع متهم، بتوان افرادی را مجازات و حتی اعدام کرد. در مجازات مجرمان آنچه بیش از مجازات بدنی و اعدام و به‌طور کلی صورت مجازات مدنظر است، ریشه‌کن کردن جرم و تنبه عمومی است. مجازات‌های خشن در بسیاری موارد طریقت خود را در این زمینه از دست داده‌اند. جهان امروز هرگونه اعمال شکنجه برای گرفتن اطلاعات یا شکستن مقاومت زندانی ممنوع می‌شمارد. اگر احکام جزایی و کیفری در اسلام سنتی تعبدی نباشد در مقایسه با ضوابط حقوق بشر در سه محور پیش‌گفته تقدم با اندیشه حقوق بشر است.

بنابراین در شش محور یعنی تساوی حقوقی انسان‌ها و نفی تبعیض‌های

چهارگانه دینی، جنسی، بردگی و فقهی و آزادی عقیده و مذهب و نفی مجازات‌های خودسرانه، خشن و شکنجه موضع اسناد حقوق بشر در مقایسه با احکام اسلام تاریخی، قابل دفاع‌تر، عقلایی‌تر، عادلانه‌تر و ارجح است و احکام اسلام تاریخی در زمان در این مواضع قابل پذیرش نیست.

بررسی راه‌حل‌های اسلام تاریخی برای رفع تعارض

شما از یک سو به تعارض بنیادی اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر قائل شدید و از سوی دیگر در مقام داوری از رجحان اندیشه حقوق بشر در شش محور بر اسلام سستی دفاع کردید. آیا اسلام سستی توان برون رفت از این مشکل را دارد؟ آیا با ضوابط فقه سستی و اجتهاد مصطلح حوزه‌ها یعنی اجتهاد در فروع اصولاً چنین تعارضی قابل رفع است؟ به چه میزان؟

پاسخ منفی است. اسلام سستی ضابط و معیارهایی الزامی دارد که زیرپانهادن آن‌ها به معنای خروج از این چارچوب است. با رعایت این ضوابط و معیارهای چاره‌ای جز تن دادن به تعارض نیست.

اولاً، مستند برخی از این احکام معارض حقوق بشر آیات قرآن کریم است. اسلام سستی این گونه آیات را ناظر به احکام ثابت و مطلق (غیرمشروط به شرایط زمانی و مکانی) و غیرمنسوخ می‌داند. منصفانه اگر بخواهیم قضاوت کنیم و به ظواهر این گونه آیات وفادار بمانیم چاره‌ای جز قبول عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، عدم تساوی حقوقی زن و مرد در بسیاری موارد، عدم تساوی حقوقی برده و آزاد و مجازات‌های بدنی خشن نخواهیم داشت. فقیه سستی چاره‌ای جز گردن نهادن به احکام شرعی متعارض با حقوق بشر نخواهد داشت.

ثانیاً، مستند اکثر قریب به اتفاق احکام شرعی معارض حقوق بشر روایات منقول از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) است. سند بسیاری از این روایات صحیح یا موثق و در مجموع مطابق ضوابط فقهی معتبر و بدون اشکال است. دلالت این روایات صریح در مقصود است و ظهور در احکامی دارد که امروز خلاف حقوق بشر تلقی می‌شود. فقه سستی این روایات معتبر را ناقل احکام ثابت و دائمی می‌داند و معتقد است «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». در برخی از مسائل جزئی، قول خلاف مشهور نیز مستند روایی دارد از قبیل سن بلوغ دختران، اما قول خلاف در بسیاری از احکام مورد بحث فاقد هرگونه مستند روایی است. به عبارت دیگر قول سازگار با اندیشه حقوق بشر در اکثر مصادیق محورهای شش گانه فاقد مستندات قرآنی و روایی است و اگرهم عمومات و اطلاقاتی قابل

تمسک باشد، مسأله مبتلا به آیات و روایت معتبر معارض است. فقیه سستی با چنین منابعی و در چارچوب این ضوابط نمی‌تواند چندان از فتاوی موجود فاصله بگیرد.

ثالثاً، بسیاری از احکام شرعی معارض حقوق بشر اجماعی است، در بسیاری از این احکام به‌ندرت مخالفی یافت می‌شود و حکم اتفاقی است. اکثر این موارد نظر مشهور است و بالاتر از همه برخی از این احکام معارض حقوق بشر ضروری فقه یا ضروری مذهب یا ضروری دین شمرده شده‌است. در فقه سستی این‌گونه احکام تغییرناپذیرند. چگونه می‌توان با وفاداری به این‌گونه ضوابط رفع تعارض با اندیشه حقوق بشر را امکان‌پذیر دانست؟

رابعاً، اگر احکام باب معاملات همانند احکام عبادات مبتنی بر مصالح خفیه باشند، عقل مستقل توان ادراک این مصالح را نخواهد داشت، بنابراین فقیه سستی از حکم عقل در این وادی نمی‌تواند به سود حقوق بشر استفاده کند، چرا که از نظر وی عقل مستقل در این موارد حکمی ندارد. سیره عقلا نیز که در مرئی و مسمع شارع نفی شده‌است، چه ردعی قوی‌تر از آیات و روایات معتبر مستند این احکام شرعی معارض حقوق بشر؟ عدالت نیز در حوزه احکام شرعی قابل ادراک یقینی نیست همچنان که عقل را به ملاکات احکام راهی نیست، مگر اینکه شارع خود بفرماید.

آری، اصلاحات جزئی و روبنایی ممتنع نیست. مثلاً برخی از احکام نزدیک به حقوق بشر در حوزه زنان را به شرط اینکه خلاف مقتضای عقد نکاح نباشد می‌توان به‌عنوان شرط ضمن عقد گنجاند، از قبیل اینکه زوجه وکیل در توکیل از جانب زوج در طلاق خود باشد، دومین راه اصلاحات درون فقه سستی توسل به قاعده عسر و حرج یا اضطرار است. با اثبات این قاعده زوجه می‌تواند با رجوع به حاکم شرع بدون رضایت زوج طلاق بگیرد. دست‌یازیدن به‌عنوان «وهن اسلام» سومین راه حل اصلاح است. برای مثال اجرای حکم شرعی سنگسار را در صورت صدق وهن اسلام متوقف می‌کنند و یا از اجرای علنی حدود شرعی به‌ویژه تازیانه و شلاق به‌واسطه چنین عنوانی خودداری می‌نمایند. راه حل چهارم حداقل درباره مجازات‌ها در محور پنجم و ششم تعارض، تعطیل حدود شرعی در زمان غیبت معصوم است. با این تعطیل حدود شرعی در این زمان مشکل تعارض با حقوق بشر منتفی می‌شود. واضح است که توانایی این‌گونه راه‌حل‌ها بسیار اندک است. با شرط ضمن عقد یا قاعده عسر و حرج نمی‌توان دست به ترکیب اکثر احکام شرعی معارض حقوق بشر زد. استفاده از عنوان «وهن اسلام» نیز به غایت دشوار است.

ادعای شناختن مصالح و مفاسد خفیه خروج از ضوابط اسلام سنتی است. تمسک به این گونه قواعد و عناوین ثانوی اگر به رویه تبدیل شود و موارد استناد به آنها از موارد استعمال احکام اولی بیشتر شود حکایت از دشواری در شناخت احکام اولیه می‌دهد، یعنی آنچه را فقیه به عنوان احکام اولیه پنداشته حکم اولی نیست والا این همه نیاز به متمم و تبصره نداشت.

فقه سنتی اگرچه باور دارد که احکام به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، اما معتقد است آنچه در علم فقه مورد بحث قرار گرفته همگی احکام ثابت هستند و اتفاقاً مشکلی که امروز فقه سنتی به آنها مبتلا است یعنی تعارض با اندیشه حقوق بشر تماماً در ناحیه احکامی است که در اسلام سنتی به عنوان احکام ثابت شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر مشکل در تعارض احکام ثابت شرعی با اندیشه حقوق بشر است. لذا تقسیم احکام به متغیر و ثابت رافع مشکل نیست وقتی مشکل مختص احکام ثابت شرعی باشد.

یکی از کسانی که ناتوانی فقه سنتی و اجتهاد مصطلح را در حل مشکلات جهان معاصر به درستی درک کرد و کوشید با تمسک به عنصر مصلحت نظام و توجه به مقتضیات زمان و مکان آنرا اصلاح کند مرحوم آیت الله خمینی بود. به نظر وی با این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست مشکل قابل حل نیست. در پاسخ به اعتراض به فتوای جدید ایشان درباره شطرنج متذکر شد: با این گونه برداشت از اخبار و روایات تمدن جدید باید به کلی از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند. آیت الله خمینی (ره) راه حل مشکل را در ولایت مطلقه حکومت بر فقه یافت. به نظر وی حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. او صریحاً حذف برخی احکام از قبیل مزارعه و مضاربه را از اختیارات حکومت دانست. به نظر آیت الله خمینی احکام شرعی مطلوبات بالعرض و امور آلی و وسیله و ابزاری برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند. براین اساس ولی فقیه می‌تواند کلیه احکام شرعی که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارند یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

حال فرض می‌کنیم حکومتی که براساس نظریه آیت الله خمینی تشکیل شده، مصلحت نظام را در رعایت حقوق بشر یافته یا رعایت حقوق بشر را مقتضای زمان و مکان دانست، آیا این حکومت اختیار جلوگیری از احکامی را که جریان آن

خلاف حقوق بشر است نخواهد داشت؟

یقیناً پاسخ مثبت است. راه حل فقه المصلحه یا حکم حکومتی از چهار راه حل پیش گفته (شروط ضمن عقد، عسرو حرج، وهن اسلام و تعطیل حدود شرعی در عصر غیبت) کارآمدتر است، چرا که از تمامی احکام شرعی اعم از عبادی و غیر عبادی مادامی که مصلحت نظام برخلاف آن باشد جلوگیری می شود، به علاوه هر حکمی که مصلحت نظام در وضع آن باشد نیز توسط حکومت وضع می شود. بنابراین اگر ولایت مطلقه فقیه یا منصوبین او رعایت حقوق بشر را مصلحت نظام تشخیص دادند می توانند تمام احکام شرعی یعنی آن احکامی را که در اسلام سستی «احکام ثابت» تلقی می شد و حتی احکامی که ضروری دین یا ضروری مذهب با ضروری فقه قلمداد می شود و معارض حقوق بشر پنداشته می شود ملغی نمایند. بی شک با این ابتکار تعارض اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر مرتفع می شود.

اما این راه حل محترم به چند مشکل مبتلا است: مهمترین اشکال آن خروج از چارچوب اسلام سستی و اجتهاد مصطلح است. نظریه ولایت فقیه در نزد بسیاری از فقیهان سستی در حوزه عمومی فاقد مستند شرعی معتبر است. ولایت مطلقه حکومت بر فقه تنها مورد تأیید مبتکر آن و برخی شاگردان وی است و در میان فقیهان سستی مقبول نیست. فقه سستی چه در احراز مصلحت و چه در تقدم مطلق احکام مصلحتی بر جمیع احکام شرعی به ویژه بر احکام عبادی، برای منوال نمی اندیشد و بسیار محتاطانه عمل می کند. این نکته فی حد نفسه اشکال نیست. اگر راه حل مصلحتی یا فقه حکومتی صحیح باشد می باید آن را پذیرفت، چه در چارچوب فقه سستی باشد، چه خارج از آن. اما راه حل فقه مصلحتی را نمی توان پاسخ فقه سستی به مشکل دانست. توسل به مصلحت نظام خروج از ضوابط اسلام تاریخی برای حل مشکل تعارض با حقوق بشر است.

اما فقه المصلحه اصولاً حلال مشکل نیست، چرا که اولاً دست یازیدن به حکم ولایی و حکومتی یا احکام مصلحتی راه حل مقطعی و موقت است نه دائم. زیرا احکام ثابت شرعی به اعتبار خود محفوظند و تنها با احراز مصلحت ملزمه از جانب ولی فقیه یا منصوبان وی، حکم ثابت تا زمان بقای مصلحت در مقام عمل (و نه در مقام اعتبار شرعی) ملغی می شود و مکلفین شرعاً موظف به عمل به احکام ولایی یا مصلحتی می شوند. به مجردی که حکومت مصلحت ندید، حکم ولایی را لغو کرده، مؤمنان را به عمل به حکم ثابت قبلی فرا می خواند. حکم ولایی راه حل دائمی ریشه کن کردن بنیادی مشکل تعارض با حقوق بشر نیست، بلکه همانند قرص مسکن موقتاً درد تعارض را تسکین می دهد، بی آنکه آن را از اساس درمان

نماید.

ثانیاً فقه‌المصلحه شریعت و فقه را تحت سیطره حکومت و قدرت سیاسی قرار می‌دهد. اقتدار و ولایت مطلقه حکومت بر فقه، احکام شرعی را تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌کند. به‌علاوه حکومتی که مصلحت نظام را در رعایت حقوق بشر احرار کند، درحقیقت قبلاً حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه عمومی و امور سیاسی نفی کرده و این به معنای نفی ولایت مطلقه فقیه در حوزه عمومی است. به زبان دقیق‌تر احرار چنین مصلحتی به نفی صلاحیت چنین حکومتی می‌انجامد و کدام حکومت را سراغ داریم که صادقانه عدم صلاحیت حقوقی خود را به مردم ابراز کند؟ اندیشه حقوق بشر با نظریه فقه‌المصلحه یعنی ولایت انتصابی مطلقه فقیه در تعارض بنیادی است.

ثالثاً، با اغماض از اشکالات گذشته، اگر تعداد احکام حکومتی از یک سو رو به فزونی گرفت به نحوی که مصلحت جامعه در لغو موقت اکثر احکام ثابت شرعی احرار شد و از سوی دیگر مدت دوام این مصلحت‌ها از چندسال و چند دهه بیشتر شد به نحوی که اگر مصلحت جامعه در سالیان متمادی در تعطیل موقت احکام ثابت شرعی تشخیص داده‌شد، آیا این دو مطلب قرینه بر خطای ما در استنباط احکام ثابت شرعی محسوب نمی‌شود؟ معنای تمسک مکرر به مصلحت در تعطیل احکام ثابت شرعی و طولانی‌شدن تدریجی زمان تعطیل موقت احکام بدون مجامله به معنای اذعان عملی به خطای مجتهدان در تشخیص حکم شرعی است، یعنی آنچه حکم ثابت شرعی معرفی شده حقیقتاً حکم‌الله دائمی و ثابت نیست، والا این همه به تبصره و وصله و پینه احتیاج نداشت.

اگرچه به ابتکار مرحوم آیت‌الله خمینی انتقادات جدی وارد است، اما شجاعت ایشان در نقد فقه سنتی در عین قدردانی از آن و اذعان به ناکارآمدی اجتهاد مصطلح در مواجهه با مسائل دنیای جدید قابل تحسین است.

اسلام تاریخی به‌ویژه فقه سنتی بدون بازنگری در ضوابط و مبانی توان خروج از این بن‌بست را ندارد. به‌نظر می‌رسد اجتهاد در فروع به پایان عمر تاریخی خود رسیده‌است. ناکارآمدی اجتهاد مصطلح (یعنی اجتهاد در فروع) و فقه سنتی در زمان ما نباید مانع از قدردانی از خدمات این نظام حقوقی در دوران گذشته‌شود. روش‌های جدید همه وامدار سلف صالح هستند و از این میراث غنی علمی تغذیه می‌کنند. به‌علاوه شیوه استنباط فقه سنتی در احکام عبادات از قبیل نماز، روزه و حج همچنان معتبر و قابل اتکا است، چرا که عقل را در حوزه عبادات ورودی

نیست و اندیشه حقوق بشر با آن تعارض ندارد.

بررسی کوشش‌های ملی و بین‌المللی برای تلفیق اسلام سستی و حقوق بشر
در زمینه تلفیق اسلام و حقوق بشر هم در سطح بین‌المللی و هم در سطح ملی کوشش‌هایی شده‌است. در سطح بین‌المللی اعلامیه اسلامی حقوق بشر اجلاس ۱۹۹۰ قاهره و در سطح ملی قانون اسلامی جمهوری اسلامی ایران قابل ذکر است. آیا تعارض‌های مورد اشاره شما در این اسناد رفع نشده‌است؟ اصولاً این‌گونه کوشش‌ها را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در سطح بین‌المللی در ربع قرن اخیر، شش اعلامیه و طرح اعلامیه از سوی شورای اسلامی اروپا (۱۹۸۰ و ۱۹۸۱) اجلاس کویت (کمیسیون بین‌المللی حقوق دانان و اتحادیه وکلای عرب ۱۹۸۰) و سازمان کنفرانس اسلامی (مکه ۱۹۷۹، طائف ۱۹۸۱) صادر شده‌است. جدیدترین و رسمی‌ترین اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوبه نوزدهمین کنفرانس وزرای امور خارجه کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، در قاهره است که در سال ۱۳۶۹ براساس پیش‌نویس تهران به نام «اعلامیه قاهره درمورد حقوق بشر در اسلام» تدوین شده‌است. کشورهای اسلامی جز این اعلامیه‌ها که حداکثر تلقی مشترکی از حقوق بشر در میان مسلمانان است موفق به تصویب یک کنوانسیون یا معاهده و میثاق الزام‌آور نشده‌اند. با این‌همه، همین اعلامیه‌های غیرالزامی را نیز باید به فال نیک گرفت. آن‌ها را می‌باید نشان‌هایی از ضرورت پرداختن جوامع اسلامی به مقوله حقوق بشر دانست. در این اعلامیه‌ها کوشش شده نکاتی از اسناد بین‌المللی حقوق بشر که سازگار با اسلام سستی بوده برجسته‌شود و از لابلای تعالیم اسلامی استخراج شود و تقدم اسلام در رعایت حقوق انسان‌ها اثبات شود. ازجمله نکات تازه اعلامیه قاهره در مقایسه با اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به رسمیت شناختن حق مقابله با استعمار به عنوان بدترین نوع بردگی ملت‌ها در ماده یازدهم و حق برخورداری از محیط پاک معنوی و اخلاقی در ماده هفدهم است: هر انسانی حق دارد که در یک محیط پاک از مفاسد و بیماری‌های اخلاقی، به گونه‌ای که بتواند در آن خود را از لحاظ معنوی بسازد، زندگی کند، جامعه و دولت موظف هستند این حق را برای او فراهم کنند. اعلامیه قاهره در زمینه تبعیض حقوقی برده و آزاد، قدم بزرگی برداشته و صریحاً قائل به ممنوعیت برده‌داری شده‌است. در ماده یازدهم تصریح شده‌است: انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ‌کس حق ندارد او را به بردگی بکشد یا ذلیل و مقهور خویش نماید یا از او بهره‌کشی نماید و بندگی جز برای خداوند متعال وجود ندارد.

این اعلامیه‌ها و از جمله اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام در مورد پنج محور دیگر تعارض اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر کاملاً ناموفق بوده‌اند و مسأله را به کلی گویی، ابهام، اجمال یا سکوت برگزار کرده‌اند و عملاً بر تعارض صحنه گذاشته‌اند. برای مثال در ماده دهم اعلامیه قاهره آمده‌است: اسلام دین فطرت است و به کارگرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌برداری از فقر یا جهل انسان جهت تغییر این دین به دینی دیگر یا به الحاد جایز نمی‌باشد. پرسیدنی است آیا فشار برای بقای در اسلام مجاز است؟ به هر حال این اعلامیه آزادی مذهب را همانند اسلام سستی نپذیرفته‌است و به طور کلی تبعیض حقوق از حیث دین را کاملاً به رسمیت شناخته‌است. یعنی برخلاف اسناد بین‌المللی حقوق بشر که نسبت به دین لا بشرط است، این اعلامیه نسبت به اسلام به لحاظ حقوقی مشروط و مقید است. اعلامیه قاهره در محور تبعیض جنسی از برابری زن و مرد در حیثیت انسانی نتوانسته بالاتر برود و حقوق شرعی زن را متناسب با وظایف وی دانسته‌است. در ماده بیست و چهارم آن کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی دانسته‌شده و این به معنای سرایت پنج محور تعارض شریعت در اسلام سستی با اندیشه حقوق بشر به متن اعلامیه است. اعلامیه قاهره بالاترین کوشش اسلام سستی در حوزه حقوق بشر است و مبتلا به پنج تعارض بنیادی با اندیشه حقوق بشر می‌باشد. سنت محافظه‌کاری حاکم بر جوامع حقوقی کشورهای اسلامی تنها موفق به رفع تعارض از یک محور شده بردگی و نه بیشتر. این اعلامیه در زمینه اولاً تبعیض حقوقی از حیث دینی و عدم بردباری مذهبی، ثانیاً تبعیض حقوقی از حیث جنسیت، ثالثاً تبعیض حقوقی در حوزه عمومی (که البته حق ویژه فقها به سکوت برگزار شده و به عنوان مبهم تصدی پست‌های عمومی بر طبق احکام شریعت احاله شده‌است) رابعاً به رسمیت نشناختن آزادی عقیده و مذهب و خامساً به رسمیت نشناختن تلویحی مجازات‌های موهن و خشن و مجازات‌های خودسرانه به مشکل مبتلا است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سقف تلاش اسلام شیعی سستی در حوزه حقوق بشر است. این قانون تفاوت حقوقی مسلمان و غیرمسلمان و شیعه و سنی را در اصول دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم خود به رسمیت شناخته‌است. اختلاف حقوقی زن و مرد با ظرافت در اصول بیستم و بیست و یکم گنجانیده شده‌است. مسأله برده‌داری به طور کلی مسکوت گذاشته شده‌است، هرچند اصل چهارم بستر ساز رجوع به تمامی احکام شرعی اسلام سستی با تمام قدرت است. قانون اساسی تبعیض بین فقها و عوام در حوزه عمومی را در اصول پنجم، پنجاه و هفتم،

یکصد و نهم و یکصد و دهم با صراحت تمام به رسمیت شناخته است و در این زمینه پیشتاز است. اگرچه اصول بیست و سوم و بیست و چهارم فی الجمله آزادی عقیده را به رسمیت شناخته، اما آزادی مذهب از جمله تغییر مذهب، تبلیغ مذهبی و مانند آن با توجه به اطلاق و عموم اصل امره چهارم کاملاً منتفی است. اصل سی و هشتم قانون اساسی صریحاً هرگونه شکنجه را ممنوع کرده است و اصل سی و ششم مجازات‌های خودسرانه را مردود دانسته و حکم به مجازات و اجرای آن را تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون دانسته است. بنابراین وضعیت محور ششم تعارض یعنی مسأله مجازات‌ها از وضعیت چهارم محور دیگر بهتر است. زیرا شکنجه و مجازات‌های خودسرانه را ممنوع کرده و درباره مجازات‌های خشن و موهن سکوت کرده است. هرچند تمسک به اصل چهارم راه را برای سرایت احکام سه گانه محور ششم با توجیهاتی نه چندان موجه کاملاً نبسته است.

در مجموع قانون اساسی جمهوری اسلامی ۵۸ با اصلاح ۶۸ آن در سه محور صریحاً مبتنی بر تعارض با اندیشه حقوق بشر است: اولاً عدم تساوی حقوقی مسلمان و غیرمسلمان، شیعه و سنی، ثانیاً عدم تساوی حقوقی زن و مرد، ثالثاً عدم تساوی حقوقی فقها و عوام در حوزه عمومی. این قانون در سه محور تعارض اگرچه سکوت کرده اما با توجه به عموم و اطلاق اصل چهارم قانون اساسی و تعارض اسلام سنتی در این موارد با اندیشه حقوق بشر، قانون اساسی در این موارد تلویحاً با اندیشه حقوق بشر در تعارض است: اولاً: آزادی مذهب، ثانیاً: مجازات‌های خشن، ثالثاً: برده‌داری.

قانون اساسی در دو قسم از محور ششم صریحاً شکنجه و مجازات‌های خودسر را همسو با اندیشه حقوق بشر ممنوع کرده است. هرچند اصل چهارم قانون اساسی با تمسک بالقوه به عنوان تعزیر شرعی و تفوق احکام شرعی مهدورالدم بر قوانین عرفی همین دو نکته مثبت را نیز با ابهام و سؤال موجه می‌کند.

مطالعه آرا و تفاسیر شورای نگهبان قانون اساسی اثبات می‌کند که رویه جاری این شورا به مراتب از رویه خبرگان قانون اساسی در حوزه حقوق بشر مضیق‌تر و دور از واقع است. در میان قوانین عادی جمهوری اسلامی، قانون مجازات اسلامی از زاویه ضوابط حقوق بشر پر مشکل‌ترین قانون محسوب می‌شود و از قانون مدنی به مراتب دورتر از اندیشه حقوق بشر است. با اسلام سنتی بیش از آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی یا اعلامیه قاهره آمده است، نمی‌توان در زمینه حقوق بشر پیش آمد. توجه به این دو سند مؤیدی است بر نظریه عدم توفیق اسلام سنتی در رعایت ضوابط حقوق بشر. بدون اجتهاد در اصول و تحول بنیادی

اندیشه فقیهان، تعارض قوانین کشورهای اسلامی با اندیشه حقوق بشر در محورهای یادشده غیرقابل رفع است.

سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن

مخالفین اندیشه حقوق بشر معمولاً چند اشکال مطرح می‌کنند: یکی اینکه حقوق بشر در جهان معاصر یک حربۀ سیاسی است و از سوی آمریکا یا اتحادیه اروپا علیه کشورهای در حال توسعه به‌ویژه جوامع اسلامی به‌عنوان اهرم فشار استعمال می‌شود، حال آنکه نقض حقوق بشر در کشورهای متحدشان به‌ویژه اسرائیل نادیده گرفته می‌شود. دیگر آنکه حقوق بشر متناسب با جوامع غربی و شیوۀ زندگی فرهنگی است. پذیرش آن یعنی تسلیم غرب‌شدن، ما مسلمانان نیازی به لوازم دنیای کفار نداریم، مگر نقصانی در دین ما است که برای جبران آن محتاج به دستاورد کفار و دشمنان اسلام باشیم؟ پاسخ شما به‌عنوان مدافع مسلمان حقوق بشر به این اشکالات چیست؟

باعث تأسف است که به‌نام دین این‌گونه اشکالات سطحی مطرح می‌شود و ایمان و دین در تقابل با اندیشه حقوق بشر قلمداد می‌شوند. در پاسخ اشکال اول می‌توان گفت در کشورهای در حال توسعه در مقایسه با کشورهای توسعه‌یافته ضوابط حقوق بشر بیشتر نقض می‌شود، هرچند کشورهای توسعه‌یافته در ارتباط با دیگر جوامع چندان نگران نقض حقوق بشر نیستند و در صورتی که منافعشان در تقابل با رعایت حقوق مردم کشورهای در حال توسعه قرارگیرد، در تقدم منافعشان بر هر چیزی از جمله حقوق بشر تردیدی روا نمی‌دارند. اندیشه حقوق بشر شرط لازم یک جهان سالم است، اما شرط کافی نیست. رعایت حقوق بشر ضمانت اجرایی می‌طلبد. نبود این ضمانت اجرایی نقیصۀ اندیشه حقوق بشر نیست، مشکل خلأ اخلاق و معنویت و ایمان در جهان معاصر است. ما نگفتیم با یک گل بهار می‌شود و با باور به حقوق بشر همه مشکلات بشر معاصر حل می‌شود. ما ادعای متواضعانه‌تری داشتیم و آن این است: با رعایت ضوابط حقوق بشر برخی از مشکلات انسان معاصر حل می‌شود.

به‌علاوه سوء استفاده از هر امر مطلوبی ممکن است. آیا از دین در طول تاریخ کم سوء استفاده شده است؟ آیا حکومت‌های استبدادی از دین که مایۀ رحمت است، ابزاری برای قساوت و تثبیت و توجیه قدرت نساخته‌اند؟ سوء استفاده از اندیشه حقوق بشر نیز منتفی نیست. اما چنین سوء استفاده‌هایی هرگز دلیل عدم مطلوبیت دین یا حقوق بشر محسوب نمی‌شود.

در پاسخ به اشکال دوم باید گفت حقوق بشر فی حدنفسه یا صحیح است یا ناصحیح. در صحت و سقم اندیشه‌ها جغرافیای فکر دخالت ندارد. شرقی بودن یک اندیشه بر صحت آن نمی‌افزاید آنچنان که غربی بودن یک فکر باعث عدم صحت آن نمی‌شود. هیچ‌یک از اصول اعلامیه جهانی حقوق بشر یا دو میثاق بین‌المللی مدنی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اختصاص یا تناسبی با زندگی و جوامع غربی ندارند. دفاع از اندیشه حقوق بشر به واسطه غربی بودن منشأ آن نیست، به واسطه صحت و عقلایی بودن و منطبق بودن آن بر عدالت و انصاف است. در طول تاریخ اسلام اشکال مشابهی به منطق و فلسفه شده است. من تمنطق فقد تزندق (یعنی هرکس منطق بورزد، زندق شده است) قرن‌ها طول کشید که مشخص شد که منطق صوری ربطی به شرک و توحید ندارد. قرن‌ها فلسفه به اتهام یونانی بودن منشأ آن سؤر کفار (آب‌دهان کافران) خوانده می‌شد. اما امروز واضح است که هیچ اندیشه‌ای حتی معرفت دینی بدون تبیین عقلانی توان پاسخگویی به منتقدانش را ندارد. پذیرش اندیشه حقوق بشر تسلیم غرب شدن نیست، تسلیم سیره عقلا و عدالت شدن است. دین پاسخگوی نیازهای خاص انسان است نه پاسخگوی همه حوائج انسانی. زمانی از دین انتظار طبی هم می‌رفت شاهدش مجموعه احادیث طب‌النبی و طب‌الصادق و طب‌الرضا، اما امروز کسی از دین انتظار نسخه پزشکی ندارد. اگر از دین انتظار پاسخگویی به سؤالات فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناسی نمی‌رود، چرا باید از آن انتظار اقتصادی یا سیاسی یا حقوقی داشت؟ از دین باید انتظار دینی داشت. تحول دین به نظام حقوقی فروکاهش دین است نه ارتقای دین. از دین انتظار ایمان و عمل صالح و انسان‌سازی باید داشت. بحث مشروح در این زمینه مجال دیگری می‌طلبد، به هر حال مقابله با اندیشه حقوق بشر به نام دفاع از دین بزرگترین ضربات را بر پیکر دینداری و ایمان دینی وارد می‌کند و بهترین بهانه در دست دین‌ستیزان است.

به نظر می‌رسد دیدگاه فقهی شما دچار تحول شده است. در آثار منتشر شده قبل از زندان، شما از موضعی درون‌دینی و با اتکا بر ظرفیت‌های فقه سنتی مسائل تازه‌ای را مطرح کردید. صبغه فقهی و اجتهاد نواندیشانه در فروع و ویژگی کارهای این مرحله شما است. در کتاب «حکومت ولایی» مسائل جدید یا نقدهای جدی شما همگی در چارچوب فقه سنتی صورت گرفته است. در حوزه حقوق بشر نیز در بحث ارتداد (عصرما، ۱۳۷۷) و به‌ویژه «اسلام، مدارا و خشونت» (کیان، ۱۳۷۷) با رعایت ضوابط فقه سنتی کوشیده‌اید سیمایی سازگار با حقوق بشر از اسلام ارائه کنید. اما در مقالات منتشر شده پس از زندان از جمله «از اسلام تاریخی به اسلام

معنوی» (۱۳۸۰) و «معضل برده‌داری در اسلام معاصر» (۱۳۸۲) با نوعی اجتهاد در مبانی مواجهیم، نظریه تازه شما در چارچوب فقه سنتی و اجتهاد مصطلح نمی‌گنجد. آیا ما با یک *Paradigm Shift* در کدیور مواجهیم؟ چه عواملی به این تحول فکری انجامیده‌است؟

برداشت شما صحیح است. من یک نقطه عطف را از سرگذرانده‌ام و خدا را بر این عنایت سپاسگزارم. در تحلیل انتقادی نظریه رسمی ولایت انتصابی مطلقه فقیه با رعایت کامل ضوابط فقه سنتی اقدام کرده‌ام چه در کتب منتشره قبل از زندان چه در مقالات منتشره پس از زندان. برای نمونه در «حکومت انتصابی» نیز همانند حکومت ولایی اثبات کرده‌ام که با معیارهای صناعت رایج فقهی انتصاب فقیه از جانب شارع به ولایت بر مردم در حوزه عمومی سخنی بی‌پایه است. اما در حوزه حقوق بشر در نخستین گام کوشیدم از تمام ظرفیت‌های فقه سنتی استفاده کنم. به عنوان نمونه در بحث ارتداد یا خشونت که الان در کتاب دغدغه‌های حکومت دینی قابل مطالعه است غایت ما می‌کن آن یقال (نهایت آن‌چه ممکن بود گفته شود) براساس اجتهاد در فروع انجام شد. در آن دوران براین باور بودم که با همین شیوه می‌توان از کتاب و سنت و عقل (همان ملازمات عقلیه) سیمایی مطلوب از اسلام عرضه کرد. حدود دو دهه با این باور تحصیل و تحقیق و تدریس کردم. در اوین ماه‌های متمادی به‌طور مشخص در مسأله مجازات‌های شرعی (حدود و تعزیرات و مراتب بدنی نهی از منکر و قضیه مهدورالدم) فتاوی مهم‌ترین فقیهان امامیه و اهل سنت از شیخ مفید تا مراجع معاصر را به‌دقت مطالعه کردم و یادداشت هم برداشتم و بیشتر از همه فکر کردم و به نتایجی ابتدایی رسیدم. سؤالات متعددی را تنظیم کردم و پس از زندان با برخی از مراجع و اساتید مطرح کردم و در جواب‌های آنان نیز باز تأمل کردم. در سال هشتم سرخط‌های تعارض فقه سنتی را با اعلامیه جهانی حقوق بشر در دو صفحه با وضوح تنظیم کردم و از محضر یکی از مهم‌ترین اساتیدم پرسیدم. پس از چندماه انتظار و پیگیری مجدد مشخص شد که حل این معضل را از فقه سنتی نمی‌توان انتظار داشت و پاسخگویی در گرو تأسیس فقه جدیدی است. استاد کریمانه شاگرد را به پاسخگویی تشویق کردند، البته با توصیه به احتیاط. به‌هرحال پس از حدود سه‌سال تأمل مداوم و فحص کامل در راه‌حل‌ها اخیراً احساس کردم به اطمینان رسیده‌ام و به سیره سلف صالح به حجت شرعی دست یافته‌ام که حداقل به‌عنوان یک احتمال می‌توان آنرا در مجامع علمی طرح کرد و نقد و ارزیابی آنرا از اهل نظر انتظار کشید. بی‌شک با تضارب آرا و انتقاد و بحث مسأله پخته‌تر می‌شود. به بیان دیگر از

زمان انتشار مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مرحله دوم آغاز شد و در آن نوعی اجتهاد در مبانی و اصول پیشنهاد شد. پیشنهادی که پس از یأس کامل از پاسخگویی شیوه سابق به مسائل جدید مطرح شد. پیشنهادی از سر صداقت و اخلاص برای ارتقای ایمان و نفوذ کلمه بیشتر اسلام.

راه حل روشنفکری دینی برای معضل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر
 اکنون پس از توصیف و تحلیل و داوری، نوبت به ارائه راه حل رسیده است. راه حل شما برای رفع تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر چیست؟ روشنفکری دینی با پذیرش اندیشه حقوق بشر، در برابر اسلام سنتی چه «اسلامی» را ارائه می کند؟ این «اسلام» چه ابعادی دارد؟ از چه خصائصی برخوردار است؟
 در مواجهه مسلمانان با مدرنیته و فروع آن از قبیل حقوق بشر و مردم سالاری و پس از اثبات نارسایی پاسخ های اسلام سنتی، شاهد تولد، رشد و شکوفایی یک جریان تازه در میان مسلمانان هستیم که نه اختصاصی به شیعیان دارد و نه به اهل سنت، نه مختص ایران است نه کشورهای عرب و نه منحصر به خاورمیانه و خاور دور است. در میان همه نخبگان مسلمان کوشش هایی متفاوت اما به یک معنی مشترک در ارائه تصویری جدید از اسلام و بازخوانی آئین محمدی و قرائتی تازه از کتاب و سنت به چشم می خورد. این جریان که به نام روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی شناخته می شود در عین پابندی به پیام جاودانه وحی الهی معتقد است در اسلام تاریخی این پیام قدسی با عرف عصر نزول آمیخته شده و تمامی اشکالات وارد به اسلام سنتی در عصر جدید همگی متوجه بخش عرفی اسلام سنتی است و آن پیام قدسی کماکان با سربلندی قابل دفاع است. وظیفه اصلی عالمان دین و اسلام شناسان بصیر استخراج دوباره پیام قدسی و کنارزدن رسوبات عرفی است. بنابراین راه حل منحصر به حل تعارض اسلام سنتی و حقوق بشر نیست، بلکه رافع تعارض هایی از قبیل عقل، علم و مردم سالاری با اسلام سنتی خواهد بود. به بیان دقیق تر این راه حل، راه حل تعارض اسلام سنتی و مدرنیته است و این گونه می توان آن را گزارش کرد.

مجموعه تعالیم اسلام را می توان به چهاربخش تقسیم کرد: اول امور ایمانی و اعتقادی، یعنی ایمان به خدای کبیر متعال حکیم عادل قادر علیم رحمان رحیم و ایمان به جهان آخرت و روز جزا و معاد و ایمان به نبوت و رسالت پیامبر خاتم محمد بن عبدالله (که درود خدا بر او و خاندان او باد). دوم: امور اخلاقی یعنی تزکیه نفس و آراستن جان به مکارم و ارزش های اخلاقی به عنوان مهمترین هدف

بعثت پیامبر. سوم: امور عبادی یعنی دعا و مناجات، نماز و روزه و حج، صدقه و انفاق به عنوان مهمترین جلوه‌های بندگی خداوند و تسلیم او بودن. چهارم: احکام شرعی غیرعبادی که از آن به فقه معاملات یاد می‌شود و شامل احکام حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق جزایی و کیفری، حقوق بین‌الملل عمومی و خصوص، حقوق اساسی و احکام مأكولات و مشروبات می‌باشد.

بیش از نود و هشت درصد آیات قرآن کریم به تبیین سه بخش اول یعنی امور ایمانی و اخلاقی و عبادی اختصاص دارد و تنها حدود دو درصد آیات به فقه معاملات پرداخته شده است. اگرچه حجم احکام فقهی غیرعبادی در میان روایات بسیار بیشتر از آیات است، اما مجموعاً بیش از ده درصد میراث روایی ما را شامل نمی‌شود. در اسلام سستی، بخش چهارم یعنی فقه معاملات اهمیتی زائدالوصف یافته تا آنجا که اجزای ایمانی، اخلاقی و عبادی دین را تحت الشعاع قرار داده است و در عبادات نیز قالب و صورت فقهی آن‌ها بر دیگر ابعاد این جزء لایتجزای دین سایه افکنده است. ویژگی اصلی در تلقی جدید از اسلام، اهتمام فراوان و در درجه اول به امور ایمانی، اخلاقی و عبادی به عنوان پیکره اصلی دین الهی است، به این معنی که این سه امر تعمیق می‌شوند و جایگاه قرآنی خود را باز می‌یابند و به مثابه شاخصه اصلی دینداری مطرح، شکوفا و گسترش می‌یابند. عمده تفاوت قرائت سستی و جدید در بخش چهارم یعنی در فقه معاملات است. اسلام نواندیش منکر ضرورت شریعت و فقه نیست، بلکه منتقد شریعت تاریخی و فقه سستی است و در احکام متعددی با برداشت گذشتگان اختلاف نظر دارد. لذا فقه تازه‌ای ارائه می‌کند که اگرچه در برخی احکام با فقه سستی مشترک است، اما در برخی احکام دیگر از جمله احکام شرعی معارض حقوق بشر با آن تفاوت جدی دارد. فقه جدید به لحاظ حجم کوچکتر از فقه سستی و به لحاظ برخی مبانی اجتهادی با اصول فقه سستی تفاوت دارد.

تک تک احکام شرعی (غیرعبادی) در عصر نزول سه ویژگی داشته‌اند: اول: مطابق عرف آن روز عقلایی محسوب می‌شدند. دوم: مطابق عرف آن روز عادلانه تلقی می‌شدند. سوم: در مقایسه با احکام دیگر ادیان و مکاتب راه حل برتر به حساب می‌آمدند. همگی این احکام با رعایت سه ویژگی یادشده در زمان نزول احکامی مرقی و در پی افکندن نظم دینی موفق بودند. عقل جمعی آدمیان در آن دوران راه حل بهتری در چته نداشت و سیره عقلایی آن عصر معقولیت آن احکام را امضا می‌کرد و هیچ‌یک از این احکام را ظالمانه، خشن، موهن یا غیرعقلایی ارزیابی نمی‌کرد.

به عبارت دیگر همه احکام شرعی از جانب شارع حکیم مطابق مصالح عباد وضع شده‌اند. مصلحت نوعیه ملاک جعل اوامر شرعی و مفسده نوعیه ملاک جعل نواهی شرعی بوده‌است. تا آنجا که هیچ حکم شرعی را نمی‌توان یافت که بدون رعایت این مصالح و مفاسد نوعیه وضع شده باشند. یکی از مهمترین شاخص‌های مصلحت نوعیه عدالت است. از این رو جعل احکام شرعی مبتنی بر عدالت و انصاف بوده و عرف عصر نزول نیز کاملاً این عدالت و انصاف را حس می‌کرده‌است.

هر حکم شرعی تا زمانی که تأمین‌کننده این مصالح نوعیه باشد اعتبار خواهد داشت. احکام از این حیث بر دو قسمند: قسم اول احکامی هستند که تلازم دائمی با مصالح و مفاسد دارند، یعنی مستمراً بر همان صفتی که بوده‌اند باقی خواهند بود و در شرایط مختلف زمانی مکانی مقتضای آن‌ها عوض نمی‌شود، احکامی از قبیل وجوب انصاف، شکر منعم، حرمت ظلم و غدر، وجوب امانتداری و وفای به عهد، حرمت کذب و... لایتغیر باقی خواهند بود. قسم دوم احکام افعالی هستند که تغییر عنوان حسن به قبح یا برعکس در آن‌ها مجاز است. یعنی در شرایطی حسن و دارای مصلحت و در شرایط دیگری قبیح و فاقد مصلحت خواهند بود. اکثر احکام شرعی معاملات از قسم دومند، یعنی در برخی شرایط زمانی مکانی دارای مصلحت هستند و در ظرفی که این مصلحت استیفا می‌شود شرعاً معتبرند. در تقسیم احکام شرعی به این دو قسم و در وجود قسم دوم در میان احکام شرعی تردیدی نیست و این تقسیم در کتب کلامی و اصول فقه کاملاً رایج بوده‌است. تعارض مورد بحث بین احکام شرعی و اندیشه حقوق بشر هرگز در قسم اول احکام مشاهده نمی‌شود، یعنی هیچ‌یک از احکام شرعی ملازم با مصالح و مفاسد دائمی تعارضی با اندیشه حقوق بشر ندارند. مشکل تعارض در قسم دوم احکام شرعی است.

در عالم ثبوت، قسم اول احکام شرعی، به طور مطلق، دائمی و الی‌الابد وضع می‌شوند. اما شارع حکیم که بیش از همه به ظرفیت افعال و شرایط و وجوه مختلف هر فعل و اقتضاهای مختلف زمانی مکانی آگاه است، احکام قسم دوم را مشروط به بقای شرایط و مقید با باقی‌بودن وجوه و اعتبارات و موقت به دوران خاص وضع می‌کند. یعنی اصولاً احکام افعالی که مصلحت و مفسده آن‌ها در شرایط مختلف متفاوت است توسط خداوند به عنوان حکم ثابت و دائمی جعل نشده‌اند، بلکه از آغاز موقت و مقید به بقای شرایط وضع شده‌اند.

اما در عالم اثبات، اغلب قریب به اتفاق احکام شرعی (یعنی حتی احکام قسم

دوم) نیز به صورت مطلق و غیرمقید به قیدی خاص و غیرموقت به زمانی مشخص اعلام می‌شوند. عدم ذکر ظرف زمانی حکم شرعی در احکامی که درواقع موقت و مقید وضع شده‌اند مبتنی بر مصلحت خاص بوده‌است، ازجمله اینکه بیان قید یا امد زمانی قبل از انتفای قید و پیش از رسیدن زمان انتفای مصلحت عقلاً لازم نبوده‌است و مردم به حکم ابدی ثابت راحت‌تر عمل می‌کنند تا حکم موقت و مقید. از آنجا که شرایط و ظرف اول زمانی با شرایط و ظرف دوم زمانی در مصلحت متفاوت است اگر شارع حکم شرعی را مطابق شرایط و ظرف دوم وضع می‌کرد، این حکم شرعی در شرایط و ظرف اول زمانی فاقد مصلحت می‌بود و جعل حکم بلامصلحت از جانب شارع حکیم قبیح است و اگر حکم شرعی اول را در شرایط و ظرف زمانی دوم استمرار بخشد، از آنجا که این حکم در شرایط و ظرف زمانی دوم فاقد مصلحت است و عدم نسخ آن از جانب شارع حکیم قبیح است. بنابراین در این گونه افعال که وجوه و اعتبارات مختلفی دارند و در شرایط مختلف زمانی مکانی مصالح و مفاسدشان تغییر می‌کنند چاره‌ای جز جعل حکم موقت نیست. این گونه افعال قابلیت جعل احکام دائمی را ندارند. عدم جعل احکام ثابت شرعی نسبت به این گونه افعال برخاسته از نقصان و کاستی و عدم قابلیت خود این افعال است والا فاعلیت فاعل حکیم تام است. درباره افعالی که متصف به صفات متقابل حسن و قبح می‌شوند و با وجوه و اعتبارات مختلف دارای مصلحت یا مفسده می‌شوند، چاره‌ای جز جعل حکم موقت مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت نیست و چون مصلحت غالب در عالم اثبات ابراز حکم به صورت مطلق و غیرموقت است غالب قریب به اتفاق احکام شرعی به گونه مطلق چه از حیث زمانی و چه از حیث شرایط صادر شده‌اند، اما به بیان دقیق شیخ طوسی فقیه و اصولی بزرگ قرن پنجم در عده‌الاصول مکلفان در مواجهه با احکام شرعی می‌باید معتقد باشند که اوامر و نواهی شرعی «مادام‌المصلحه» است و ادای تکلیف را با چنین شرطی اراده کنند. یعنی همه احکام شرعی (قسم دوم) درواقع مشروط، مقید و موقت هستند، مشروط و مقید به شرط و قید بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت.

احکام شرعی موجود در قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) از دو قسم فوق خارج نیستند. به بیان دقیق‌تر اکثر اوامر و نواهی و احکام وضعی در کتاب و سنت از قسم دوم هستند یعنی اگرچه لسان دلیل مطلق و غیرمقید است، اما در عالم ثبوت و واقع مشروط و مقید به بقای مصلحت و موقت به زمان وجود آن مصلحت هستند. قرآنی‌بودن یک حکم شرعی به معنای این نیست که از احکام

دائمی ملازم با مصلحت مستمر است، بلکه بسیاری از احکام شرعی که با وجوه و اعتبارات مختلف مصلحتشان تغییر می‌کند نیز مستند قرآنی دارند. درواقع بحث ناسخ و منسوخ که از مهمترین مباحث علوم قرآنی، کلام و اصول فقه است به‌همین معنا است. نسخ یعنی رفع حکم ثابت شرعی به‌واسطه به‌سرآمدن زمان و آمد آن.

شرط اصل نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد یعنی احکامی که ملازم مصلحت یا مفسده دائمی نیستند و تغییر مصلحت یا مفسده آنها در شرایط مختلف زمانی مکانی و وجوه و اعتبارات گوناگون ممکن باشد. بنابراین نسخ در قسم اول از احکام شرعی راه ندارد، اما قسم دوم هم نسخ در آن ممکن است و علاوه بر آن نسخ در این قسم واقع شده‌است. واضح است که مراد از نسخ در قرآن، نسخ حکم بدون نسخ تلاوت است. یعنی درعین پذیرش اینکه آیه منسوخ از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده‌است و الی‌الابد جزء قرآن خواهد بود و در تلاوت و اعجاز و بلاغت و دیگر مباحث قرآنی می‌توان به آن استناد کرد، اما حکم آن توسط آیه دیگر قرآنی نسخ شده‌است، یعنی اینکه آیه منسوخ دال بر حکم موقت و مشروط بوده اگرچه به لسان غیرموقت و مطلق ادا شده‌بوده‌است و با نزول آیه دوم درمی‌یابیم که آمد یا زمان حکم به‌سررسیده و مصلحت آن متفی است و تکلیف در عمل به آیه دوم (یعنی آیه ناسخ) است. به فرموده امام علی (ع) کسی که ناسخ و منسوخ را ازهم تمیز نمی‌دهد، هلاک می‌شود و باعث هلاکت دیگران می‌گردد. به‌هرحال علم ناسخ و منسوخ از ضروریات علم تفسیر است. ازجمله مهمترین موارد نسخ در قرآن کریم نسخ آیه نجوی (آیه ۱۲ سوره مجادله) با آیه سیزدهم همان سوره، نسخ عدد جنگجویان (آیه ۶۵ سوره انفال) به آیه بعدی همین سوره، حکم عده زن بیوه (آیه ۲۴۰ سوره بقره) به آیه ۲۳۴ همین سوره، حکم جزای فحشا در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء، حکم ارث‌بردن به ایمان در آیه ۷۲ سوره انفال به آیه ۶ سوره احزاب و تغییر قبله از بیت‌المقدس به مسجدالحرام در آیات ۱۴۲ تا ۱۵۰ سوره بقره قابل ذکر است. مراجعه به کتب علوم قرآنی و مطالعة آیات ناسخ و منسوخ تردیدی باقی نمی‌گذارد که حکم شرعی مستند به قرآن کریم با سنت متواتر هم امکان نسخ دارد هم در موارد مشخص این نسخ واقع شده‌است. حکم شرعی که با خبر واحد ثابت شده‌است نیز مشمول امکان و وقوع نسخ می‌باشد.

در امکان و وقوع نسخ در آیات و روایات متواتر و اخبار واحد بحثی نیست، بحث در ناسخ است. دلیل ناسخ نمی‌تواند از دلیل منسوخ ضعیف‌تر باشد. ناسخ

آیه قرآن، آیه قرآن یا سنت متواتر پیامبر است که «لا ینطق عن الهوی»، ناسخ سنت متواتر، آیه قرآن یا سنت متواتر دیگری، خبر واحد ظنی صلاحیت نسخ آیه قرآن و سنت متواتر را ندارد. آیا دلیل عقل قطعی صلاحیت نسخ حکم شرعی را دارد؟

جان کلام در پاسخ به این سؤال کلیدی است. سؤال را می‌توان به سؤال دیگری تحویل کرد و آن این است: در تعارض دلیل نقلی و دلیل عقلی چه باید کرد؟ اگر دلیل عقلی یقینی باشد قرینه بر تصرف در ظاهر دلیل نقلی می‌شود یعنی دلیل نقلی با دلیل عقلی تأویل می‌شود یا به بیان دقیق‌تر دلیل عقلی بر دلیل نقلی ترجیح داده می‌شود. این دیدگاه اتفاقی علمای عدلیه اعم از معتزله و امامیه است. لازمه این مبنای متین امکان نسخ احکام شرعی نقلی با حکم عقلی یقینی است. عالمانی که عقل را یکی از ادله اربعه شرعی می‌دانند، در واقع بحثشان به امکان نسخ حکم شرعی نقلی یا حکم شرعی عقلی تحویل می‌شود. اگر تمام احکام شرعی قسم دوم (یعنی احکام افعالی که مصالح و مفاسد مترتب بر آنها با وجوه و اعتبارات مختلف و با شرایط متفاوت زمانی مکانی دستخوش تغییر می‌شود) درواقع مشروط به بقای مصلحت و موقت باشند و اگر عقل به‌طریقی از طرق به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده‌است، معلوم می‌شود که حکم شرعی یادشده توسط حکم عقل نسخ شده‌است و پس از حکم عقل، حکم شرعی پیشین تکلیف بالفعل محسوب نمی‌شود. اگر عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد، بی‌شک صلاحیت کشف امد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت. ناسخ‌بودن حکم عقلی معنایی جز توانایی آن برای تقید زمانی حکم شرعی ندارد.

به‌نظر می‌رسد اندیشه سنتی در علوم کلام، اصول فقه و تفسیر قرآن با مراحل مختلف این استدلال مشکلی نداشته‌باشد، الا در یک نکته و آن این است که اگر در جایی عقل چنین ادراکی کرد حجت است، اما عقل قطعی چنین ادراکی نکرده‌است که بخواهیم به آن استناد کنیم. درواقع با چنین عالمانی نزاع صغروی خواهد بود نه کبروی، یعنی با آنان علی‌القاعده و در مبانی اختلافی نیست، اختلاف در مصادیق است. هرگونه این اختلاف را تعبیر کنیم نتایج عمیق و ژرفی در پی خواهد داشت. در ریشه‌یابی این مسأله درمی‌یابیم که تا حدود یکی دو قرن قبل در حوزه احکام شرعی تعارضی بین ادله نقلی و دلیل عقلی مشاهده نمی‌شد، به‌علاوه فقیهان در استنباط خود از کتاب و سنت پاسخ مسائل عصر خود را می‌یافتند به‌نحوی که نیاز به مراجعه به دلیل عقل نبود، حتی عدلیه و اصولیون که عقل را نیز حجت می‌دانستند، در روند استنباط چندان فرقی با اشاعره و اخباریون که هر یک به‌نحوی

حجیت عقل را انکار می کردند نداشتند. لذا در مباحث موردنظر ما در حوزه حقوق بشر بین احکام شرعی فقیه اشعری و معتزلی و اخباری و اصولی تفاوت چشمگیری نیست. برای نمونه در محورهای شش گانه بحث کافی است به آرای غزالی، اشعری و ابن ابی الحدید معتزلی و شیخ یوسف بحرانی اخباری و صاحب جواهر اصولی مراجعه شود تا یقین حاصل شود که دلیل عقل به چه میزان در استنباط احکام شرعی دخیل بوده است.

ویژگی اصلی دوران جدید شکوفایی عقل انسانی است، عقل نقاد هیچ خط قرمزی را به رسمیت نشناخته و از همه چیز حتی اموری که در گذشته غیرقابل پرسش بوه، پرسیدن آغاز کرده است. انسان معاصر به بسیاری امور پی برده است که در گذشته درهاله ای از رمز و راز رها شده بود. این به معنای آن نیست که بشر امروز همه چیز را می داند و مجهولی برایش باقی نمانده است، برعکس هم به قلمرو دانش او افزوده شده هم به عمق و گستره جهلش بیشتر پی برده است. متهورانه می پرسد، متواضعانه پاسخ می دهد. هیچ عالم دینی نمی تواند خود را از تحقیقات جدید عقلی از قبیل روش تحلیل محتوا، روش تأویل متن (هرمنوتیک)، فلسفه دین، کلام جدید، جامعه شناسی دین، روانشناسی دین، روش پژوهش تاریخی، فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و... بی نیاز بداند. نمی توان با توقیفی یا تعبدی دانستن همه احکام معاملات، یا اتکای آن ها به مصالح و مفاسد خفیه راه بر نقد و اعتراض ها بست. امروز در حوزه احکام شرعی غیرعبادی انسان معاصر می پندارد به مصالح و مفاسد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. انسان معاصر یقیناً برده داری را ظالمانه، غیرعقلایی و قبیح ارزیابی می کند. تبعیض حقوقی ناشی از دین و مذهب یا ناشی از جنسیت را عادلانه و عقلایی نمی داند. حق ویژه فقیهان و روحانیون را در حوزه عمومی غیرمنصفانه و غیرعقلایی ارزیابی می کند. هرگونه محدودیت آزادی مذهب را تضییق حقوق ذاتی انسان اعلام می کند. مجازات های خشن بدنی را بر نمی تابد. هرجا عقل حکمی را درک کرد حجت است، حجت بالذات. انسان معاصر در ادراک خود در این امور تردیدی ندارد. اگر کسی هنوز به چنین ادراکی دست نیافته مجاز نیست ادراک دیگران بلکه عرف عقلایی معاصر را تخطئه کند.

عقل مسلمان معاصر در برخی احکام شرعی اسلام سستی با ادله نقلی همسو نیست، بلکه معارض است. قوت عقل امروز به میزانی است که می تواند قرینه تصرف در ادله نقلی و کاشف از موقت بودن آن ها باشد. بحث عقل از بحث بسیط دیروز که منحصر به مستقلات عقلیه و مسأله حسن و قبح عقلی بود به مراتب

گسترده‌تر و عمیق‌تر شده‌است. شکافتن این بحث مبنایی به مجال دیگری احتیاج دارد.

به‌هرحال مسلمان معاصر در متن دین یعنی در کتاب و سنت دو اندیشه را در کنار هم مشاهده می‌کند: اول اندیشه سازگار با حقوق بشر شامل دو نوع گزاره، یکی گزاره‌هایی که تعارضی با اندیشه حقوق بشر ندارند و دیگر گزاره‌هایی که صریحاً دلالت بر حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است دارند. این‌گونه گزاره‌ها در قالب عمومات و اطلاقات در آیات مکی، در سیره پیامبر(ص) در مکه و از جمله در سیره امام علی(ع) در دوران زمامداری به چشم می‌خورد. دوم اندیشه ناسازگار با حقوق بشر، شامل گزاره‌هایی صریح در تعارض با اندیشه حقوق بشر و نص در تبعیض حقوقی انسان‌ها به لحاظ دین، مذهب، جنسیت، حریت و رقیت و فقیه و عوام بودن و صریح در نفی آزادی مذهب و مجازات‌های خشن و موهن. این‌گونه گزاره‌ها را در برخی آیات مدنی، قسمتی از سیره پیامبر(ص) در مدینه و برخی از روایات ائمه(ع) در قالب دلالت‌های صریح آمده‌است.

اسلام سستی در مواجهه با دو اندیشه فوق، دلالت دسته دوم ادله را اقوی یافته، چرا که ادله دسته اول از سه قسم ادله عام، مطلق یا مجمل بیرون نیست و تردیدی نیست که ادله دسته دوم که خاص، مقید یا مبین هستند در جمع دلالتی با تخصیص و تقیید و تبیین مقدم می‌شوند. در این جمع تمام احکام شرعی اعم از دسته اول و دوم احکام ثابت و دائمی و غیرموقت محسوب می‌شوند. این نحوه جمع ادله در زمان ما در تعارض با اندیشه حقوق بشر ارزیابی می‌شود. در راه‌حلی که ارائه شد ادله نقلی دسته اول با دلیل عقل تقویت می‌شوند. دلیل عقل قرینه تصرف در اطلاق زمانی احکام دسته دوم شده، کشف از تقید آن‌ها به مصلحتی که امروز فوت شده و موقت به زمان بقای مصلحت می‌کند، به بیان دقیق‌تر دلیل عقل مؤید به ادله نقلی دسته اول، ادله نقلی دسته دوم که معارض اندیشه حقوق بشر بودند نسخ می‌کند و خبر از انتفاء مصلحت آن‌ها می‌دهد. با خلع ید از ادله معارض و منسوخیت آن‌ها تعارض از بنیاد رفع می‌شود.

سه شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر از راه‌حل‌های دیگر ادیان و مکاتب بودن تنها شرایط عصر نزول نیست. بلکه در هر عصری احکام شرعی غیرعبادی مطابق عرف عقلای همان عصر می‌باید تأمین‌کننده سه شرط فوق باشند. مخالفت یقینی حکمی با سیره عقلای دوران ما یا تنافی با ضوابط عدالت در این عصر یا مرجوحیت در قبال راه‌حل‌های عصر جدید کاشف از موقت بودن، غیردائمی بودن و به یک معنی منسوخ شدن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی متناسب با

مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریعات دائمی و ثابت شارع. پای مقتضیات زمان و مکان را پیش کشیدن یعنی پذیرش موقت بودن حکم شرعی. مقتضیات زمان و مکان لزوماً ثابت نیست، بلکه متغیر و مختلف است. فلسفه وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت قطعی لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمان‌های مشابه است. اگر شارع در این بخش از احکام شرعی مقتضای زمان و مکان دوران پیامبر (ص) و عرف عصر نزول را لحاظ نمی‌کرد و مردم را به خودشان رها می‌کرد آن‌هم با توجه به نیاز شدید مردم آن زمانه به این‌گونه احکام و ناکافی بودن تجربه عقل جمعی بشری در این زمینه، از حکمت بالغه خداوند به دور بود. پیامبر (ص) با همه کمالاتش بدون کمک مستقیم خداوند از پس حل مسائل و مشکلات متعدد سامان دینی و اداره جامعه بر نمی‌آمد و در بسیاری از اوقات چشم انتظار نزول باران وحی الهی می‌نشست. بنابراین چاره‌ای جز این نبود که درکنار احکام شرعی ثابت و دائمی، احکام شرعی موقت و مقید به بقای مصلحت در عالم ثبوت جعل شود و در متن کتاب و سنت گنجانیده شود. اطلاق زمانی لسان دلیل حتی تصریح به تأیید (ابدی بودن حکم) با ظهور دلیل ناسخ مانع از منسوخ شدن حکم شرعی اول نیست. سلف صالح این نکته را بالاتفاق پذیرفته است.

اجتهاد یعنی تمیز احکامی که مطابق مقتضای زمان و مکان و شرایط عصر نزول تشریع شده‌اند از احکام ثابت و دائمی شرعی. خلط این دو قسم با یکدیگر و همه احکام شرعی موجود در کتاب و سنت را احکام دائمی و ثابت اسلامی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها معرفی کردن حکایت از غفلت از درک صحیح معنای دین، هدف بعثت و غایات شریعت می‌کند. آنان که احکام فرعی و قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات دین دانسته‌اند و برای عرف دیروز و لو عرف عصر نزول قداست قائل شده‌اند، درحالی که غایات قدسی دین و اهداف متعالی شریعت را معطل گذاشته‌اند از اجتهاد صحیح بدورند. تکرار مکرر فتاوی گذشتگان و تبدیل احوط به اولی نامی جز تقلید از سلف صالح ندارد. احکام شرعی مطلوب بالعرض و غایات متعالی دین مقصود بالذات هستند. به بیان دیگر احکام شرعی فرعی طریق تحصیل غایات قدسی اصلی دین هستند، هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. راه موضوعیت ندارد، طریقت دارد. اگر به یقین (نه به ظن و حدس و گمان) محرز شد که حکمی دیگر طریقت ندارد و مصلحت آن منتفی شده و موصل به مقصد نیست، در این صورت واضح است که اعتبار آن تا زمان طریقت آن بوده است نه مطلقاً. اگر مجتهدان بصیر و فقیهان خبیر و اسلام‌شناسان آگاه به زمان در این وادی برنخیزند، مطمئن باشند مشکلات و بحران‌های جدی

دینی و فرهنگی، دین و شریعت را به محاق حاشیه خواهد کشانید. واضح است که تشخیص احکام مشروط به مصلحت و موقت از احکام ثابت و دائمی کاری تخصصی است و آشنایی عمیق با کتاب و سنت از یک سو و اطلاع از دستاوردهای جدید دلیل عقل (یا تواناییها و محدودیت‌های عقل در عصر تجدد) می‌طلبد.

اگر احیاناً کسی از نسخ دائمی (با وجود تمام بودن ادله و رعایت احتیاطات لازم) واهمه دارد، می‌تواند از نسخ موقت استفاده کند، به این معنی که امکان بازگشت به حکم منسوخ در شرایط زمانی و مکانی جدید آینده را متفی نداند، یعنی هردو دلیل ناسخ و منسوخ مقید به مصلحت و موقت فرض می‌شود و مطابق مصلحت تشریع عمل می‌شود. مسأله نسخ موقت در مباحث علوم قرآنی بی‌سابقه نیست.

ضمناً مصالح و مفاسد واقعی احکام که گاهی از آن با عنوان مصالح و مفاسد خفیه و گاهی با عنوان مصالح و مفاسد نفس‌الامری احکام شرعیه یاد می‌شود کاملاً با عنوان مصلحت نظام در فقه‌المصلحه یا فقه حکومتی تفاوت دارد. در عنوان اول مصالح نوعی انسان مطرح است و در عنوان اخیر مصلحت یک رژیم سیاسی یا آنچه حاکم می‌پندارد مصلحت مردم است. تشخیص مصلحت نوعی برعهده عرف عقلا و عالمان دین است و تشخیص مصلحت نظام به‌عهده رجال سیاسی و هیئت حاکمه. آن یکی در مرتبه جعل احکام شرعی است و این یکی ملاک جعل احکام حکومتی.

نظریه شما بی‌شک تنور روشن‌فکری دینی را در ایران داغ‌تر خواهد کرد و منشأ نقد و ابرامهای فراوان خواهد شد. ما پیشاپیش از شما خواهش می‌کنیم که این دیدگاه جدید را با شرح و بسط بیشتری منتشر کنید تا ابعاد مختلف آن مشخص‌تر شود. سؤالات فراوانی با هر مطلب جدید شما برای ما مطرح شده است، اما بالاخره در یک جا باید مصاحبه را به پایان برد. ضمن آرزوی موفقیت برای شما اگر نکته‌ای باقی مانده باشد یا توصیه‌ای برای خوانندگان این نظریه لازم می‌دانید، متذکر شوید.

سخن به درازا کشید اما حکایت همچنان باقی است. امیدوارم فرصت و توفیق شرح و بسط مطلب پیدا کنم. از همه خوانندگانی که نسبت به مباحث مطرح‌شده انتقادات یا پیشنهادهای دارند به‌ویژه از فضلالی حوزه‌های علمیه و معتقدان به اسلام سستی، انتظار می‌رود بر من منت بگذارند و کاستی‌ها و نقصان بیان مرا متذکر شوند. امیدوارم ماهنامه آفتاب نیز امکان انتشار نقدهای علمی را فراهم آورد. بی‌شک با

تضارب آرا و نقد و ارزیابی رأی پخته‌تر خواهد شد.

در پایان مناسب می‌دانم برای دفع دخل مقدر نظر پیروان قرائت رسمی دین را به فتوای مرحوم آیت‌الله خمینی جلب کنم. ایشان در کتاب الطهاره تصریح کرده‌اند «اگر بدانیم که کسی اصول دین را پذیرفته و اجمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته، ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته‌باشد و گمان کند که این احکام در اوایل اسلام واجب بوده، ولی در زمان‌های اخیر واجب نیستند، اهل دین چنین انسانی را غیرمسلمان نمی‌شمارند، بلکه دلایل کافی برای مسلمان‌بودن چنین شخصی وجود دارد.» والسلام.

نوشتار ششم

پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی^۱

پیش درآمد: آراء محسن کدیور در باب «حقوق بشر و روشنفکری دینی» که در شماره‌های ۳ و ۴ آفتاب (واترلو) منتشر شد، سؤالات متعدد خوانندگان و اهل نظر را به دنبال داشت. با تشکر از ایشان که با گشاده‌رویی پاسخ به پرسش‌های وارده را متعهد شدند نظر خوانندگان را به این پاسخ‌ها معطوف می‌کند.

آفتاب

* * *

مقایسه احکام امضایی و سیره عقلا

پرسش اول: بر اساس برخی تحقیقات تاریخی (به عنوان نمونه کتاب تاریخ عرب قبل از اسلام) و نیز به اذعان بسیاری از محققین اسلامی (به عنوان نمونه دکتر مهدی حائری یزدی) بخش اصلی شرایع اسلامی در باب معاملات احکام امضایی هستند و نه تأسیسی. مرحوم حائری یزدی معتقد است به استثنای بخش عبادات، کمتر از ۵٪ احکام تأسیسی هستند. عبارت اخیری این واقعیت تاریخی جز این نمی‌تواند باشد که در واقع شارع در موارد غیرعبادی از عرف عقلا تبعیت کرده‌است.

الف) با عنایت به نکات فوق آیا نمی‌توان فرض کرد که هیچ‌کدام از آن قواعد

۱. آفتاب، ماهنامه ادبی اجتماعی فرهنگی دانشجویی دانشگاه واترلو، کانادا، شماره ۶ بهمن و اسفند ۸۴ شماره ۸ تیر و مرداد ۸۵ شماره ۹، شهریور، مهر و آبان ۱۳۸۵.

امضایی الزاماً ابدی و دائمی نیستند؟

ب) حقوق بشر نماد و خلاصه عقل عرفی بشر معاصر است. چه تفاوتی است بین عقل عرفی بشر پیش از اسلام که قواعدش به امضای شارع رسیده است و عقل عرفی بشر معاصر؟

ج) با توجه به این که احکام غیرعبادی عمدتاً امضایی هستند و پیش از اسلام هم جاری و ساری بوده اند. ردیافته های عقل بشر امروزی (از جمله حقوق بشر) به حکم تغایر با احکام شریعت (عرف قبل از اسلام که مورد تأیید شارع واقع شده است) در حقیقت چیزی جز رد یافته های عقل بشر معاصر به دلیل تغایر با یافته های عقلی پیشینیان نخواهد بود. آیا تفکیک دقیق احکام امضایی و تأسیسی یکی از کلیدهای حل این مسأله نخواهد بود؟

یکی از تقسیمات رایج احکام شرعی در فقه سنتی تقسیم احکام به احکام تأسیسی و احکام امضایی است. احکام تأسیسی احکام ابتکاری شارع است که قبلاً سابقه نداشته است. احکام امضایی احکامی هستند که قبل از اسلام سابقه داشته و عیناً یا با اصلاحاتی از سوی شارع پذیرفته شده است. این احکام از آن رو امضا شده اند که مطابق با سیره عقلی بوده اند. واضح است که اعتبار حکم امضایی دایر مدار اعتبار ملاک جعل آن (مطابقت با سیره عقلی) است. تلقی غالب در فقه سنتی از سیره عقلی ثبوت و دوام و ابدیت بوده است. به این معنی که عرف یا سیره عقلایی از آن رو که برخاسته از جنبه عقلایی آدمی است در شرایط مختلف زمانی و مکانی دستخوش تغییر نمی شود و همواره ثابت باقی می ماند.

یکی از توسعه هایی که در نیم قرن اخیر در حوزه احکام امضایی محقق شده، توسل به امکان امضای حکم از سوی شارع به جای وقوع امضا است. به این معنی که ملاک امضای حکم از سوی شارع نزد فقهای پیشین عبارت بوده است از وقوع سیره عقلایی در مرأی و منظر شارع و عدم رد و انکار آن از سوی شارع در شرایطی که از این عدم رد تأیید و امضای شارع استنباط می شده است. برخی فقیهان از جمله سید محمد باقر صدر وقوع سیره عقلایی در مرأی و منظر شارع (یا وقوع در عصر نزول) را لازم ندانسته بلکه مطرح ساخته که اگر شارع با سیره عقلایی مواجه می شد، آیا انکار می کرد؟ اگر با اتکا به نکته ارتکای عقلایی پاسخ منفی است و انکار منتفی است می توان در این گونه امور مستحدث عقلایی قائل به امضای شارع شد. بر اساس این راه حل همه امور عقلایی که در عصر نزول مسبوق به سابقه نیستند و از مسائل مستحدث و جدید محسوب می شوند در صورتی که در آزمون یادشده سربلند به درآیند (که در حقیقت نکته ای افزون بر تأکید بر عقلانی

بودن واقعی آن نیست) از احکام امضایی شرعی شمرده خواهند شد. اگرچه این راه حل قابل اعتنا است و در مورد احکام عقلایی فاقد سابقه در صدر اسلام حلال مشکل است، اما در مورد دیگر احکام عقلایی نیازمند تکمله است.

یکی از نکات مغفول در اسلام تاریخی و فقه سستی امکان تحول در سیره عقلاست. در این منظومه معرفتی سیره عقلای از منظر پیشینی و دستوری و نفس الامری مطالعه شده است و به ابدیت و تغییرناپذیری و ثبات آن حکم شده است. حال اگر از منظر پسینی و تاریخی و پدیدارشناسانه، سیره عقلای مطالعه شود تحول در برخی سیره های عقلایی (و نه همه آنها) دور از انتظار نیست. کافی است سیره عقلای را در سه مسأله ی ذیل در دو دوران مختلف زمانی با هم مقایسه کنیم. یکی دوران قدیم تا دو قرن قبل و دیگری در دو قرن اخیر. مسأله ی اول برده داری، مسأله ی دوم زن و مسأله ی سوم خشونت مجازات ها. نتیجه آن که احکام امضایی به دو دسته احکام موقت و متغیر و احکام ثابت و دائمی تقسیم می شود و هر دو دسته امضای سیره عقلائی هستند. یکی سیره های عقلایی که دست خوش تحول شده اند و دیگری سیره های عقلایی که تا کنون متحول نشده اند و چه بسا متحول هم نشوند. بنابراین امضایی بودن حکم نه ملازم ابدیت و ثابت بودن حکم است (آنچنان که در اسلام تاریخی پنداشته شده) نه قرینه ای بر موقت و متغیر بودن حکم (آنچنان که در سؤال آمده است).

حقوق بشر یکی از نمادهای سیره عقلای در عصر ماست. واضح است که سیره عقلای غیر از عرف است. هر امر متعارفی لزوماً برخاسته از سیره عقلای نیست. عرف منشأهای دیگری غیر از سیره عقلای نیز می تواند داشته باشد. بر همین اساس عقل عرفی نیز با سیره عقلای تفاوت دارد. سیره عقلای افعال سرزده از عقلای عاقل بودن آنهاست. نسبت سیره عقلای صدر اسلام با سیره عقلای عصر ما عموم و خصوص من وجه است. امور مشترک بین این دو سیره احکام ثابت هستند. احکام عقلایی عصر نزول که امروز عقلایی محسوب نمی شوند (و به چند مثال آن اشاره شد) یقیناً از احکام موقت شرعی محسوب می شده اند که دوران اعتبار آنها به سر آمده است. احکام عقلایی فاقد سابقه در عصر نزول در اسلام تاریخی معتبر نیست و تنها با اذعان به توسعه ی پیش گفته در ملاک سیره عقلای - که به باور این قلم قابل دفاع است - معتبر می باشد.

در احکام امضایی عرف قبل از اسلام محل اعتنا نیست. آنچه در فقه سستی در این باره ملاک است سیره عقلای (نه عرف) است که به تأیید شارع رسیده باشد و جاودانه و تغییرناپذیر پنداشته می شود. در اسلام نواندیش در صورت تغایر احکام

امضایی با سیره عقلا (سیره عقلا در این دوران) - البته به شرط اطمینان از عقلایی بودن سیره - سیره عقلا بر حکم امضایی پیشین مقدم می‌شود و این سیره رایج عقلایی قرینه بر نسخ حکم شرعی و به بیان دیگر موقت بودن و به سرآمدن دوران اعتبار آن حکم می‌شود.

بنابراین یکی از بارزترین نقاط اختلاف اسلام تاریخی و اسلام نواندیش در تعارض سیره عقلایی (معاصر، فاقد سابقه در صدر اسلام) با احکام امضایی صدر اسلام است. اسلام تاریخی به بی‌اعتباری سیره عقلایی معاصر فتوا می‌دهد و حکمی که به امضای شارع نرسیده باشد اصولاً معقول نمی‌شمارد. بر همین اساس بسیاری از گزاره‌های حقوق بشر به فتوای اسلام تاریخی و فقه سنتی مردودند. اسلام نواندیش امضای شارع را مشروط به بقای اعتبار سیره عقلایی امضا شده دانسته پس از تغییر سیره عقلا در آن مورد احکام امضایی مبتنی بر سیره پیشین را منسوخ اعلام می‌کند و به گردن نهادن به سیره عقلایی معاصر حکم می‌کند. با عنایت به نکات پیش‌گفته مشخص می‌شود که تکیه بر تفکیک احکام تأسیسی و امضایی کلید حل مسأله نیست.

پرسش دوم: جنابعالی در راه حل پیشنهادی خود به شکل ضمنی فرض می‌کنید که عدالت مقدم بر دین قابل فهم و تمیز است و دین باید عادلانه باشد. این پیش‌فرض اما چندان بدیهی و آشکار نیست. اینجانب البته اجمالاً مطلع هستم که این نزاع، نزاعی قدیمی است و باز بی‌خبر نیستم که رأی متکلمان شیعه به جهاتی به رأی معتزله نزدیک‌تر است اما هم‌چنان صعوبت سؤال به قوت خود باقی است. در بسیاری از داستان‌های قرآنی (هم‌چنین در بسیاری از حوادث تاریخی صدر اسلام) فعل پیامبران و اولیاء با معیارهای بشری هم غیر اخلاقی و هم غیر عادلانه می‌نماید. شاید در این میان روشن‌تر از داستان حضرت ابراهیم و ذبح اسماعیل نباشد. اگر اخلاق و عدالت را مقدم و مستقل از امر الهی تعریف کنیم حتی با معیارهای زمان حضرت ابراهیم، فعل ایشان یعنی اقدام و تصمیم به قتل فرزند به شدت غیر اخلاقی و غیر عادلانه است. از همین قبیل است افعال خضر در مواجهه با موسی. چه مانعی دارد که مؤمنین فرض کنند او امر الهی (که ظاهراً با حقوق بشر در تضادند) حکمت و سرّی دارند که بر ما مکشوف نیست؟ (چنان‌که حکمت و سرّ افعال خضر روشن نبود) و با توجه به چنین شواهدی مؤمنین چگونه می‌توانند مطمئن باشند که به مدد عقل خود قادر به تمیز حسن و قبیح و عادلانه و غیر عادلانه هستند؟

اگر بر این باور باشیم که کلیه احکام غیرعبادی مبتنی بر حکمت‌های خفیه نامکشوف بر خرد آدمی هستند و حسن و قبح افعال فراتر از عقل انسانی است و عدالت در پرتو دین معنا می‌شود، به تعارض احکام الهی با حقوق بشری زائیده عقل حقیر انسانی نباید وقعی نهاد. آنچه برخاسته از حکمت بالغه است ولو بر ما نامفهوم باشد مطلقاً مقدم است. براین مبنا بحثی نیست و با مؤمن به این مبنا نیز سخنی نیست.

اما اگر از اخباری‌ها و اهل حدیث گذر کردیم و در نزاع تاریخی اشاعره و معتزله مبنای عدلیه را برگزیدیم و عدالت را مقدم بر دین دانستیم و دین را عادلانه خواستیم و عدالت را دینی ندانستیم و به سیاق مجتهدان عقل را به مثابه یکی از منابع شریعت به رسمیت شناختیم و همه احکام غیرعبادی را تبعدی و توقیفی نپنداشتیم و احکام عصر رسول(ص) را اعم از احکام زمان‌شمول و زمان‌مند دانستیم و احکام شریعت را تکلیف همگان و نه وظیفه خواص به حساب آوردیم، آن‌گاه مسأله ستبر تعارض برخی از احکام منسوب به شریعت با سیره عقلای این دوران خود را بر مؤمن خردمند عرضه می‌کند و پاسخ درخور می‌طلبد.

منبع تکالیف شرعی ظواهر دینی است نه بواطن آن‌ها. خطابات اختصاصی به ابراهیم خلیل‌الرحمان و عبد صالح (خضر) قابل تعمیم به دیگران نیست و اگر کسی به توهم تأسی از این نیکان قصاص قبل از جنایت کند یا قصد قربان فرزند کند، بدون هر مجامله‌ای شرعاً حرام مرتکب شده و قابل پی‌گرد قانونی است. با انقطاع وحی و ختم نبوت دوران مأموریت‌های ویژه الهی به سر آمده و همگان بی‌هیچ استثنایی مکلف به شریعت سیدالمرسلین(ص) هستند. مراد از شریعت نبوی نیز ظاهر کتاب و سنت است نه چیز دیگر. در این زمینه نیز علمای دین اعم از سنتی و نواندیش اتفاق نظر دارند و احدی به امر امتحانی حضرت خلیل(ع) یا شیوه تعلیم عبد صالح به حضرت کلیم(ع) در استخراج احکام شریعت استناد نکرده است. واضح است که مقامات متفاوت است. حکمت خفیه مقام قرب اوحدی عباد کجا و مبنای تشریع تکالیف عمومی عباد کجا؟ ما انسان‌های متوسط مطلقاً موظف به اخلاق و عدالتیم و در فهم ظواهر دینی نیز جز این چاره‌ای نداریم.

حقوق بشر دستاورد انسان معاصر

پرسش سوم: تطور تاریخی یک اندیشه، آزمون آن اندیشه است. اسلام تاریخی چنان‌که فرموده‌اید تفسیری معارض با حقوق بشر داشته است، حتی اگر فرض کنیم

که تفسیر امروزین شما از اسلام تفسیر صحیح است و احکام اسلام با حقوق بشر در تعارض نیستند، هم‌چنان این اشکال به قوت خود باقی است که چرا اسلام تا این حد مستعد فهم غلط و فهم معارض با حقوق بشر است. آیا از حکمت الهی به دور نیست که شریعتش را به گونه‌ای تنظیم کند که اکثریت آن را غیر عادلانه بفهمند و معارض با حقوق بشر تفسیر کنند.

تحقق تاریخی یک اندیشه یکی از عوامل (نه تنها عامل) آزمون آن اندیشه است. یکی از شاخص‌های داوری (و نه تنها شاخص) دربارهٔ ادیان و ایدئولوژی‌ها در دوران ما (و نه در همهٔ دوران‌ها) سازگاری آن دین یا ایدئولوژی با سیرهٔ عقلا و به ویژه یکی از نمادهای آن یعنی حقوق بشر است. تحمیل شاخص‌های متعلق به شرایط زمانی-مکانی گذشته بر دوران ما به همان اندازه اشتباه است که شاخص‌های متعلق به شرایط زمانی-مکانی دوران معاصر را ملاک ارزیابی دوران گذشته قرار دهیم. از مطلق کردن شاخص‌ها جداً باید اجتناب کرد. حقوق بشر یک شاخص عقلایی معاصر است. بشر در دیگر دوران‌ها شاخص‌های دیگری داشته‌است. با این شاخص نمی‌توان دربارهٔ تمدن‌های باستانی یونان، ایران، مصر و چین یا تمدن قرون وسطای اروپا داوری کرد. هم‌چنان که با آن نمی‌توان دربارهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی از بعثت تا یکی دو قرن قبل قضاوت کرد. حقوق بشر دست‌آورد انسان معاصر است و با آن می‌توان دربارهٔ وضعیت اسلام در یکی دو قرن اخیر پرسید.

اسلام تاریخی در ظرف تاریخیش توفیق نسبی داشته‌است و در قیاس با رقیبان کارنامه‌ای قابل دفاع از خود به یادگار گذاشته است. مسلمانان با پیروان دیگر ادیان برخوردی انسانی‌تر و توأم با مدارا داشته‌اند و در ارتقای کاروان فرهنگ و دانش بشری سهمی به‌سزا داشته‌اند. آنچه محل بحث است اسلام تاریخی خارج از ظرف زمانی خود است. به شکل مشخص اسلام با شرایط زمانی مکانی قبل از قرن بیستم در شرایط زمانی مکانی قرن بیستم به بعد. معتقدم تحمیل شرایط زمانی مکانی حجاز قرن اول هجری بر همهٔ تعالیم اسلامی جفای آشکار به اسلام نبوی است. در میان تعالیم کتاب الهی و سنت نبوی احکام فرازمانی و فرامکانی هم یافت می‌شود و اسلام به اعتبار همین احکام ثابت جهان‌شمول و جاودانه است. اما معنای این سخن تسری جاودانگی و ثبوت به تمامی احکام منسوب به خدا و رسول نیست. برای تدبیر حجاز قرن اول چاره‌ای جز وضع احکام شرعی از سوی خدا و رسول نبوده‌است. این‌که در دیگر دوران‌ها با آن احکام موقت و موسمی معاملهٔ احکام ثابت و همیشگی کنند جای مناقشه دارد. اسلام نواندیش در مقام رفع این خطای

تاریخی است.

در متن کتاب و سنت قرائن فراوانی در تأیید قرائت نواندیشانه از اسلام قابل ارائه است. روشنفکران دینی در جوامع اسلامی از پشتوانه عمومی بالایی برخوردارند. اگرچه ریشه‌های توده‌ای قرائت سنتی نیز غیرقابل اغماض است. اما رشد قرائت نواندیشانه بسیار چشم‌گیر است. آینده از آن این قرائت مترقی است. خداوند حکیم چه با رسول باطنی - یعنی عقل - و چه با رسول ظاهری یعنی حضرت محمد(ص) اسلام و فهم آن‌را به گونه‌ای تنظیم کرده که امکان فهم عادلانه و نزدیک به واقع برای اکثر مردم در همه زمان‌ها فراهم باشد.

پرسش چهارم: الف) در آراء شما سخن از اسلام سنتی بود. خواننده در مقابل می‌بایست یک «اسلام غیرسنتی» را تصور کند. این اسلام غیرسنتی کجاست؟ در چه تاریخی و در کدام گوشه زمین شکل گرفته است؟ مؤمنان به آن چگونه عبادت می‌کنند و چگونه اعمال دینی خود را به جا می‌آورند؟ چگونه می‌توان یک تحقیق آماری و علمی (با موازین امروز) را در میان ایشان سامان داد؟ راقم این سطور می‌پندارد «دین» و «زبان» از این نظر به هم شباهت دارند که هر دو کالا را مصرف‌کنندگان آن می‌سازند. همین‌طور که تجربه ساختن زبان اسپرانتو (علی‌رغم همه اصول و موازین خردگرایانه‌ای که داشت) به نتیجه‌ای نرسید. دینی را هم که یک منطق مدرسه‌ای (گیرم نیرومند) بخواهد بسازد، شکل نخواهد گرفت. خلاصه سؤال اینکه از کجا معلوم با حل تعارض مورد بحث به نفع قرائت طرفداران حقوق بشر آن‌چه باقی می‌ماند هنوز دین باشد و کسانی مخلصانه و مؤمنانه به آن ایمان داشته باشند؟

اسلام سنتی براینده فهم غالب مسلمانان از اسلام (کتاب خدا و سنت رسول الله) در دوران پیشامدرن است. این تلقی از اسلام کماکان به حیات خود ادامه می‌دهد، با این تفاوت که در دوران مدرن به تدریج تلقی دیگری از اسلام یعنی فهم تازه‌ای از قرآن و سنت نبوی در میان برخی از مسلمانان شکل گرفته است. این تلقی جدید همانند تلقی پیشین به خدا و آخرت ایمان دارد، عمل به تعالیم پیامبر(ص) را برای نیل به سعادت لازم می‌داند، قرآن و وحی الهی را پایه و مبنای تغییرناپذیر مسلمانی می‌داند؛ اما برای شرایط زمانی مکانی عصر نزول و فهم مسلمانان صدر اسلام حجیتی قائل نیست و بر این باور نیست که با عقل آن زمان اندیشیدن و شرایط آن زمان را به این دوران سرایت دادن غایت مسلمانی است. مسلمانان نواندیش به خود حق می‌دهند که فرزند زمان خویش باشند، با عقلانیت امروز بیندیشند و در

دنایای مدرن ایمان خویش را پاس دارند. آنان نه مدرنیته را یکسره پذیرفته‌اند، نه یکسره نفی کرده‌اند؛ بلکه با آن مواجهه‌ای منتقدانه دارند. همچنان‌که با اسلام سنتی نیز مواجهه‌ای منتقدانه و گزینشی دارند. معیار آنان در این دو موضع منتقدانه پایبندی صادقانه توأماً به عقل و ایمان دینی (حجت ظاهری و حجت باطنی) است. مسلمان نواندیش منصفانه حق عقل بشری و وحی الهی را به رسمیت می‌شناسد و بر این باور است که در بین این دو منبع خداداد تعارضی نیست، تعارضی اگر یافت شود نشان از فهم ناصواب دارد، یا فهم ناصواب از حکم عقل، یا فهم ناصواب از حکم وحی. مسلمان نواندیش نه خود را بی‌نیاز از معارف بشری می‌داند، نه معارف بشری را با نادیده‌گرفتن ارزش‌های الهی کامیاب می‌شمارد. اسلام نواندیش مدعی امکان ایمان اسلامی در عصر مدرنیته و امکان تلقی مدرن از اسلام محمدی است.

اسلام نواندیش با دو گونه انتقاد مواجه است: یکی از سوی مسلمانان سنتی که اسلام را معادل فهم خود از کتاب و سنت می‌دانند؛ و دیگری پیروان مدرنیته که هر نوع ایمان و دین‌ورزی را متعلق به دوران پیشامدرن می‌دانند.

اسلام غیرسنتی (نواندیش) تلقی جمع‌گرای مسلمانان دو قرن اخیر در ایران، سرزمین‌های عربی، شبه قاره، اروپا و آمریکا است. به تدریج شکل گرفته‌است، همزمان در سرزمین‌های مختلف از سوی متفکرینی که یکدیگر را نمی‌شناخته‌اند ابراز شده‌است، لذا وامدار یک متفکر خاص نیست، حاصل کوشش ده‌ها متفکر ایرانی، مصری، پاکستانی، ترکیه‌ای، سودانی، اندونزیایی، هندی، الجزایری، مراکشی، سوری و... است.

عبادات و مناسک دینی در دو تلقی از اسلام چندان تفاوتی ندارند، چرا که این حوزه تعبیدی است و عقل را در جزئیات آن حکمی نیست. مسلمان نواندیش همانند مسلمان سنتی پنج نوبت در روز نماز می‌گزارد، ماه رمضان را روزه می‌گیرد، برای برگزاری مراسم حج به مکه مشرف می‌شود، در راه خدا انفاق می‌کند، این انفاق بر حسب مورد نام زکات، خمس، صدقه، کفاره یا قرض‌الحسنه به خود می‌گیرد، به دعا و مناجات و نیایش التزام دارد، با تلاوت قرآن کریم مأنوس است، در خوردن و آشامیدن حرام و حلال را رعایت می‌کند، حدی ویژه از پوشش را مراعات می‌کند، از هر نوع ارتباط جنسی خارج از ازدواج شرعی اجتناب می‌کند، حریم خانواده را پاس می‌دارد، در امور اقتصادی از آلوده‌شدن به طرق ممنوع شرعی از قبیل ربا پرهیز می‌کند، از شهادت به دروغ و به‌طور کلی از هر نوع دروغ اجتناب می‌کند، امانتداری و رعایت معاهدات و قراردادهای را برخود شرعاً لازم

می‌داند. واضح است که علیرغم اشتراک در اصل امور عبادی و اعمال مذهبی - که نمونه‌ای از آن‌ها گذشت - در پاره‌ای از جزئیات اختلاف نظر اجتهادی است (همان‌گونه که بین فتاوی مجتهدان سنی نیز در این امور اختلاف است)، همانند شرایط نماز مسافر، شرایط وجوب خمس، امکان مصرف مستقیم مالیات‌های شرعی، برخی شرایط ذبیحه و امور دیگری که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد. ملاحظه می‌شود که نواندیشی دینی همانند اسلام سنی دغدغه دین و شریعت را دارد و با لابلایگیری مرز مشخص دارد.

تحقیق آماری و علمی در مورد معتقدان اسلام نواندیش امری ممکن و مفید است. برخی اطلاعات و آمار از لابه‌لای تحقیقات میدانی انجام‌شده در نیم قرن اخیر در حوزه باورها و اعمال مذهبی و سبک زندگی دینی مسلمانان قابل استخراج است. بر اساس همین تحقیقات جامعه شناسانه - ولم ناتمام - این نتیجه غیرقابل انکار را می‌توان به‌دست آورد: نواندیشی اسلامی یک واقعیت است.

انس با اسلام سنی بی‌شک باعث می‌شود که با هر نوع برداشت تازه از اسلام بدبینانه مواجه شویم. برخی تندروی‌های خارج از ضوابط علمی نیز به‌این بدبینی دامن می‌زنند. قضاوت بین اسلام سنی و اسلام نواندیش قضاوت بین عقلانیت دیروز و امروز است نه بیشتر. عرف عصر نزول و احکام موقت را به‌عنوان عرف دینی و احکام دائمی تلقی کردن محور اصلی نزاع است. در اسلام نواندیش ایمان و اخلاص نه تنها آسیبی نمی‌بیند بلکه عمیق‌تر می‌شود. آری پذیرش اسلام نواندیش شجاعت و داع با فهم عالمان قرون پیشین و کنارگذاشتن عرف دینی دیروز را لازم دارد. یعنی یک جراحی برای جدا کردن گوهر اسلام از رسوبات فهم بشری عالمان پیشین و عرف دیروز و احکام موقت. این جراحی کاری آسان نیست، احتمال خطا نیز در آن متفی نیست، بالاخره کاری بشری است؛ اما اقدامی ضروری است، چرا که آن رسوبات عرصه را بر نفس‌کشیدن گوهر دین تنگ کرده‌است. نواندیشی اسلامی نوعی اصلاح دینی است. آنان که معارف سنی ارضایشان می‌کند و ایمانشان در مواجهه با دنیای مدرن مشکلی ندارد بر همان تلقی سنی می‌مانند. نواندیشی اسلامی پاسخگوی مسلمانانی است که نه معارف سنی قانعشان کرده، نه اندیشه مدرن را دربست پذیرفته‌اند، مسلمانانی که در شرایط مدرن «مسئله» دارند. ما را با آنان که مسئله‌ای ندارند کاری نیست، اما به محضر آنان که به آستان مسئله رسیده‌اند و درد را احساس کرده‌اند، کوشش بشری خود را متواضعانه عرضه می‌کنیم. بی‌شک احتیاط در حفظ گوهر دین شرط عقل و توصیه وحی است. در این وادی دشوار دل در گرو وعده خداوند سپرده‌ایم که «آنان که به‌سوی ما کوشش

می‌کنند، حتماً به راه‌های خود هدایتشان خواهیم کرد» «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبیلنا» (عنکبوت/۶۹)، به این امید که این راه یکی از راه‌های او باشد.

ب) شما گفته‌اید: دین اسلام چهار وجه دارد: احکام، ایمان، اخلاق و عبادت. همچنین فرمودید که ۳ بخش آخر حجم قریب به تمام کتاب و سنت است. می‌ماند یک بخش ناچیز که حوزه بسیار گسترده‌ای را به نام «فقه» به وجود آورده است. تلویحاً شکایت داشتید که آن سه را که اصل بوده‌اند و کوشش کتاب و سنت هم موقوف همان امور بوده است رها کردن و این قسمت احکام را چسبیدن روا نیست. و ناروایی اینکه شالوده اسلام سستی بر پاشنه همین اسلام فقهاتی است که خواه ناخواه می‌پندارد اصل دین همین بخش کوچک است.

با این مقدمه می‌پرسم چرا چنین بوده است؟ تردید ندارم که یکی از دلایل آن همین دغدغه تاریخی است که این قسمت را یک جوری با بقیه دین سازگار کند. اصلاً فقهات به همین دلیل گسترده شده است که بتواند این گونه ناسازگاری‌ها و غیر عقلایی بودن‌ها را توضیح دهد. اگر اسلام از اول احکام نداشت طبعاً متفکران آن آسوده‌تر در حوزه‌های دیگر غور می‌کردند و وضع قوانین را به نهادهای غیردینی می‌سپردند. چرا عرفای ما کتاب‌های خود را چال می‌کردند و می‌گفتند علم عشق در دفتر نگنجد غیر از این بود که می‌خواستند خود را از این گیر و دار و قیل و قال رها سازند تا به آنچه اصل می‌پنداشتند برسند. اگر پس از این همه تلاش جناب‌عالی پذیرفته‌اید که ما حاصل فقه ما با عقلانیت (در اینجا حقوق بشر) سازگار نیست لازم می‌آید قبول بفرمایید پروژه اسلام یک پروژه شکست‌خورده است، یعنی یک قسمت‌هایی از آن ولو اندک با قسمت‌های دیگرش قابل جمع شدن نیست. یعنی پیروانی خود را قرن‌ها به دنبال اموری واهی سرگردان کرده و بی‌نتیجه رها ساخته است و اکنون باید برگردد و قسمت‌های ناسازگار را حذف نماید.

تعالیم اسلام چهار بخش دارد: ایمان، اخلاق، عبادات و احکام. علم فقه متکفل دو بخش اخیر بوده است (فقه عبادات و فقه معاملات). هر چهار بخش در جای خود لازم است و خلأ آن مشکل‌ساز است. احکام عملی بخشی از تعالیم اسلامی است. در اهمیت این بخش از یک سو نباید افراط کرد و آن را مهم‌تر از ایمان و اخلاق پنداشت و اسلام را در آن خلاصه کرد، و از سوی دیگر نباید تفریط کرد و اسلام را از آن بی‌نیاز دانست. علم فقه جزئی ضروری از معارف اسلامی است، هرچند جزء اهم نیست. در اسلام سستی فقه بیش از حد لازم فربه شده، حال آنکه دیگر اجزاء اسلام از رشد مشابه برخوردار نشده‌اند. در اسلام نواندیش کوشش

شده تا حق همه اجزاء دین ادا شود. لذا اسلام نواندیش اسلام منهای فقاقت نیست. این تلقی از اسلام نیز فقاقت خاص خود را دارد، که با فقه سنتی تفاوت دارد. تفاوت اصلی در فقه معاملات است (آنچنانکه گذشت در فقه عبادات تفاوت اندک است). با پذیرش حقوق بشر برخی از احکام غیرعبادی (و نه لزوماً تمام آنها) متحول می‌شود. از دیدگاه اسلام نواندیش احکام مورد بحث از احکام موقت و غیردائمی شرعی بوده‌است. این احکام در ظرف زمانی اعتبارشان موجه و مفید بوده‌اند. تسری آنها به خارج از ظرف اعتبارشان خطای در اجتهاد و غفلت از شرایط زمانی مکانی احکام بوده‌است. پروژه اسلام نه تنها شکست نخورده‌است، بلکه با عنایت به بیشترین رشد در سده اخیر در میان تمام ادیان در همه قاره‌ها، اسلام زنده‌ترین دین در زمانه ماست.

وجه عدم تصریح به موقت بودن احکام متغیر

ج) متذکر شده‌اید: «مردم به حکم ابدی ثابت راحت عمل می‌کنند تا حکم موقت مقید» و این را دلیل آورده‌اید که چرا لحن قرآن نسبت به بعضی آیات که موقتی هستند همچنان ابدی و ثابت است یعنی از حکمت الهی به دور دانسته‌اید که لحن مؤثرتر را رها کند. سؤال: کدام مردم به حکم ابدی ثابت راحت‌تر عمل می‌کنند؟ مؤمن مجتهد و فاضلی که بعد از هزار و چهارصد سال می‌خواهد قرائتی منطبق بر مسایل روز از دین ارائه کند، ناچار پذیرفته‌است که مخاطبان این دین در حوزه‌ی یک مکان و زمان تنگ نمی‌گنجند. چه تدبیری اندیشیده شده‌است؟ آیا این از حکمت الهی به دور نیست که موقت بودن امری را تصریح نکند و به قیمت ایمان آوردن قبایل اعراب حوزه نجد عربستان در روزگار ظهور اسلام بیش از یک میلیارد مسلمان امروز و میلیاردها مسلمان دیروز و فردا را در خطر جهالت بیندازد؟

احکام موقت دو گونه ممکن است ابراز شوند: یکی تصریح به زمان اعتبار حکم و موقت بودن، و دیگری مطلق بیان کردن حکم و عدم اشاره به زمان اعتبار حکم. اگر حکم موقت به شیوه اول انشاء شود پس از به سر رسیدن زمان مشارالیه، حکم از اعتبار می‌افتد. در صورتی که حکم موقت به شیوه دوم (یعنی بدون اشاره به زمان اعتبار حکم) جعل شود، با به سر رسیدن زمان اعتبار حکم، قانون‌گذار یا شارع می‌باید حکم را «نسخ» کند. تنها حکمی نسخ می‌شود که به شیوه دوم انشاء شده باشد. حکمی که به موقت بودنش تصریح شده باشد، مشمول نسخ نمی‌شود. با فرآیند نسخ کشف می‌شود که حکم از زمان انشاء موقت بوده، اما مصلحت

تصریح به موقت بودن احراز نشده است.

هر دو شیوه ابراز حکم موقت در قانون‌گذاری‌های بشری و در تشریع الهی مشاهده می‌شود. انتخاب هر کدام منوط به مصلحت‌اندیشی در شیوه ابراز حکم است. مصالح زمان تشریع اولیه یا تأسیس احکام ناچیز نیستند تا به سادگی مشمول اغماض واقع شوند.

احکام فقهی مورد بحث بیش از سیزده قرن حیات اجتماعی مسلمانان را سامان حقوقی کرده‌اند، بی‌آنکه با عقلانیت زمانه خود تعارضی داشته‌باشند. بنابراین مسئله فراتر از مصلحت عرب حجاز عصر نزول است. مصلحت انسان قرن پانزدهم (هجری) را نمی‌توان مصلحت شاخص همه قرون و اعصار فرض کرد. اندیشه حقوق بشر به عنوان هنجار غالب جهانی عمری کمتر از یک قرن دارد. ما حق نداریم با معیارهای عقلانیت امروز در مورد نسل‌های گذشته یا فرهنگ‌های پیشین قضاوت کنیم. معیار قضاوت ما در مورد پیشینیان عقلانیت مقبول همان روزگار است. وقتی حق رأی زنان در اکثر کشورهای اروپائی مربوط به شش هفت دهه اخیر است، چگونه از جوامع شش هفت قرن قبل چنین انتظاری داریم؟ معرفت دینی همانند دیگر پاره‌های یک فرهنگ محدود به شرایط زمانی - مکانی است، هرچند متن یک دین می‌تواند حامل آموزه‌های فرازمانی باشد. مشکل آن‌گاه آغاز می‌شود که دین را با عقلانیت و عرف دیروز بفهمیم و بفهمانیم. مشکل بیش از آنکه در متن دین باشد در فهم دینداران و پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و کلامی آن‌هاست. قرائت سازگار با حقوق بشر از متن کتاب و سنت امری ممتنع نیست. ادعای امتناع زائیده پیش فرض تعلق دین به دوران پیشامدرن است.

سؤال پنجم: چه مقدار از این مطالب در اسلام ناب نیز تأیید می‌شود و چه مقدار از این مطالب اضافاتی است که برخی قدرت طلبان و سودجویان به نام اسلام آن‌را به اسلام چسبانده‌اند؟ و دیگر اینکه آیا اصولاً حقوق بشر مصوب؛ منطبق بر فطرت است؟ یا آن نیز اشکالاتی دارد که به مرور زمان شاهد آن خواهیم بود؟

هر دینی از جمله اسلام همواره (حتی در عصر نزول و دوران حضور رسول) محدود به شرایط زمانی مکانی بروز می‌کند و با محدودیت‌های فهم بشری درک می‌شود. بنابراین اسلام ناب یا دین خالص در این دنیا سودائی دست‌نیافتنی است. در فهم متن دین غیر از متن و ماتن (خداوند) خواننده مؤمن نیز نقش دارد. در خود متن گزاره‌های مبنائی و غیر مبنائی (محکم و متشابه) یافت می‌شود. در

گزاره‌های مبانی اسلام (از قبیل اصل کرامت نوع انسان، اصل تساوی همه آدمیان در تقرب به خداوند و سعادت واقعی، اصل فراگیر و استثناپذیر عدالت و انصاف، اصل عدم اکراه در دین، اصل مسئولیت انسان) هیچ مورد ناسازگار با حقوق بشر یافت نمی‌شود. همه مصادیق ناسازگاری متعلق به گزاره‌های غیر مبانی یا احکام زمان‌مند و موقت است، که البته در دوران اعتبارشان عقلانی و عادلانه بوده‌اند. این امور را نمی‌توان ساخته و پرداخته قدرت‌طلبان و سودجویان دانست. در موزه انسان شناسی سستی این‌گونه کالاها فراوان است.

مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر اموری عقلانی است. مواد مبانی آن نیز فطری است. از زاویه‌ای دیگر می‌توان آن‌را در زمره حقوق طبیعی به حساب آورد. امور عقلانی، فطری یا حقوق طبیعی اموری مطلوب و مقبول هستند. اما اینکه چه اموری عقلانی، فطری یا از حقوق طبیعی هستند مورد اجماع یا اتفاق نظر نیست. می‌توان گفت اعلامیه یادشده حاوی مواد عقلانی یا فطری یا حقوق طبیعی است، اما اینکه همه این‌گونه مواد را در بردارد قابل بحث است. به عنوان نمونه بشر امروز به «اعلامیه جهانی مسئولیت‌ها و وظائف بشری» نیز نیاز دارد. ضمناً رویکرد حقوق بشر تا زمان ما در مقایسه با رویکردهای مشابه کم اشکال‌تر است. هرچند هیچ تضمینی نداریم که در آینده نیز به عنوان رویکرد غالب باقی بماند.

دو معرفت بشری از دین الهی و حقوق انسانی

سؤال ششم: حقوق بشر از ساخته‌ها و ابداعات انسانی است. بلکه از ساخته‌ها و ابداعات چند متفکر است که مورد تصویب و امضاء دول مختلف واقع شده‌است. چه لزومی دارد که دین خود را با ابداعات چند متفکر تطبیق دهد؟ اگر چند سال بعد متفکرین حقوق دیگری را هم برای انسان‌ها تجویز و توصیه کردند آیا دین باید مجدداً خود را با آن حقوق هماهنگ کند؟ آیا خط قرمزی هم وجود دارد؟

اعلامیه جهانی حقوق بشر برآیند عقلانیت انسان معاصر است. معرفت دینی از جمله معرفت اسلامی در زمان ما فهم مؤمن یا مسلمان معاصر از متن دین یا اسلام است. معرفت دینی با دیگر معارف عصر خود در تعامل و داد و ستد است. ما چه بخواهیم چه نخواهیم فراروی سؤالات عصر خود هستیم. نواندیشی اسلامی کوششی در این راستا است. بنابراین بحث از تطبیق دین الهی با دستاوردهای بشری نیست، بلکه بحث از تعامل دو معرفت بشری است: یکی از دین الهی و دیگری از حقوق انسانی. در حوزه اندیشه و داد و ستد فکری خط قرمزی وجود

ندارد، اما پیروز و شکست خورده هست. اندیشه‌ای باقی می‌ماند که در آوردگاه اندیشه‌ها بتواند پیروان خود را قانع کند و در نهایت امتیاز خود را بر رقیبان بر کرسی بنشاند.

سؤال هفتم: اینجانب به‌عنوان فرد مطلع از قواعد بین‌المللی همواره در مواجهه با همتهای غیرایرانی خود در توجیه تطابق دین مبین اسلام (دیدگاه شیعه) با موازین حقوق بشری موجود خواه معاهده‌ای و خواه عرفی به برخی از سنت‌های ائمه اطهار(ع) استناد نموده‌ام، اگرچه به مانند شما کاملاً با وجود برخی تعارضات بنیادین موافق می‌باشم. سؤال من این است که آیا با استمداد از سنت امامان نمی‌توان بر دیدگاه‌های تاریخی یا سنتی اسلام حداقل در برخی موارد خط بطلان کشید؟ به نظر می‌رسد که عمده تأکید بر نص صریح قرآن و تفاسیر مبتنی بر متن بوده است بدون اینکه از رویه امامان به‌عنوان دلیل معتبر بر تفسیر مبانی استفاده شود.

آیا در تحقیقات خویش جنابعالی مقررات اسلامی مربوط به حمایت‌های بشری از افراد در زمان جنگ را نیز لحاظ نموده‌اید؟ معمولاً در حقوق بین‌الملل از این قواعد با عنوان حقوق بشردوستانه یاد می‌شود اگرچه بسیاری معتقدند که این دو حوزه (حقوق بشر و حقوق بشردوستانه) در حقیقت در یک شاخه از حقوق بین‌الملل قرار می‌گیرند.

در سیره ائمه طاهرین همانند سنت رسول الله(ص) جلوه‌هایی از رعایت برخی ضوابط حقوق بشر قابل مشاهده است، اگرچه برخی احادیث حاکی از این سیره و آن سنت خالی از برخی نکات معارض یا مبهم در این زمینه نیست. این احادیث در صورت اعتبار سندی به عنوان احکام متغیر و موسمی تعبیر می‌شود، و دسته اول از منقولات دینی حاکی از احکام ثابت و دائمی دینی به حساب می‌آیند. نمونه‌ای از این کوشش میمون علمی را در اثر کم حجم اما پر محتوای «رساله حقوق» استاد آیت الله حسینعلی منتظری می‌توان به نظاره نشست. احادیث معتبر ائمه طاهرین پس از قرآن کریم و سنت رسول الله(ص) در مرتبه سوم از منابع دینی اسلام شیعی قابل استناد است، اما رجوع به این میراث، تغییری در شاکله بحث(تعارض اسلام تاریخی با اعلامیه جهانی حقوق بشر و امکان سازگاری اسلام نواندیش با آن) ایجاد نمی‌کند، چرا که مستند اکثر فتاوی مرتبط با گزاره اول (تعارض) احادیث منقول از ایشان است، هرچند برخی از مستندات گزاره دوم (سازگاری) نیز باز احادیث اهل بیت می‌باشد. پرسیدنی است چرا عالمان دین در

طی قرون متمادی به احادیث دسته دوم عنایت کافی مبذول نداشته‌اند و در کنار سعی بلیغ در استخراج تکالیف شرعی عباد به استنباط حقوق دینی مردم نپرداخته‌اند؟

تحقیق من منحصر به حقوق بشر به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و دو میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) بوده و حقوق بشردوستانه (حقوق بشر در زمان جنگ) را شامل نمی‌شده‌است. امیدوارم در فرصتی دیگر این حوزه را نیز بررسی کنم. اجمالاً بگویم وضعیت اسلام تاریخی در حوزه حقوق بشردوستانه بهتر از وضعیت آن در حوزه حقوق بشر است. در این مجال تحقیق محمد حمیدالله حقوق‌دان پاکستانی قابل ذکر است.

8. Could you please clarify your opinion about the rights of Bahais according to your understanding of Islamic law?

9. I would be very thankful if you clarify the rights of 'Bahais' according to your modern interpretation of Islamic law?

10. According to Holy Quran, what status is assigned to Bahais? Are they infidels? What are their rights?

همه انسان‌ها فارغ از اعتقادات دینیشان از حقوق بشر برخوردارند. هیچ انسانی را نمی‌توان به‌واسطه اعتقادات دینیش - ولو از دید ما غلط و نادرست - از حداقل حقوق انسانی (حقوق مصرح در اعلامیه جهانی و دو میثاق) محروم کرد. برخورداری از این حقوق تلازمی با صحت اعتقادات و باورهای دینی ندارد. اصولاً حقوق بشر حقوق همه انسان‌ها است، نه فقط حقوق موحدان، مؤمنان و راست‌کیشان.

قرآن‌کریم ادیان ابراهیمی را به عنوان ادیان الهی به رسمیت شناخته، از پیروان آن‌ها به عنوان اهل کتاب یاد کرده‌است. باورهای پایه اسلام - به گزارش قرآن‌کریم - خداباوری، باور به روز واپسین و باور به پیامبری محمد بن عبدالله (ص) می‌باشد. قرآن‌کریم به صراحت محمد (ص) و اسلام را آخرین پیامبران و ادیان الهی می‌داند و هر ادعایی معارض با این باور پایه را باطل، ناحق و خروج از مرز ایمان می‌شمارد. مسلمانان در این باور پایه - بی‌هیچ اختلافی - همدستانند.

همجنس‌گرایی و حقوق بشر

سؤال یازدهم: تعارض اسلام سنتی با حقوق بشر در زمینه انتخاب جنسی امری است که در سؤالات از قلم افتاده. آیا فقه سنتی در مورد نوع انتخاب

شریک جنسی (همجنس بازی) به گونه ای تبعیض آمیز عمل نمی کند؟ این تبعیض در کدامیک از محورهای فوق می گنجد؟

اولاً: ارتباط جنسی با جنس موافق (همجنس بازی) در اعلامیه جهانی حقوق بشر و دو میثاق پیرو آن به رسمیت شناخته نشده است. تلاش همجنس گرایان در شناخته شدن آن ها به عنوان یک اقلیت (اقلیت جنسی) در اسناد اصلی اجماعی بین المللی تاکنون به نتیجه نرسیده است. تا آنجا که من می دانم تنها جایی که به این امر اشاره ضمنی شده در یک سند فرعی در مورد پناهندگی افرادی است که به خاطر در پیش گرفتن این رویه در کشور خود در خطر مرگ قرار گرفته اند. در برخی کشورهای اروپایی کوششهایی برای به رسمیت شناخته شدن همجنس گرایان و پذیرش خانواده متشکل از دو جنس موافق آغاز شده، اما نهایت موفقیت آن ها این بوده که روابط جنسی از حقوق شخصی است و در صورتی که با تراضی طرفین باشد احدی حق مخالفت یا نادیده گرفتن آن را ندارد. همجنس گرایی در تمام جهان منتقدان بسیار جدی دارد چه در میان پیروان ادیان الهی (مسلمانان، مسیحیان و یهودیان) و چه در میان افراد عرفی غیر دینی. به هر حال همجنس بازی تاکنون فاقد پشتوانه اجماعی بین المللی به عنوان یکی از مصادیق حقوق بشر است.

ثانیاً: اصولاً همجنس بازی یا همجنس گرایی امری غیر عقلانی و غیر انسانی است و انحراف از مسیر صحیح بشری محسوب می شود. بی شک موافقان این رویه سخن ما را باور ندارند، آنچنانکه ما نیز در مدعیات و ادله همجنس گرایان سخن موجهی نیافته ایم. در نهایت به لحاظ عقلانی از قبیل امور جدلی الطرفین می شود. برای ورود در مصادیق حقوق بشر مبنائی عقلانی و موجه لازم است. همجنس گرایی تاکنون به لحاظ عقلانی از حقوق بشر شناخته نشده است. به قول مشهور اول برادری را اثبات کن بعد ادعای میراث کن، در شمرده شدن همجنس گرایی در زمره حقوق بشر تردید جدی وجود دارد، با چنین تردیدی بحث از تبعیض درباره اقلیتهای جنسی چه محلی از اعراب دارد؟

ثالثاً: ارتباط جنسی با همجنس در همه ادیان ابراهیمی از جمله اسلام به شدت تقبیح و تحریم شده است. قرآن کریم با شدیدترین لحن ممکن این رویه را تحت عنوان رویه قوم لوط مذمت کرده است. علمای اسلام - اعم از اهل سنت و شیعه - در ممنوعیت شرعی و اشد مجازات همجنس بازان همداستانند. رضایت طرفین در فعلی که نهی موکد شرعی دارد کارساز نیست. حرمت شرعی لواط و مساحقه و مجازات شدید مرتکبین آن ها از احکام ثابت و دائمی شرعی است. روشنفکری دینی در این مسئله که فاقد پشتوانه عقلانی است با اسلام سستی در حرمت شرعی

و اصل مجازات (فارغ از نوع آن) برخوردی مشابه دارد. البته تجسس در حریم خصوصی افراد هم ممنوع است. با صراحت می‌گویم مسلمانی مطلقاً همجنس‌گرایی را بر نمی‌تابد و از تمامی طرق موجه برای ریشه‌کن کردن این انحراف تأسفبار از جوامع انسانی کوشش می‌کند.

سؤال دوازدهم: آیا نظریه ولایت‌فقیه با قرآن انطباق دارد؟ آیا با حقوق بشر سازگار است؟

ولایت‌فقیه (در همه انواعش اعم از مطلقه و مقیده، انتصابی یا انتخابی، در امور حسیه یا از باب قدر متیقن) آنچنان‌که در کتب منتشر شده‌ام از قبیل «حکومت ولایی» و «دغدغه‌های حکومت دینی» و کتاب در دست انتشار «حکومت انتصابی» مشروحاً اثبات کرده‌ام فاقد هرگونه مستند معتبر قرآنی است، دلیل معتبری در سنت رسول الله (ص) و سیره ائمه طاهرين (ع) ندارد، و دلیل عقلی برخلاف آن است. و در تعارض آشکار با حقوق بشر می‌باشد. لازمه انفکاک‌ناپذیر ولایت‌فقیه، محجور بودن مردم به عنوان مولیٰ علیهم در حوزه عمومی است، به زبان ساده اگر مردم اهلیت تصرف در شئون خود را داشتند هرگز نیازمند ولی شرعی نبودند. قرآن کریم، سنت رسول الله (ص)، سیره ائمه طاهرين (ع) و عقل سلیم بر بطلان انسان‌شناسی خاصی که پایه ولایت‌فقیه است یعنی محجوریت آحاد مردم در حوزه عمومی گواهی می‌دهند.

نوشتار هفتم

حقوق بشر، لائسیته و دین^۱

حقوق بشر از مهمترین، فراگیرترین و مطرح‌ترین مباحث هفتاد سال اخیر جوامع انسانی است تا آنجا که رعایت ضوابط آن به کلیدی‌ترین محور سنجش سلامت، پیشرفت و توسعه‌یافتگی جوامع تبدیل شده‌است و نقض آن موجه‌ترین عامل یا بهانه محکومیت رژیم ناقض به‌شمار می‌رود. فارغ از قواعد حقوق بین‌الملل، حقوق بشر توانسته‌است در صدر درخواست‌ها و مطالبات جنبش‌های جوامع در حال توسعه در کشورهای پیرامونی قرار گیرد. برخورداری از قراردادهای معتبر بین‌المللی از قبیل اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد) حقوق بشر را در مقایسه با دیگر مطالبات انسانی از قبیل عدالت، دموکراسی و آزادی از شفافیت، وضوح و انضباط بیشتری برخوردار کرده‌است.

یکی از سؤالاتی که فراروی حقوق بشر قرار گرفته‌است نسبت آن با دین و ارزش‌های مذهبی است. این سؤال در جوامعی که دین از مؤلفه‌های قوی هویت ملی و از شاخص‌های قدرتمند حیات اجتماعی است از اهمیت و دشواری بیشتری برخوردار است. در حوزه‌هایی که مواد حقوق بشر و تعالیم دین رودرروی هم

۱. قرائت شده در نشست بین‌المللی و بین رشته‌ای نسبت لائسیته و حقوق بشر: شهروندی و دین، کرسی حقوق بشر، صلح و دموکراسی یونسکو، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۳/۹/۲۸؛ مجموعه مقالات نشست، تهران ۱۳۸۶؛ ماهنامه پژوهشی، سیاسی و اجتماعی آئین، شماره ۴، مهر ۱۳۸۵، صفحه ۶۷-۶۴

قرار می گیرند و شهروندان، حکومت‌ها و قوانین این جوامع ناگزیر از انتخاب می شوند نوبت به زور آزمایی سنت دینی و عرف متجدد می رسد. مطالعه موردی جوامع مختلف نشانی از رواج حقوق بشر و تأویل و تفسیر و بازخوانی تعالیم دینی در پرتو حقوق بشر دارد.

محورهای چالش ادیان و حقوق بشر

۱. مهمترین محور چالش حقوق بشر با قرائت‌های سستی از ادیان برابری حقوق انسان‌ها است. اگرچه در بسیاری از ادیان نابرابری در مقابل قانون و تبعیض نژادی کاملاً نفی شده است، اما برابری حقوقی جنسیتی، دینی و مذهبی و گاه نفی بردگی به رسمیت شناخته نشده است، به این معنی که در موارد عدیده‌ای زنان از بسیاری از حقوق که مردان از آن برخوردارند بی بهره‌اند. اعتقاد به یک دین خاص یا یک مذهب خاص در میان مذاهب دین رسمی، پیروان آن دین یا آن مذهب را از حقوق و امتیازات بیشتری نسبت به پیروان دیگر ادیان یا به طور کلی ناباوران به دین و مذهب برخوردار می کند. حتی گاهی عالمان دین و روحانیون حقوق ویژه و امتیازاتی بالاخص در حوزه سیاسی حائز می شوند. عدم نسخ احکام بردگی و تفاوت جدی حقوق بردگان با انسان‌های آزاد از دیگر مظاهر عدم برابری حقوقی انسان‌ها است.

دومین محور چالش، آزادی‌های دینی و مذهبی است. در قرائت سستی برخی از ادیان خروج از آن دین (ارتداد) مجازات سنگین تا حد مرگ را در پی دارد. تبلیغ ادیان دیگر در میان پیروان دین رسمی با محدودیت‌های جدی مواجه است. تظاهر به ترک اعمال دینی یا فعل محرمات مذهبی مجاز نیست.

سومین محور چالش، غیرقابل گفتگو بودن و فراتر از نقد دانستن احکام و تعالیم دینی از سوی پیروان آن دین است، به نحوی که ضوابط و احکام دینی نیازی به توجیه عقلانی ندارند و پس از ایمان به اصول اعتقادی باید آن احکام را متعبدانه پذیرفت و در صورت تعارض با حقوق بشر که اموری بشری و خطا پذیرند احکام و تعالیم دینی که الهی و خطاناپذیرند، از حق و تو و تقدم ذاتی برخوردارند.

در قرائتی نواندیش از ادیان الهی - که در قرن اخیر به تدریج به قرائت غالب در بین پیروان مهمترین ادیان الهی تبدیل شده است - هر سه محور چالش به نفع حقوق بشر حل شده است، به این معنی که از دیدگاه متفکران نواندیش دینی هیچ یک از امور سه گانه ذاتی ادیان نبوده است بلکه از احکام متغیر زمان مند دینی بوده است. بر این اساس تک تک آدمیان بدون هیچ گونه تبعیض دینی، جنسی،

نژادی، اعتقادی و... از حقوق یکسان و برابر برخوردارند و هیچ حق ویژه و امتیاز حقوقی برای هیچ صنف و قشری پذیرفته نیست. ثانیاً همه مردم در انتخاب دین، عقیده و مذهب آزادند. این حق، حق ابتدایی و یکبار مصرف نیست بلکه حقی استمراری است. بر همین منوال مردم در ترک دین، مذهب، و عقیده نیز آزادند. هیچکس را نمی‌توان بر فعل یا ترک فعل یک عمل دینی - از آن حیث که دینی است - مجبور یا مجازات کرد. ثالثاً همه گزاره‌های دینی اگرچه برای مؤمنان محترمند، اما قابل گفتگو، قابل نقد و قابل سؤال هستند. کشیدن هاله قداست در اطراف باورهای دینی باعث تقویت آن‌ها نمی‌شود بلکه به ضعیف نگاه‌داشتن آن‌ها می‌انجامد. تا زمانی که در یک گفتگوی خردمندانه توجیه لازم برای پذیرش گزاره‌های دینی ارائه نشده و ارزش‌های دینی به جو غالب تبدیل نشده‌اند الزامی قانونی آن‌ها نادرست است. (۱)

در هر سه محور می‌توان ادعا کرد که در زمان ما یعنی حداقل در نیم قرن اخیر، عرف عقلانی موارد سه‌گانه را از حقوق بشر تلقی کرده‌است، و عرف متدینان نیز به تدریج برابری حقوقی، آزادی‌های دینی و قابل گفتگو بودن کلیه احکام مرتبط با انسان را تلقی به قبول کرده، دینداری خود را با حقوق سه‌گانه هماهنگ کرده‌است. در واقع پس از پذیرش این که موارد یادشده یقیناً از حقوق بشر است، در تعارض احکام دینی با حقوق یادشده با تقدم حقوق بشر، در گزاره سستی دینی به نحوی از انحاء (از قبیل نسخ، متغیر یا موسمی بودن حکم، زمانی - مکانی بودن حکم و مانند آن...) تصرف شده‌است.

رویکرد لائیک به حقوق بشر

۲. به دنبال جهان‌شمولی مواد حقوق بشر و گذشت چنددهه از تصویب اولیه نخستین اعلامیه آن، گسترش حقوق بشر و توسعه قلمرو آن و افزایش مواد آن یا تفسیر موسع مواد پیشین که در عمل به توسعه محدوده حقوق بشر منجر می‌شود، در محافل حقوقی مطرح شده‌است. موارد گسترش از محورهای چالش جدی دو اندیشه لائیک و دینی می‌باشد. موضوع بحث این مقاله بحثی مقدماتی در این زمینه است. بحث مقدماتی است از این رو که اولاً این بحث در زیان فارسی کم‌سابقه یا بی‌سابقه است. ثانیاً تک‌تک نکات مورد بحث نیازمند تحقیقی مستقل است و پس از به انجام رسیدن همه این تحقیقات آن‌گاه می‌توان بحث اصلی را در این زمینه مطرح کرد. طبیعی است انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران به غنای بحث خواهد افزود.

بحث را از زاویه نظر لائیسیته آغاز می‌کنیم. لائیسیته واژه‌ای فرانسوی به معنای غیرمذهبی یا غیردینی است (۲). لائیسیته دو مؤلفه دارد: «یکی جدایی دولت (دربگیرنده قوای سه‌گانه) و بخش‌های عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی، و دیگری تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیرمذهبی. جدایی دولت و دین به این معنا است که شهروندی یعنی شهروندبودن و از حقوق شهروندی برخوردار شدن هیچ رابطه‌ای با مذهب افراد جامعه ندارد. دولت و نهادهای اجتماعی سیاست‌های خود را براساس دین، در پرتو دین، یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌کنند. سرانجام دولت و نهادهای عمومی برای تعیین حقوق و آزادی شهروندی اعتقادات مذهبی آنان را به‌هیچ‌رو ملاک کار خود قرار نمی‌دهند.» (۳)

از دیدگاه لائیک یکی از ارکان استقلال دولت نسبت به ادیان استقلال حقوق بشر، حقوق شهروندی، قوانین اساسی و موضوعه، خط‌مشی‌های عمومی و سیاست‌گذاری‌ها از ادیان است، به این معنا که هیچ‌یک از موارد یادشده براساس دین، در پرتو دین یا در انطباق با اصول دین تبیین نمی‌شود. به عبارت دیگر دین هیچ مرجعیتی در حقوق و قانون و خط‌مشی و سیاست‌گذاری عمومی ندارد، یعنی در حوزه عمومی دین فاقد هرگونه مرجعیت است. بنابراین اگرچه دین‌داران در جامعه مدنی آزادند دین‌ورزی کنند اما هیچ‌یک از نهادهای عمومی (اعم از دولت، شهرداری‌ها، نهادهای آموزشی و عمومی و...) مجاز نیستند براساس ضوابط و ارزش‌های دینی اداره شوند. تفکیک و جدائی نهادهای عمومی از دین ضامن آزادی و استقلال هر دو است. نهادهای دینی حق دخالت در عرصه عمومی را ندارند و دولت و دیگر نهادهای عرصه عمومی نیز مجاز به دخالت در امر دین نیستند. در عرصه عمومی نه حق ویژه و امتیازی برای دین‌داران است، حتی اگر اکثریت جامعه را تشکیل دهند؛ و نه مرجعیتی برای دین و ارزش‌های دینی در قوانین و مقررات عمومی انتظار می‌رود. لذا از این دیدگاه حقوق بشر مستقل از دین تعریف می‌شود.

ازجمله مؤیدات رویکرد لائیک به حقوق بشر این است که فرض کنیم استناد و مرجعیت دینی برای مواد حقوق بشر مجاز می‌باشد. در این صورت باتوجه به تنوع و تکثر ادیان تعالیم کدام دین مرجع حقوق بشر واقع شود؟ اگرچنین مرجعیتی را برای چند دین پریپرو قائل شویم باز سؤال قبلی باقی می‌ماند، به‌علاوه هر دینی چندین مذهب دارد، در تدوین حقوق بشر (بفرض که دین خاصی را

به عنوان مرجع انتخاب کردیم) مرجعیت را به کدام مذهب آن دین بدهیم؟ و در مرحله سوم در هر دین و مذهبی نیز قرائات متفاوتی موجود است، بر فرض انتخاب یک دین و مذهب خاص به عنوان مرجع، مرجعیت را به کدام قرائت دینی و مذهبی باید داد؟ با انتخاب یک دین و مذهب و قرائت خاص دو اشکال دیگر پیش می‌آید: یکی اینکه حقوق پیروان ادیان دیگر رعایت نمی‌شود، دیگر اینکه به طور کلی حقوق ناباوران به مطلق دین نادیده گرفته می‌شود. بنابراین چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه حقوق بشر را از مطلق اعتقاد دینی و غیردینی مستقل کنیم، به این معنی که حقوق را از آن مطلق انسان بدانیم و برای هیچ اعتقاد دینی حق ویژه یا امتیازی قائل نشویم، ثانیاً اصولاً در تدوین حقوق بشر به هیچ یک از تعالیم دینی استناد نکنیم، حقوق بشر را در پرتو آن تدوین نکنیم و هیچ ارزش دینی را مرجع حقوق بشر ندانیم، یعنی در یک کلمه در حوزه حقوق بشر لائیک باشیم.

بر این اساس در موارد توسعه حقوق بشر همانند خود حقوق بشر نمی‌توان با استناد به ارزش‌ها و تعالیم دینی، این موارد را به قلمرو حقوق بشر راه نداد. در تک‌تک این موارد اگر مانع تنها تعالیم و ارزش‌های دینی و امور مذهبی است بی‌هیچ تردیدی باید به مخالفت آن‌ها بی‌اعتنایی کرد و به پیروان ادیان گوشزد کرد که شما آزادید در مسائل شخصی خود دین‌داری کنید، اما حقوق بشر امری فراتر از امور شخصی است و ادیان مجاز نیستند جز در زندگی شخصی و جامعه مدنی عرض‌اندام کنند. حوزه عمومی بر تعالیم و ارزش‌های دینی مسدود است. لذا بدون هیچ دغدغه‌ای می‌باید به موارد جدید برای ورود در حوزه حقوق بشر خوش آمد گفت و با پذیرش آن‌ها اثبات کرد که دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی هیچ جایگاهی ندارد.

رویکرد دینی به حقوق بشر

۳. از زاویه مقابل یعنی دیدگاه دینی رویکرد لائیک پذیرفته نیست و اشکالات وارد شده از سوی این رویکرد به امکان مرجعیت ارزش‌های دینی برای حقوق بشر قابل پاسخ و مردود است. دین‌باوران معتقدند لائیک‌ها برای دین‌زدایی از عرصه عمومی به مبنایی اثبات‌نشده و قابل مناقشه اتکا کرده‌اند، و با اتکا به این مبنا برای خود حقوق ویژه و امتیازاتی قائل شده‌اند که به هیچ وجه قابل دفاع نیست. دین‌باوران دیدگاه خود را درباره نحوه حضور دین در قلمرو حقوقی بشر طی چند نکته تبیین می‌کنند:

نکته اول: انسان‌ها در برخورداری از حقوق بشر کاملاً مساوی‌اند. دین‌باوران و

دین‌ناباوران به لحاظ حقوقی برابرند. اعتقاد به هیچ دین و آئینی برای پیروان آن، حق ویژه یا امتیاز تولید نمی‌کند. بر همین اساس دین‌ناباوران و لائیک‌ها نیز نباید از حق ویژه یا امتیاز برخوردار باشند. اینکه پیروان ادیان در حوزه عمومی (به‌ویژه ادارات دولتی، نهادهای آموزشی و بهداشتی) حق استفاده از نمادهای دینی خود را نداشته‌باشند، نقض آزادی‌های دینی مطرح در مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و تبعیض منفی بر علیه ادیان و به‌نفع لائیسیته است. حوزه عمومی ملک مشاع همه شهروندان است و عدم جواز استفاده شخصی از نمادهای دینی ازجمله پوشش زنان مسلمان در حوزه عمومی (در کشورهایی ازجمله فرانسه و آلمان و ترکیه) مخالف حقوق بشر و فاقد مستندات لازم حقوقی است.

نکته دوم: ادیان موجود به‌ویژه ادیانی که بیشترین پیرو را در سطح جهان دارند ازجمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) که بیش از نیمی از مردم جهان را تشکیل می‌دهند دارای تعالیم و ارزش‌های مشترک متعددی هستند. این مشترکات به میزانی است که از پیروان ادیان بالاخص ادیان ابراهیمی می‌توان اردوگاهی تشکیل داد که از مطالبات و انتظارات یکسانی در حوزه حقوق بشر برخوردار باشد. مطالبات و انتظاراتی که در تقابل با لائیسیته قرار دارد. اعتقاد به کرامت انسان، معنی‌بخشی خداوند به زندگی، باور به سرای دیگر، جایگاه رفیع اخلاق در زندگی، ممنوعیت امور خلاف اخلاق و امنیت عمومی، و احترام خانواده ازجمله این ارزش‌ها و تعالیم مشترک ادیان است. قرار نیست مستند مواد حقوق بشر موارد اختلافی ادیان و مذاهب و قرائت‌های متفاوت آن‌ها باشند تا بحث از تعیین این دین و آن مذهب و آن قرائت مطرح شود، و نتیجه کنارزدن مطلق ارزش‌های دینی باشد. بنابراین اشکال لائیک‌ها در این حوزه پذیرفته نیست.

نکته سوم: هرکسی در امور شخصی، در حوزه خصوصی و در جامعه مدنی مجاز است که هرگونه مایل است زندگی کند. آدمیان در حوزه عمومی نیز از حقوق کاملاً برابر برخوردارند. در این دو امر بین دینداران و دین‌ناباوران تفاوتی نیست. اما بحث اصلی در حقوق و قوانین و مقررات حوزه عمومی ازجمله حقوق بشر و حقوق شهروندی است. چرا در این حوزه ارزش‌های دینی فاقد مرجعیت است؟ براساس کدام مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی از دین در حوزه عمومی سلب مرجعیت شده است؟

طبقه‌بندی احکام حوزه عمومی در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیت

۴. برای ایضاح بیشتر این پرسش بنیادی، احکام حوزه عمومی از جمله حقوق بشر در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیت به دو دسته قابل تقسیم است:

دسته اول: مواردی که امکان اتخاذ سه موضع درباره آن‌ها ممکن است: موضع مشروط به دینداری، موضع مشروط به نفی دینداری (یا مشروط به رویکرد عرفی و لائیک) و موضع لاقتضاء نسبت به دین. مقصود از موضع سوم، موضع خنثی و بی‌طرف نسبت به دین است. در چنین موضعی حکم صادره نه به نفع دین است نه بر علیه دین، نه به نفع لائیسیت است نه بر علیه آن. در مواردی که امکان اتخاذ مواضع سه‌گانه موجود است منصفانه‌ترین موضع همان موضع بی‌طرف و لاقتضاء است. با اتخاذ چنین موضعی دینداران و لائیک‌ها از حقوق یکسانی برخوردار خواهند بود و احکام صادره به‌گونه مشابه در مورد دین‌باوران و دین‌ناباوران اجرا خواهد شد. اصل برابری حقوقی انسان‌ها و آزادی عقیده و وجدان در این حوزه قرار می‌گیرد. یعنی به‌جای اتخاذ موضع به نفع دینداران (برابری حقوق دین‌باوران و آزادی عقاید آراء دینی)، یا اتخاذ موضع بر علیه دین‌باوران (برابری حقوقی دین‌باوران و عدم برخورداری دین‌داران از حقوق انسانی، و آزادی عقاید و آراء دین‌ناباورانه) موضع لاقتضاء و بی‌طرف نسبت به دین انتخاب می‌شود، یعنی برابری حقوقی همه انسان‌ها و نفی حقوق ویژه و امتیازات به‌طور کلی و آزادی عقیده و وجدان اعم از دینی و غیردینی. اما سؤال مهم این است که آیا اتخاذ موضع سوم (بی‌طرف نسبت به دین) در همه موارد ممکن است؟

دسته دوم: مواردی که نسبت به ارزش‌های مشترک دینی امر دائر بین نفی و اثبات است، یعنی یا باید موضع دیندارانه اتخاذ کرد و بر اساس ارزش دینی حکم کرد یا باید موضع لائیک اتخاذ کرد و بر اساس ارزش غیر دینی و باور عرفی حکم کرد. در چنین مواردی اتخاذ موضع لاقتضاء و بی‌طرف نسبت به دین ممکن نیست. در این‌گونه موارد خلع‌ید از ارزش‌های دینی و سلب مرجعیت از دین در حوزه عمومی یا حقوق بشر و شهروندی مبتنی بر پیش‌فرض مرجوحیت دین یا مردودیت آن است. این پیش‌فرض مورد پذیرش منکران ادیان و افراد لائیک است، اما به چه دلیل این باور خاص می‌باید بر حوزه عمومی مسلط باشد؟ این پیش‌فرض در معارضه با ایمان دینداران است و دینداران آن را بر نمی‌تابند.

در مواردی که پذیرش ارزش‌های دینی دائر بین نفی و اثبات است، پذیرش لائیسیت به معنای خلع‌ید از دین در حوزه عمومی یا دین‌زدایی در این عرصه است. دینداران می‌پرسند بر اساس کدام مبنای جهانشمول یا بر اساس کدام اصل مقبول

بین‌المللی مرجعیت ارزش‌های دینی سلب می‌شود و ارزش‌های لائیک و عرفی بر عرصه عمومی مسلط می‌شوند؟

در موارد چالش‌برانگیز دو رویکرد دینی و لائیک نمی‌توان پیشاپیش و بدون اتکا به هیچ‌دلیل موجهی رویکرد لائیک را بر حوزه حقوق بشر مسلط کرد، بلکه می‌باید مسئله را به گفتگوی خردمندانه گذاشت، در صورتی که هریک از دو طرف توانست طرف مقابل را قانع کند و تبیین موجه و معقولی از موضع خود ارائه کند، آن رویکرد مبنای حقوق بشر قرار می‌گیرد. و اگر هیچ‌یک از دو رویکرد نتوانست طرف مقابل را قانع کند، یا ادله دو طرف متکافی بودند چاره‌ای جز اتخاذ چاره عملی باقی نمی‌ماند و آن تسلیم به رأی اکثریت در عمل است، یعنی تن‌دادن به راه‌حل دمکراتیک. آیا راه‌حل دیگری در چنین چالش‌هایی سراغ داریم؟

تردیدی نیست که تعداد دین‌باوران در جهان معاصر و در اکثر کشورها بسیار بیشتر از ناباوران به ارزش‌های دینی است، و در یک انتخاب دمکراتیک رویکرد دینی بر رویکرد لائیک و عرفی مقدم شده و ارزش‌های مشترک دینی می‌باید مبنای تعریف موارد مشکوک در حوزه حقوق بشر قرار گیرد.

مصادیق چالش دین و لائیسیت

۵. این موارد مشکوک امروز از مهمترین چالش‌های حوزه حقوق بشر است و از مباحث فرضی-ذهنی و احتمالات دور از واقع نیست. اشاره به برخی از مصادیق این موارد مشکوک اهمیت این بحث را اثبات می‌کند:

یک. در تعلیمات عمومی ابتدایی در مدارس دولتی، بلکه در همه تعلیمات عمومی اجباری این تعلیمات را مبتنی بر وجود خدا می‌باید سامان داد یا آن‌ها را به‌گونه‌ای سامان داد گویی که خدا مرده است؟ واضح است که والدین کودکان حق دارند در مدارس خصوصی مذهبی یا لائیک فرزندان‌شان را مطابق اعتقادات خود تربیت کنند، اما در مدارس عمومی دولتی چه باید کرد؟ به‌ویژه در جوامعی که دین‌باوران در اکثریت مطلق هستند، بالاخره تعلیمات عمومی در آموزش و پرورش می‌باید با مرجعیت ارزش‌های دینی مشترک تعریف شود یا با نفی آن‌ها و اشاعه مبانی لائیسیت؟ واضح است که تعلیمات عمومی ابتدایی از مهم‌ترین بخش‌های حوزه عمومی است و در ترسیم آینده فرهنگی جهان نهایت تأثیر را دارند.

دو. در وسایل ارتباط جمعی عمومی آیا می‌باید با مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی برنامه‌ها را سامان داد یا با نفی آن‌ها؟ از تأثیر شگرف وسایل ارتباطی جمعی در فرهنگ‌سازی نمی‌توان غافل بود. دین‌باوران و دین‌ناباوران هریک حق دارند

وسایل ارتباط جمعی خصوصی داشته باشند. اما وسایل ارتباط جمعی عمومی را بر اساس کدام خط‌مشی و سیاست می‌باید اداره کرد؟ به عنوان مثال می‌توان از نحوه مواجهه با پدیده سکس سخن گفت.

سه. آیا روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج (به‌ویژه پیش از ازدواج) از جمله حقوق بشر است؟ پاسخ لائسیته به مسئله مثبت است. مهم رضایت طرفین است. پاسخ دینی به مسئله منفی است. علاوه بر رضایت دختر و پسر رضایت خداوند نیز شرط است و خداوند از هرگونه رابطه جنسی خارج از خانواده بیزار است. در رویکرد دینی نهاد خانواده از نهایت اهمیت برخوردار است و تنها نهادی است که روابط جنسی در آن مجاز است. از نگاه دینی هرگونه روابط جنسی خارج از ازدواج ممنوع است، و این‌گونه روابط از حقوق بشر محسوب نمی‌شود. حال آنکه از نگاه لائیک این‌گونه روابط از حقوق بشر است.

چهار. آیا همجنس‌گرایی از حقوق بشر است یا نه؟ پاسخ لائیک مثبت است، مهم رضایت طرفین است. تمایل جنسی به جنس مقابل یا به همجنس به طرفین بستگی دارد و نهی دینی نمی‌تواند مرجعیت مقبولی در سلب این حقوق باشد از نگاه دینی همجنس‌گرایی امری مطرود، قبیح و خلاف نوامیس الهی است و مخل کیان خانواده می‌باشد و هرگز نمی‌توان آن را در زمره حقوق بشر به حساب آورد.

پنج. مرگ از روی ترحم یا کشتن بیماران یا سالمندانی که پزشکان از سلامتی و رفع کسالت آنان قطع امید کرده‌اند؛ آیا تمهید مقدمات مرگ آن‌ها یا به زبان دیگر راحت کردن آن‌ها با اجازه بستگان‌شان و یا با اجازه قبلی از خود بیمار مجاز است یا نه؟ آیا این از حقوق بشر است یا نه؟ دین‌باوران چنین جوازی را ناامیدی از رحمت خداوند می‌دانند و براین باورند که مرگ و زندگی به دست اوست و تا زمانی که انسان‌ها به نحوی از انحاء زنده است و نفس می‌کشد ولو به کمک دستگاه، شرعاً و اخلاقاً مجاز نیستیم مرگ او را فراهم آوریم. نفس انسان محترم است و خودکشی یا دیگرکشی در هیچ شرایطی از حقوق او محسوب نمی‌شود. در مقابل ناباوران به خدا و آخرت کاهش رنج بیمار و یا راحتی بستگان او را مهم دانسته بر اساس رضایت یکی از آن دو مرگ از روی ترحم را مجاز می‌دانند.

توجه به پنج مصداق فوق از موارد چالش لائسیته و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر نشان می‌دهد که بحث کاملاً مبنایی است. در این بحث مبنایی نمی‌توان به گزاره اثبات نشده یا تابوی مدرن «حوزه عمومی یا حقوق بشر بالذات امری لائیک است» استناد کرد. در اینجا دو باور کاملاً پایه مطرح است یک باور به پذیرش دین و ارزش‌های مذهبی قائل است و باور دیگری حداقل حوزه عمومی

را بدون کمترین حق دخالت دین و خداوند ترسیم می‌کند. انتخاب هریک از این دو باور به قبول یا عدم قبول دین یا حداقل تعیین قلمرو نفوذ ارزش‌های دینی بازمی‌گردد. این سؤال بنیادی را نمی‌توان با پیش‌فرض اثبات‌نشده و غیرقابل دفاع «حوزه عمومی مستقل از مرجعیت ارزش‌های دینی است» پاسخ داد.

نتیجه

یک. در سه محور چالش تعالیم سستی ادیان با حقوق بشر مسئله با تقدم اندیشه حقوق بشر بر قرائت سستی ادیان حل شده‌است. آن سه محور عبارتند از: برابری حقوقی انسان‌ها، آزادی‌های دینی و مذهبی و قابل نقد و گفتگو بودن گزاره‌های دینی. دو. مهمترین محور چالش لائیسیت و دین‌باوری امکان یا عدم امکان مرجعیت ارزش‌های دینی در حوزه عمومی است رویکرد لائیک برای دین خارج از زندگی شخصی و جامعه مدنی نقشی قائل نیست و حوزه عمومی را منهای دین تعریف می‌کند بر این اساس در حقوق بشر هرگونه مرجعیت ارزش‌های دینی منتفی است. سه. رویکرد دین‌باور، اولاً با اتکا بر اصل برابری حقوقی انسان‌ها با هرگونه حق ویژه و امتیاز دین‌باوران در حوزه عمومی از جمله عدم جواز استفاده دینداران از نهادهای دینی در حوزه عمومی مخالف است. ثانیاً ارزش‌های مشترک ادیان می‌توانند یکی از مستندات و مراجع سامان حوزه عمومی باشد. ثالثاً احکام حوزه عمومی در نسبت با دین از دو حال خارج نیستند.

حال اول اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین در آن‌ها ممکن است. در چنین حالتی منصفانه‌ترین موضع اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین است که دین‌باوران و لائیک‌ها از حقوق و امکانات مشابهی برخوردار خواهند بود. اصل برابری حقوقی انسان‌ها و آزادی عقیده و وجدان از این سنخ است.

حال دوم اتخاذ موضع بی‌طرفی نسبت به دین در آن‌ها ممکن نیست و امر دائر بین نفی و اثبات است. در این گونه موارد خلع‌ید از ارزش دینی مبتنی بر مردود دانستن دین با مرجوحیت آن است. این پیش‌فرض فاقد هرگونه پشتوانه فلسفی و زیربنای متین معرفت‌شناختی است. در این گونه موارد جز انتخاب عمل دمکراتیک یعنی تن‌دادن به رأی اکثریت چاره‌ای نیست. با توجه به اکثریت دین‌باوران در جهان امروز و در اکثر کشورهای جهان دین‌زدایی از عرصه عمومی و خلع‌ید از ارزش‌های دینی در سامان حوزه عمومی غیر موجه است.

از مهمترین مصادیق چالش‌های لائیسیت و دین‌باوری در حوزه حقوق بشر می‌توان از تعلیمات عمومی ابتدایی در مدارس دولتی، بلکه تعلیمات عمومی

اجباری؛ وسایل ارتباط جمعی؛ روابط آزاد جنسی خارج از ازدواج؛ همجنس‌گرایی و مرگ از روی ترحم یادکرد. در موارد یادشده سلب مرجعیت ارزش‌های مشترک دینی خردمندانه نیست.

یادداشتها:

۱. چالش‌های حقوق بشرواسلام را در مقالات ذیل به تفصیل بحث کرده‌ام: *از اسلام تاریخی به اسلام معنوی/۱۳۸۰؛ آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر/۱۳۸۰؛ پیش‌درآمدی بر بحث عمومی و خصوصی در فرهنگ اسلامی/۱۳۸۱؛ معضل برده‌داری در اسلام معاصر/۱۳۸۲؛ روشنفکری دینی و حقوق زنان/۱۳۸۲؛ حقوق بشر و روشنفکری دینی/۱۳۸۲؛ اصول سازگاری اسلام و مدرنیته/۱۳۸۳؛ حقوق زنان در آخرت/۱۳۸۴.*

۲. *دانشنامه لاروس، ۱۸۷۳، فرهنگ لیره، ۸۷۷: لائسیته چیزی است که خصلت لائیک دارد. لائیک: غیر مذهبی یا غیر دینی.*

۳. *لائسیته چیست؟، شیدان وثیق، تهران، ۱۳۸۴، نشر اخوان، صفحه ۱۵ و ۱۶.*

بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی

۸. آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر

۹. حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی

ضمیمه: حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد

نوشتار هشتم

آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر^۱

مقدمه: آزادی عقیده و مذهب یعنی حق انتخاب و پای‌بندی انسان به هر عقیده و مذهبی. حق اندیشیدن، اعتقاد و ایمان‌داشتن، ابراز دین و عقیده، بیان اعتقادات، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعلیم دینی در جامعه، تأسیس معبد، ترک ایمان و خروج از دین (ارتداد)، ترک اعمال دینی و نقد تعلیم دینی، مادامی که عمل دینی او باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نباشد. آزادی مذهب و عقیده زمانی تحقق می‌یابد که دین و عقیده فرد - هر چه که باشد - جرم محسوب نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود.

* * *

در تلقی رایج اسلامی مردم به سه طبقه مسلمانان، اهل کتاب و کفار تقسیم می‌شوند. هریک از این سه طبقه در برخی یا در همه محورهای فوق با محدودیت‌ها و ممنوعیت‌هایی مواجهند که نتیجه آن نفی آزادی عقیده و مذهب در اسلام است. این تلقی مستند به برخی آیات و روایات است. از دیدگاه نگارنده آزادی عقیده و مذهب دارای حسن و مطلوبیت عقلی است

۱. قرائت شده در نخستین همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، تهران، دانشگاه مفید با همکاری یونسکو و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، اردیبهشت ۱۳۸۰ (مجموعه مقالات همایش، دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰، صفحه ۲۶۵-۲۴۳)؛ ماهنامه آفتاب، شماره ۲۳، اسفند ۸۱، صص ۶۳-۵۴.

و نزد عقلاء ممدوح می‌باشد. قرآن کریم در ضمن هفت دسته از غرر آیات خود ضمن معرفی دین حق و عقیده صحیح، کثرت عقاید و مذاهب را در دنیا به رسمیت شناخته و مردم را در انتخاب آزاد گذاشته و اکراه و اجبار در دین را به شدت نهی کرده، هیچ مجازات دنیوی بر اختیار دین و عقیده باطل تعیین نکرده اگرچه منکران حق را به عذاب اخروی وعده داده است.

ادله اعدام مرتد به سه دلیل از اعتبار لازم برخوردار نیست. احکام ذمه همانند احکام بردگان از احکام زمانمند قرآنی است و مراد از جهاد رفع موانع تحمیلی بر جوامع غیر اسلامی است تا مردم آزادانه دین و عقیده مطلوب خود را انتخاب کنند.

بنابراین با اجتهاد مجدد و بر مبنای ضوابط اصیل کتاب و سنت، آزادی عقیده و مذهب در اسلام قابل تأمین است.

یکی از مفروضات نظریه گفتگوی تمدن‌ها، پذیرش کثرت و گوناگونی عقاید و مذاهب است. تمدن‌ها مبتنی بر فرهنگ‌های متفاوت هستند، و فرهنگ‌های متفاوت بر پایه عقاید، مکاتب و ادیان مختلف بنا شده‌اند. گفتگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها بدون آزادی عقیده و مذهب میسر نیست.

فرهنگ غالب در ایران - پیشنهادکننده نظریه مقبول گفتگوی تمدن‌ها - مبتنی بر دین اسلام است. حال آنکه قرائت رایج (سنتی و رسمی) از اسلام ظاهراً آزادی عقیده و مذهب را برنمی‌تابد. بنابراین نظریه یادشده برخاسته از قرائتی دیگر از اسلام است. این مقاله در مقام ترسیم قرائتی از اسلام است که آزادی عقیده و مذهب را تأمین می‌کند.

برای نیل به این هدف، پاسخگویی به پرسش‌های ذیل ضروری است: مراد از آزادی عقیده و مذهب چیست؟ و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر چه جایگاهی دارد؟ دیدگاه قرائت رایج اسلامی از مسئله آزادی عقیده و مذهب چیست و مستندات دینی آن کدام است؟ آیا آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است یا مذبوم و مضر؟ دیدگاهی که اسلام و آزادی عقیده و مذهب را سازگار می‌داند چه مشخصاتی دارد و مستندات دینی آن چیست؟

فرضیه این مقاله چنین است: آزادی عقیده و مذهب امری مطلوب و مفید است و رعایت آن در اسلام مقتضی عنایت به ضوابط بنیادی دینی و اجتهاد مجدد در برخی احکام فقهی است.

مقاله از چند بخش تشکیل می‌شود. در بخش اول مفاهیم اصلی بحث تبیین می‌گردد. در بخش دوم مسئله آزادی عقیده و مذهب در قرائت رایج اسلامی همراه

با مستندات آن تحلیل می‌شود. بخش سوم عهده‌دار اثبات مطلوبیت و مفیدبودن آزادی عقیده و مذهب است. در بخش چهارم کوشش می‌شود با مراجعه به متون اصیل اسلامی و استخراج ضوابط بنیادی دینی ضمن نقد ادله قرائت رایج، آزادی عقیده و مذهب در اسلام اثبات شود. با توجه به حساسیت شدید بحث، نگارنده پیشاپیش از نقد این گام مقدماتی استقبال می‌کند.

بخش اول: تبیین مفاهیم

مفاهیمی که در این بحث به کار می‌روند عبارتند از آزادی، عقیده، مذهب، آزادی عقیده، آزادی مذهب، اسلام، قرائت رایج و اسناد حقوق بشر. پس از تبیین اجمالی مفاهیم یادشده، مواد مرتبط با مسئله آزادی عقیده و مذهب را در اسناد بین‌المللی حقوق بشر مرور می‌کنیم. لازم به ذکر است که مفاهیم مورد بحث بر اساس اسناد یادشده تبیین شده‌اند.

آزادی؛ حق انتخاب نظری و عملی انسان در تمامی زمینه‌ها مادامی که عمل او به سلب حقوق دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی منجر نشود.

عقیده: مجموعه دیدگاه‌ها، نظریات، آراء، باورها و برداشت‌های هر فرد انسانی از هستی، جامعه، تاریخ، انسان، دین، فرهنگ و... هر عقیده‌ای از نظر صاحب آن، صحیح، صادق، مفید و ارجح است، در عین اینکه از نظر دیگران ممکن است باطل، کاذب، مضر و مرجوح باشد.

مذهب یا دین: نوعی عقیده، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های نظری درباره انسان، جهان مشهود و ماورای آن، منش‌های اخلاقی و احکام عملی که دیندار بر آن است که با ایمان و عمل به آن تعالیم که توسط پیامبر در اختیار آدمیان قرار گرفته است به سعادت ابدی دست می‌یابد.

آزادی عقیده: حق انتخاب و پای‌بندی انسان به هر عقیده‌ای. حق اندیشیدن، اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج، و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده‌اش باعث سلب حقوق و آزادی دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نشود.

آزادی عقیده در صورتی تحقق می‌یابد که اعتقادات فرد - هر چه که باشد - منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او نشود.

آزادی مذهب: حق انتخاب و تدین انسان به هر مذهبی. حق ایمان داشتن، اظهار دین و بیان اعتقادات دینی، انجام مناسک و اعمال مذهبی، تعلیم امور دینی به کودکان و متدینان، دعوت، تبلیغ و ترویج تعالیم دینی در جامعه، تأسیس معبد، ترک

ایمان و خروج از دین (ارتداد)، ترک اعمال دینی، و نقد تعالیم دینی، مادامی که عمل دینی او باعث سلب حقوق و آزادی‌های دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نباشد. آزادی مذهب زمانی تحقق می‌یابد که دین و مذهب فرد - هرچه باشد - جرم محسوب نشود و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود.

اسلام: ایمان به الله، معاد و نبوت محمد بن عبدالله (ص) به عنوان آخرین پیامبر خداوند. قرآن کریم - مجموعه وحی الهی به پیامبرش - و سنت رسول الله (ص) - قول، فعل و تقریر پیامبر - دو منبع اصلی دین اسلام است. تسنن و تشیع دو مذهب بزرگ اسلامند. تشیع یعنی اینکه پس از قرآن کریم و سنت نبوی، تفسیر اهل بیت (ع) از کتاب و سنت سومین منبع اصلی دین محسوب می‌شود. تسنن انسان معصومی غیر از پیامبر را به رسمیت نمی‌شناسد، اگرچه در باورهای دینی به عمل صحابه پیامبر (ص) عنایت دارد.

قرائت رایج از اسلام: تلقی غالب از کتاب و سنت که نوعاً در آراء متکلمان و فقیهان یافت می‌شود و عموماً به شکل عرف اهل علم در جهان اسلام درآمده و غالباً عمل تاریخی مسلمانان نیز با آن سازگار است و می‌توان از آن به تلقی سنتی تعبیر کرد. در جوامعی که حکومت اسلامی بر آن سیطره دارد قرائت رسمی علی‌الغالب همین رویکرد است. این قرائت در قرن اخیر مورد نقد گروهی از متدینان نواندیش قرار گرفته است. این دین‌پژوهان از کتاب و سنت (و سیره اهل بیت (ع) در تشیع) تلقی متفاوتی ارائه می‌کنند.

اسناد حقوق بشر: اعلامیه‌ها، میثاق‌ها و پروتکل‌های بین‌المللی که در نیم قرن اخیر در ارتباط با ابعاد مختلف حقوق بشر به تصویب دول عضو (اکثریت قریب به اتفاق تمامی کشورهای جهان) رسیده است و معیاری جهانی برای سنجش رعایت ضوابط حقوق بشر به شمار می‌آید.

دول امضاءکننده این اسناد می‌توانند آن‌ها را مطلق یا مشروط به شرط خاصی امضا کنند.

مهمترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر در ارتباط با آزادی عقیده و مذهب عبارتند از: مواد ۲، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۱۹ (بندهای ۲، ۳) و ۲۹ (بند ۲) اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۲ (بند ۱)، ۱۸، ۱۹ و ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی. (۱)

بخش دوم: آزادی عقیده و مذهب در تلقی رایج از اسلام

مردم به لحاظ عقیده و مذهب به سه دسته تقسیم می‌شوند: اول، مسلمانان،

دوم، یهودیان و مسیحیان، زرتشتیان. سوم: دیگران، تلقی رایج از اسلام برای هر دسته به لحاظ عقیده و مذهب احکامی مقرر داشته است. نخست این احکام را از معتبرترین منابع گزارش کرده، سپس به ادله آن اشاره خواهیم کرد.

دسته اول: مسلمانان

مسلمانان آزادند دینشان را ظاهرکنند، اعتقادات دینشان را بیان دارند، مناسک و اعمال دینشان را به تنهایی یا جمعی بجا آورند. امور دینی را به کودکانشان و همه دینداران بیاموزند. تعالیم اسلامی را در جامعه تبلیغ و ترویج نمایند. مسجد بسازند. آن‌ها حق دارند همه ادیان و عقاید دیگر را نقد نمایند و کاستی‌های آن‌ها را عیان سازند و برتری اسلام را نشان دهند. هیچ‌کس حق ندارد مسلمانی را به اکراه و اجبار وادارد که از دین و آئین خود دست شوید یا مانع انجام اعمال دینی او شود. در این موارد اتفاق نظر است و هیچ اختلافی نیست. اما در احکام ذیل آزادی عقیده و مذهب رعایت نشده است:

اول: مسلمان آزاد نیست دین خود را تغییر دهد. مثلاً مسیحی یا بودایی شود، یا اصولاً ملحد شود. مسلمانی که به هر دلیلی از اسلام خارج شود یعنی مرتد شود به شدت مجازات می‌شود. مرد مسلمان زاده‌ای که پس از بلوغ اسلام اختیار کرده و سپس مرتد شده باشد - یعنی مرتد فطری - احکام ذیل در مورد او جاری می‌شود: ۱. توبه و اسلامش ظاهراً پذیرفته نمی‌شود. ۲. اعدام می‌شود. ۳. همسرش از او بدون طلاق جدا شده عده وفات می‌گیرد. ۴. اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود.

مرد غیرمسلمان زاده‌ای که پس از بلوغ اسلام اختیار کرده سپس مرتد شده باشد (یعنی مرتد ملی) استتبه می‌شود، اگر تا پایان روز سوم توبه کرد و به اسلام بازگشت رها می‌شود و الا اعدام می‌شود. ضمناً به مجرد ارتداد، همسرش بدون طلاق از او جدا می‌شود. زن مسلمانی که مرتد شود، همسرش بدون طلاق از او جدا شده عده طلاق بر او لازم است. ثانیاً استتبه می‌شود، اگر پذیرفت رها می‌شود و الا جزای او حبس با اعمال شاقه خواهد بود، تا زمانی که توبه کند یا بمیرد.

بنابراین مسلمانی که مرتد شود و حاضر به بازگشت به اسلام نباشد اگر مرد باشد اعدام می‌شود و اگر زن باشد به حبس ابد با اعمال شاقه محکوم می‌شود. (۲)

دوم: مسلمان آزاد نیست به لحاظ نظری اموری که در عرف متشرعه از دین اسلام دانسته می‌شود انکار کند، اگر مسلمان امری را انکار کند که در عرف دینی، زمان ضروری دین و در نتیجه ملازم انکار رسالت یا تکذیب نبی (ص) یا تنقیص شریعت محسوب می‌شود، حتی اگر خود را مسلمان بداند مرتد به حساب می‌آید و

احکام مرتد بر او جاری می‌شود. (۳) برداشتهای تازه علمای اسلام از برخی احکام دینی به سادگی می‌تواند مشمول حکم فوق قرارگیرد آن‌چنان‌که در طول تاریخ رمی به کفر و ارتداد به همین عنوان کم اتفاق نیفتاده است. (۴)

سوم: نوجوانی که والدینش یا یکی از آنها مسلمان بوده‌اند، پس از بلوغ آزاد نیست تا دینی غیر از اسلام اختیارکند، اگر او به هر دلیلی مسلمان نشد، احکام مرتد ملی بر او جاری می‌شود، یعنی استتابه می‌شود و در صورت عدم قبول توبه، پسر اعدام می‌شود و دختر به حبس با اعمال شاقه محکوم می‌شود، پایان حبس را توبه یا مرگ تعیین می‌کند. (۵)

چهارم: مسلمان آزاد نیست تا واجبات دینی را ترک کند یا محرمات دینی را بجا آورد. اگر با علم و عمد چنین کرد با نظر حاکم شرع تعزیر می‌شود. (۶) (مهمترین مصداق تعزیر تازیانه است.)

دسته دوم: اهل کتاب

مراد از اهل کتاب یهودیان و مسیحیان هستند. مجوس (زرتشتیان) نیز بدون اشکال به ایشان ملحق می‌شوند. اظهر این است که صابئه نیز از این قبیلند. (۷) دیگر کفار به هیچ وجه از اهل کتاب شمرده نمی‌شوند. (۸) واجب است مسلمانان با اهل کتاب بجنگند تا اینکه اهل کتاب یکی از دو راه را بپذیرند: یا اسلام اختیار کنند یا با پرداخت جزیه ذلیلانه مشمول شرایط اهل ذمه شوند.

اگر اهل کتاب به شرایط ذمه ملتزم شدند، جان و مال و ناموسشان محفوظ خواهدبود. میزان جزیه توسط ولی امر تعیین می‌شود و شرایط ذمه نیز مطابق صلاح دید او خواهدبود. به نحوی که مقتضی مسلمان شدن آنها باشد اهل ذمه حق دارند دین خود را ظاهرکنند و اعتقادات دینی خود را بیان نمایند. و در صورت اجازه ولی امر معابد خود را حفظ نمایند مناسک و اعمال مذهبی خود را به صورت فردی یا جمعی انجام دهند. امور دینی را به هم‌کیشان خود تعلیم دهند. آنها می‌توانند دین خود را ترک کرده به ادیان مجاز (در دین خود) درآیند، تغییر دین به اسلام در هر حال آزاد است. آنها می‌توانند اعمال دینی خود را ترک کرده، تعلیم دینی خود را نقد نمایند.

احکام اهل ذمه در موارد ذیل منافی آزادی عقیده و مذهب است:

اول: اهل ذمه آزاد نیستند که فرزندان‌شان را به گونه‌ای تربیت کنند که به ادیان پدرانشان گردن نهند، یعنی نمی‌توانند آنها را از حضور در مجالس و مراکز تبلیغی اسلام منع کنند، بلکه موظفند فرزندان‌شان را آزاد بگذارند تا خود راهشان را

انتخاب کنند و واضح است که طریقه منطبق بر فطرت یعنی اسلام انتخاب خواهد شد. (۹)

دوم: اهل ذمه آزاد نیستند کنیسه، کلیسا و صومعه و آتشکده احداث کنند. (۱۰)
سوم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را تبلیغ و ترویج نمایند و عقاید مسلمانان را سست کنند. انتشار آراء ایشان ممنوع است. (۱۱)
چهارم: به طریق اولی^۱ اهل ذمه آزاد نیستند تا تعالیم اسلامی را مورد نقد قرار دهند.

پنجم: اهل ذمه آزاد نیستند تا اموری که در دین ایشان مباح شمرده می شود، اما در اسلام حرام است، به طور علنی انجام دهند. (۱۲)
ششم: اهل ذمه آزاد نیستند دین خود را به غیر از اسلام، مسیحیت، یهودیت و مجوسیت تغییر دهند، والا کشته می شوند. (۱۳)
هفتم: اهل کتاب آزاد نیستند در صورت نقض شرایط ذمه در جامعه اسلامی بمانند. در اینکه آیا آزادند به محل امنی بروند یا ولی امر حق قتل یا استرقاق یا فدیہ گرفتن از آنها را دارد دو قول است. (۱۴)

دسته سوم: کفار

غیرمسلمانان اعم از اینکه اهل کتابی باشند که حاضر به قبول شرایط ذمه نشده باشند و دیگر کفار مشرکین، کافر حربی محسوب می شوند واجب است اسلام بر ایشان عرضه شود، اگر اسلام را پذیرفتند که هیچ، وگرنه واجب است با ایشان جهاد شود. جنگ با ایشان تا زمانی که اسلام بیاورند یا کشته شوند ادامه خواهد داشت. (۱۵) زنان و کودکان ایشان استرقاق می شوند و تمامی اموال و اراضیشان به عنوان غنیمت به مسلمانان می رسد. (۱۶) اگرچه از دیدگاه مشهور بین فقیهان شیعه عدم جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت است (۱۷) اما عدم اشتراط حکم جهاد ابتدایی به حضور معصوم نیز از اقوال مطرح عصر ماست. (۱۸)
بنابراین غیرمسلمان غیر ذمی اگر اسلام را نپذیرد، اصولاً حق حیات ندارد، واضح است که به طریق اولی^۱ از دیگر حقوق نیز محروم خواهد بود، لذا حکم کفار با مسئله آزادی عقیده و مذهب کلاً منافی است.

با توجه به احکام دسته های سه گانه فوق می توان نتیجه گرفت در صورت بسط ید تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب تقریباً متنفی است. به نظر نمی رسد در اینکه تلقی رایج اسلامی آزادی عقیده و مذهب را بر نمی تابد. با توجه به محورهایی که ارائه شد. بحثی باشد. اکنون به اجمال به معرفی مهمترین ادله احکام فوق

می‌پردازیم. از میان احکام فوق از هر دسته یک حکم را انتخاب می‌کنیم و قوی‌ترین دلیل آن حکم را بررسی می‌کنیم. احکام سه‌گانه انتخابی عبارتند از اعدام مسلمان مرتد، جزیه اهل کتاب و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات. مستند مجازات سنگین مسلمان مرتد برخی روایات است.

اهل سنت به این روایت نبوی استناد می‌کند که هرکس دینش را عوض کرد او را بکشید. (۱۹) از جمله مستندات مجازات مرتد فطری: معتبره عمار سباطی است. از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: هر مسلمانی بین مسلمانان که از اسلام خارج شود و نبوت محمد (ص) را انکار کند و او را تکذیب کند، خونس برای هرکس که از او شنیده باشد مباح است، و همسرش از روز ارتداد از او جدا می‌شود، و مالش میان ورثه‌اش تقسیم می‌شود و همسرش عده وفات می‌گیرد، و بر امام لازم است که او را بکشد و استتابه نیز نکند. (۲۰)

از جمله مستندات مجازات مرتد ملی صحیحه علی‌بن‌جعفر است. وی از امام موسی بن جعفر (ع) درباره مسلمانی که مسیحی شده پرسید، فرمود: کشته می‌شود و استتابه نمی‌شود. پرسید: اگر مسیحی مسلمان شود سپس مرتد شود؟ فرمود: استتابه می‌شود اگر برگشت که هیچ و گرنه کشته می‌شود. (۲۱)

از جمله مستندات مجازات زن مرتد، صحیحه حماد است. از امام صادق (ع) درباره زن مرتد از اسلام پرسیدم، فرمود: کشته نمی‌شود، به کار شدید گماشته می‌شود، و از خوردنی و آشامیدنی جز آنچه جانش را حفظ کند منع می‌شود، و لباس خشن به او پوشانیده می‌شود و در اوقات نماز کتک می‌خورد. (۲۲)

مهمترین مستندات حکم اهل ذمه این آیه قرآن است:

«با اهل کتابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام داشته خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و به دین حق دینداری نمی‌کنند، بجنگید تا به دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند.» (۲۳)

مهمترین مستندات حکم کافر غیر ذمی برخی آیات قرآن کریم است:

«با مشرکان همگی بجنگید، آن‌چنان‌که آنان با همه شما می‌جنگند.» (۲۴)

«و چون ماههای حرام به‌سرآمد، آن‌گاه مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره‌شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید، آن‌گاه اگر از کفر توبه کردند و نماز بر پا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزنده مهربان است.» (۲۵)

«با ایشان (کافران) بجنگید تا آنکه فتنه باقی نماند و سراسر دین خدایی باشد و اگر دست بردارند خداوند به کردارشان بیناست.» (۲۶)

تأمل در نمونه مستندات فوق نشان می‌دهد که تلقی رایج اسلامی در نفی آزادی عقیده و مذهب مستندات قابل اعتنایی در کتاب و سنت دارد. تحلیل انتقادی این ادله در بخش چهارم خواهد آمد.

بخش سوم: مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب

در این بخش برآنیم تا فارغ از طریق نقلی، به صورت عقلی مسئله آزادی عقیده و مذهب را مورد بررسی قرار دهیم. ابتدا می‌کوشیم فضای عقلی نافیان آزادی عقیده و مذهب را ترسیم کنیم و آن‌گاه با نقد آن به اثبات عقلی مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم.

مسئله آزادی عقیده و مذهب از قبیل مسائل تبعدی و توقیفی نیست که مصالح و مفاسد آن بر عقل انسانی مخفی باشد. لذا بحث از آن رو است. بی‌شک هرکسی که در این زمینه رأیی صادر کرده است پس از محاسبه هزینه و فایده آن چنین کرده است. عالمان دین، متکلمان و فقیهان را نیز از این قاعده مستثنی نیستند. آن‌که بر علیه آزادی عقیده و مذهب فتوا می‌دهد بی‌شک هزینه و مضار و مفاسد آن را بیشتر محاسبه کرده است و آن‌که بر آزادی عقیده و مذهب تأکید می‌کند قطعاً مصالح، فوائد و منافع آن را بیشتر از زیان‌های آن می‌داند. اگر مسئله آزادی عقیده و مذهب عقلی است می‌باید قبل از بررسی احکام نقلی - که بی‌شک ارشاء به حکم عقل خواهد بود - تکلیف مسئله را در حوزه عقل و عقلا روشن کرد.

فارغ از عقلی و غیرتبعدی بودن مسئله آزادی عقیده و مذهب، این مسئله امری ماقبل دینی است. مقدم بر اختیار دین و عقیده است. با پذیرش آن دین انتخاب می‌شود و عقیده برگزیده می‌گردد. دینی که از پیروان خود می‌خواهد که تحقیق کنند و با استدلال و برهان اعتقادات دینی را بپذیرند و بر روش تقلیدی در حوزه اعتقادی قلم بطلان می‌کشد چگونه می‌تواند منکر آزادی عقیده و مذهب باشد؟

نمی‌توان نتیجه تحقیق را از پیش تحمیل کرد. اینکه بگوییم افراد آزادند در میان عقاید و ادیان تحقیق کنند اما قطعاً باید اسلام را انتخاب کنند سخنی ناتمام است. اگر آزادند نمی‌توان نتیجه را از پیش تعیین کرد و اگر نتیجه از پیش معین است و جز تن دادن به آن چاره دیگری ندارند، آزاد نیستند. اینکه فردی در خانواده مسلمان متولد شده در جامعه اسلامی بالغ شده و در نتیجه مسلمان است چه فرقی دارد با اینکه فردی در خانواده مسیحی متولد شده، در جامعه مسیحی بالغ شده و در نتیجه مسیحی است؟ ثواب و عقاید دائر مدار انتخابهای آگاهانه افراد است. دینی که منکر آزادی عقیده و مذهب است چگونه انتظار دارد دیگران آزاد باشند او را

انتخاب کنند و اگر او را انتخاب کردند آزادیشان سلب می‌شود؟ متأسفانه مسئله آزادی عقیده و مذهب به شکل مستقل از سوی عالمان دین مورد بحث قرار نگرفته است. لذا مبانی و مبادی آن به صورت متّنع و واضح تبیین نشده است. پس طبیعی است که در استنباط برخی احکام فقهی از قبیل مجازات مرتد، شرایط ذمه و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات، به مبانی کلامی و ضوابط عام دینی عنایت کافی مبذول نشده باشد.

نقد پیش فرضهای انکار آزادی عقیده و مذهب

به علاوه فضای عام صدور چنین احکامی مبتنی بر نکات ذیل بوده است:
اول: امکان تحقق جامعه بسته: یعنی می‌توان فضای فرهنگی جامعه را به نحوی کنترل کرد که هیچ رأی ناخواسته‌ای در آن، فضای عمومی را آلوده نکند. و مردم از عقاید و مذاهب باطله مطلع نباشند تا بخواهند متأثر و منحرف شوند.
دوم: اثر مثبت مجازاتهای سنگین در اصلاح جامعه. طبع انسانی به گونه‌ای است که باید او را با فشار و خشونت و زور از باطل بازداشت. در غیر این صورت، یعنی اگر آزاد باشد منحرف می‌شود و شیاطین بر حیات او مسلط می‌شوند. اگر خروج از اسلام مجازات مرگ داشته باشد دیگر کسی هوس ارتداد نخواهد کرد. اگر اهل کتاب ذلت ذمی بودن را حس کنند مسلمان می‌شوند و اگر کفار بین اسلام و مرگ مخیر شوند بی شک اسلام را بخواهند گزید. اصولاً برای سیطره جهانی دین حق راهی جز این نیست.

سوم: انفعال شدید مردم از تبلیغات، انسان‌ها به گونه‌ای هستند که اگر در کوران تبلیغ عقاید و مذاهب گوناگون قرار گیرند به سادگی اغفال شده تحت تأثیر القاءات شیاطین واقع می‌شوند و دین و آئین خود را از دست می‌دهند. تنها راه بقای مردم بر دین و آئین ممنوعیت تبلیغ و ترویج دیگر ادیان و عقاید است. در غیر این صورت هیچ تضمینی برای بقای دین خود نخواهد بود.

چهارم: عدم اختصاص مجازاتهای سنگین و برخوردهای خشن با دیگر عقاید و ادیان به این دین خاص. در هزاره گذشته مذاهب و عقاید با یکدیگر برخوردهای خصومت‌بار داشته‌اند. لذا این گونه احکام منحصر به اسلام نبوده بلکه غالباً در جهان قدیم رواج داشته، بنابراین هرگز وهن و عیب‌و عار محسوب نمی‌شده است.

پنجم: تکلیف اشاعه اسلام ظاهری. واضح است که اسلام آوردن از ترس کشته شدن یا به خاطر فرار از پرداخت جزیه و نیز مسلمان ماندن به خاطر فرار از

مجازات اعدام مرتد، با اسلام ظاهری سازگار است، اما هیچ دلیلی نداریم که منجر به اسلام واقعی و درونی شود، اگرچه دشوار است که بپذیریم این احکام به تعمیق معرفت و ایمان و رسوخ دین واقعی می‌انجامد. راستی آیا عالمان دین نسبت به باطن دیانت جامعه وظیفه‌ای ندارند؟

در سازگاری احکام یادشده با مبانی پنج‌گانه فوق‌الذکر تردیدی نیست، اما در صحت و تمامیت یک‌یک این محورها تأمل است. به اختصار اشاره می‌کنم، و می‌گذرم.

اولاً: پیشرفت خارق‌العاده وسایل ارتباط جمعی تحقق جامعه بسته را در عصر ما ممتنع کرده است. چه بخواهیم چه نخواهیم امکان اطلاع عمومی از عقاید و مذاهب مختلف از زبان صاحبانشان فراهم است.

ثانیاً: خشونت، مجازات‌های سنگین و اعراب در قبول ظاهری ادیان و عقاید چه‌بسا مؤثر باشد، اما در رسوخ ایمان در قلب آدمیان قطعاً نسبت معکوس دارد. ظاهراً می‌باید در انسان‌شناسی خود تجدیدنظر کنیم. به انسان باید اعتماد کرد، او در شرایط آزاد حق را انتخاب می‌کند، مهم این است که او قانع شود و بتواند آزادانه انتخاب کند.

ثالثاً: در شرایط امروز جهانی، مواجهه خصومت‌بار و خشن با مذهب و عقیده محلی از اعراب ندارد و این‌گونه احکام از اسباب دفع و تنفر عمومی نسبت به یک عقیده و مذهب شمرده می‌شود نه از اسباب جذب آن.

رابعاً: اگر اموری باعث کاهش ایمان و دین واقعی به‌طور نوعی شود، با توجه به اینکه هدف ادیان تحول درونی آدمیان است چگونه می‌توان به چنین اموری رأی داد؟

حکم عقل درباره آزادی عقیده و مذهب

پس از آشنایی و نقد اجمالی مبانی کلامی نفی آزادی عقیده و مذهب به تبیین حکم عقل در باب آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم:

۱. عقیده و دین اموری اختیاری هستند که انسان آزادانه برمی‌گزیند یا رها می‌کند. اختیار عقیده و دین خاص تابع علل و مقدماتی است به‌نحوی که با تحقق آن علل و مقدمات عقیده پذیرفته می‌شود و با سلب آن علل و مقدمات عقیده زیرپا گذاشته می‌شود. اگر علل و مقدمات عقیده موجود باشد، هرگز زور و فشار نمی‌تواند باعث حذف یا تغییر آن عقیده شود، و اگر آن علل و مقدمات موجود نباشد، هرگز فشار و تهدید نمی‌تواند باعث ایجاد آن شود. آن‌چه با فشار و زور

حاصل می‌شود عقیده و مذهب ظاهری و زبانی است نه بیشتر.

۲. واضح است که همه عقاید و مذاهب موجود در میان انسان‌ها از حقانیت و اعتبار یکسانی برخوردار نیستند، به‌علاوه تردیدی نیست که برخی از این عقاید و مذاهب باطلند، با این‌همه افرادی به همین عقاید و مذاهبی که ما باطل می‌دانیم معتقد و متدینند. بهترین راه تغییر و اصلاح عقاید و مذاهب باطل قانع کردن صاحبان آنهاست، و اقناع جز در فضای آزاد حاصل نمی‌شود. اگر آنان نپذیرفتند ما بیش از این وظیفه‌ای نداریم. یعنی مجاز نیستیم با زور آنها را به عقیده و مذهب خود درآوریم. سلب آزادی عقیده و مذهب به اجبار بر پذیرش مذهب و عقیده خاص می‌انجامد. اجبار و ارباب در حوزه اعتقادات و ادیان به زیرزمینی شدن و پنهان شدن دین و عقیده می‌انجامد، اما به ریشه‌کن شدن آنها نخواهد انجامید. تا آدمیان در دین و عقیده‌ای خاص فایده‌ای می‌بینند از قبیل کسب سعادت، یا سلب رنج دنیوی یا رسیدن به یک مقصد متعالی، آنها را و نمی‌نهند. بقای هر عقیده و دین در طول تاریخ خبر از کارکرد مفید آن برای معتقدانش می‌دهد. آدمیان در تغییر عقیده و به‌ویژه تغییر دین بسیار سخت‌گیرند و به دشواری دین و عقیده خود را عوض می‌کنند، این تغییر وقتی رخ می‌دهد که آنها متقاعد شوند نه اینکه مجبور گردند.

۳. از سوی دیگر دنیا دار کثرت و سرای ابتلا و آزمایش است. آدمیان در دنیا در میان آراء و عقاید و مذاهب گوناگون آزادند راه خود را برمی‌گزینند، گزینشی که ممکن است حق یا باطل، درست یا نادرست باشد، و در آخرت - به اعتقاد ما - نتیجه انتخاب خود را به‌عیان خواهند دید. اگر قرار بود مردم به اجبار در دنیا حق را برگزینند یا شرایطی ایجاد شود که مردم نتوانند جز راه حق بروند (والا کشته می‌شوند) خداوند به چنین اجبار و سلب آزادی برای اطمینان از تعیین حق اولی^۱ بود و می‌توانست آدمیان را به‌سان فرشتگان بیافریند و جهان‌شان را همچون عالم مجردات به‌دور از تضاد حق و باطل قرار دهد. در این صورت جزای اخروی و پاداش پاک‌اعتقادان و نیکوکاران و عقاب بدکاران چه معنایی داشت؟

۴. کثرت عقاید و ادیان در میان انسان‌ها نازدودنی است. حداقل تاریخ اندیشه آدمی، تاکنون چنین نشان می‌دهد. سلب آزادی عقیده و مذهب در چنین کثرتی به ریاکاری، نفاق و دورویی می‌انجامد. صاحبان ادیان و عقاید ممنوع که اگر مافی‌الضمیر خود را ابراز کنند تا سرحد اعدام مجازات می‌شوند یا از بسیاری از حقوق و امتیازات اجتماعی به‌واسطه داشتن دین یا عقیده متفاوت محروم می‌شوند، چاره‌ای جز تظاهر به مذهب مسلط زمانه ندارند. ریا خوره ایمان است. و با تکثیر

منافق نمی‌توان جامعه ایمانی و دینی بناکرد. رواج نفاق و دورویی نتیجه منطقی و گریزناپذیر سلب آزادی عقیده و مذهب است.

۵. بسیاری از عقاید و ادیان خود را کاملترین، بهترین، جامع‌ترین و آخرین عقیده و دین معرفی کنند و پیروانشان نیز این ادعا را باور دارند. بی‌شک در سرای دیگر این ادعاها محک خواهد خورد، و حق از ناحق مشخص خواهد شد. اما در دنیا قرن‌هاست که هر دینی ادله خود را بر این ادعای خطیر عرضه کرده‌است، این ادله ظاهراً نتوانسته دیگران را قانع کند. اگر قرار باشد صاحب هر دین و عقیده‌ای با ادعای کمال و جامعیت انحصاری، دیگر ادیان و عقاید را ممنوع اعلام کند و تنها به پیروان خود آزادی عقیده و مذهب (بدون حق تغییر مذهب) بدهد، در این صورت جوامع مذهبی به صورت جوامع بسته درآمدۀ مناطق لائیک یا سکولار به صورت جوامع باز، بالاترین خطر برای یک دین و عقیده قرارگرفتن در یک جو و جامعه بسته است که به ایستایی، عدم رشد و شکوفایی و درجاذدن آن خواهد انجامید. پیروان چنین ادیان و عقایدی به مجرد تنفس در فضای آزاد، دین و عقیده خود را از دست می‌دهند، یا در آئین خود سست می‌شوند.

۶. سلب آزادی عقیده و مذهب حتی در همان عقیده و مذهب نیز به تصلب قرائتی رسمی می‌انجامد و هرگونه اجتهاد و نواندیشی درون دینی را نیز با مشکل جدی مواجه می‌کند. حکم به ارتداد و تکفیر و رمی به الحاد، محصول حتمی چنین جوامعی است، و حاصل آن محروم شدن جامعه از آراء قوی‌ترین متفکران خود است.

۷. اگر پیروان دین و عقیده‌ای به پیروان دیگر عقاید و ادیان آزادی ندهند (حتی به پیروان خود آزادی تغییر دین ندهند) خارج از سرزمین تحت سلطه این دین و عقیده خاص، اگر مقابله به مثل شد و دیگران نیز با اتخاذ روش مشابه فعالیت مذهبی پیروان این دین و عقیده خاص را محدود یا ممنوع کردند، چه کسی آسیب می‌بیند؟ جز همین دین و عقیده خاص؟

۸. مفاسد و مضار سلب آزادی عقیده و مذهب به میزانی است که در صورت شناخت آن، هیچ خردمندی به آن تن نخواهد داد. عالمانی که احکام مبتنی بر سلب آزادی عقیده و مذهب صادر کرده‌اند، پنداشته‌اند این گونه، مصالح دین و آیین بیشتر رعایت می‌شود، بی‌شک آنان نیز اگر خود در چنین فضایی قرار بگیرند در رأی پیشین خود تجدیدنظر خواهند کرد. چه بسا در بحث از مضار آزادی عقیده و مذهب به امکان انحراف کودکان و نوجوانان استناد شود. واضح است که آموزش و تبلیغ در میان کودکان و نوجوانان ضوابطی دارد و والدین در تعلیمات مذهبی

فرزندان خود بیشترین نقش را ایفا می‌کنند. به علاوه کلیه فعالیت‌های صاحبان عقاید و مذاهب مختلف در یک جامعه آزاد تابع قانون است، و هیچ دیندار و معتقدی حق ندارد حقوق و آزادی‌های قانونی دیگران، نظم، امنیت و اخلاق عمومی را به بهانه عمل به عقاید مذهبی خود زیر پا بگذارد.

۹. مذاهب و عقایدی که مبانی قوی و متین دارند از حضور در معرکه آزادی عقاید و مذاهب واهمه‌ای ندارند. واضح است که عقاید و مذاهب سست‌بنیاد و از هم‌آوردی در کارزار آراء و عقاید می‌هراسند و ضعف خود را با قلع و قمع آزادی عقیده و مذهب جبران می‌کنند.

۱۰. این دیدگاه که بین آزادی تفکر و آزادی عقیده فرق گذاشته شود و با پذیرش آزادی تفکر به واسطه معقول بودن آن و نفی آزادی عقیده به احتمال اینکه برخی عقاید عقلانی صحیح نباشند (۲۷)، قابل پذیرش نیست. زیرا تفکر نیازمند کسب مجوز از مرجعی نیست و اصولاً قابل منع نیست تا با قول به آزادی تفکر متی برسر متفکران گذاشته باشیم. آنچه محل بحث و نزاع است آزادی ابراز عقیده و آزادی عمل برطبق عقیده است. لذا تمایز بین فکر و عقیده حلال مسئله نیست. زیرا کدام عقیده خود را باطل و ناصواب می‌داند؟ قائل به چنین تفکیکی در صف نافیان آزادی عقیده و مذهب قرار می‌گیرد.

لذا می‌توان نتیجه گرفت عقیده و مذهب به لحاظ عقلی حسن و ممدوح عقلاست، پس امری مطلوب و مفید است.

بخش چهارم: تلقی دیگری از آزادی عقیده و مذهب در اسلام

در این بخش بر آنیم که اولاً ادله دینی آزادی عقیده و مذهب در اسلام را ارائه کنیم. ثانیاً ادله پیش گفته منکران آزادی عقیده و مذهب را نقد نمائیم. قبل از پرداختن به این مهم به پاسخگویی به این پرسش مقدماتی می‌پردازیم که آیا اصل در عقیده و مذهب بر آزادی است و نفی آزادی محتاج دلیل است یا برعکس؟ واضح است که مراد از آزادی عقیده و مذهب، آزادی دنیوی است به نحوی که علی‌رغم اعتقاد به حقانیت دین خاص - اسلام - و سعادت اخروی پیروان راستین آن، آیا اعتقاد به دیگر مذاهب و ادیان مکاتب جرم دنیوی محسوب می‌شود و مجازات به آن تعلق می‌گیرد یا نه؟ بنابراین مراد از تأسیس اصل این است که آیا اصل بر مجرمیت و مجازات دنیوی غیرمسلمان (اعم از مرتد، اهل کتاب و کافر غیر ذمی) است و براءت او از مجازات دنیوی محتاج اقامه دلیل است یا برعکس اصل بر براءت همگان از مجازات و جرم دنیوی است الا اینکه امری از جانب دین

جرم شناخته شود و بر آن مجازات تعلق بگیرد؟ به نظر می‌رسد اصل در مسئله برائت از جرم و مجازات دنیوی باشد و اثبات مجازات ارتداد، محدودیت‌ها یا اهل کتاب بعنوان ذمه و عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات محتاج دلیل است. لازم به تذکر است که بحث قطعاً در معصیت اخروی مرتد، ذمی و کافر غیر ذمی نیست، بی‌شک اگر علی‌رغم علم به حقانیت اسلام طرق سه‌گانه انتخاب شوند معصیت‌کارند، بحث در جرم دنیوی مجازات این جهانی آنهاست، هر معصیتی جرم دنیوی نیست، لذا بسیاری از معاصی نه حد دارند و نه تعزیر. بنابراین اگر دلیل معتبری بر مجرمیت و مجازات دنیوی این سه گروه نیافتیم باتمسک به اصل برائت جاری می‌شود.

مقام اول: ادله نقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام

در این مجال مهمترین آیات قرآن کریم که به نحوی آزادی عقیده و مذهب را اثبات می‌کنند در ضمن هفت دسته مورد تحلیل قرار می‌دهیم. (۲۸)

دسته اول: نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان

اهم آیات این دسته، سه آیه ذیل است:

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لا انفصام لها والله سميعٌ علیم؛ سوره بقره، آیه ۲۵۶.

«در دین اکراه روا نیست، چرا که راه از بیراهه به روشنی آشکار شده‌است، پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به راستی که به دستاویز استواری دست زده‌است که گسستگی ندارد و خداوند شنوای دانا است.»

آیه فوق متحمل نفی و نهی است. نفی اینکه خداوند امر ایمان را بر اجبار و اکراه و فشار قرار نداده و نهی از اینکه کسی را بر ایمان آوردن اجبار نکنید، چرا که ایمان و کفر اجباری اعتباری ندارد. رد اجبار در این آیه مساوی پذیرش آزادی در امر دین است. و لازمه‌اش آزادی در دو امر است: آزادی در وارد شدن در دین و آزادی در خارج شدن از دین. اینکه مردم مخیر بین دین خاص و مرگ شوند، یعنی نفی آزادی و پذیرش اکراه در امر دین. اگر افراد آزاد باشند دینی را قبول کنند، اما بعد از ورود در دین آزاد نباشند آن دین را وا نهند، بقایشان در دین تنها با اکراه، اجبار و از ترس مجازات میسر است. در عین حال قرآن کریم ایمان به خداوند را رشد و حق معرفی کرده و تمایز حق و باطل را بسیار روشن و آشکار می‌داند، بی آنکه بخواهد آدمیان را به دین حق مجبور کند. «قرآن مجید آزادی عقیده و عدم

اکراه را به دلیل اطلاقی که از آیه شریفه به دست می‌آید به دین اسلام اختصاص نداده بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً از کلیه ادیان، بلکه با مدنظر گرفتن الغاء خصوصیت مورد از کلیه عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است، چنین حریت و آزادی که ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد، نه قابل وضع است و نه قابل رفع». (۲۹)

در شأن نزول آیه از مجاهد روایت شده که مردی از انصار صبیح خدمتکار سیاهپوست خود را به پذیرش دین اسلام مجبور کرد، این آیه نازل شد و مسلمانان را از این عمل بازداشت و برخی دیگر شأن نزول آیه را چنین روایت کرده‌اند: مردی از انصار که ابوالحصین نامیده می‌شد، دو پسر داشت که گاهی با بازرگانان خارجی در کار تجارت همکاری می‌نمودند. برخی تجار روغن وارد مدینه شدند که مسیحی بودند، آنان دو پسر پیش گفته را به دین مسیح دعوت کردند و آنان نیز مسیحی شدند و با هم‌کیشان تازه خود به سوی شام رهسپار شدند. پدرشان که از اصحاب پیامبر بود ماجرای دو فرزند خود را به پیامبر (ص) خبر داد، آیه نازل شد: لا اکراه فی الدین. (۳۰)

تردید نیست در نظر گرفتن مجازات‌هایی از قبیل اعدام و حبس ابد برای مرتد، یا مخیر کردن کفار بین اسلام و مرگ از مصادیق بارز اکراه در دین است و منافی و معارض آیه شریفه.

ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً أفأنت تکره الناس حتی یکنوا مؤمنین؛ سوره یونس، آیه ۹۹.

«و اگر پروردگارت می‌خواست تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند، پس آیا تو (ای پیامبر) مردم را به اکراه وامی‌داری تا اینکه مؤمن شوند؟»

با اینکه ایمان آوردن به خدا و آخرت حق است، اما خداوند اراده تکوینی بر ایمان آدمیان نکرده است، چه در این صورت اختیار مردم منتفی می‌شد و ثواب و عقاب بر کفر و ایمان عبث بود. دین و ایمان زمانی ارزش دارد که انسان آزادانه و مختارانه آن را برگزیند. آن‌گاه که پیامبر (ص) از ایمان‌نیارودن برخی افراد نگران می‌شد و بر مسلمان شدنشان اصرار می‌ورزید، خداوند به او متذکر می‌شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده است تو چگونه می‌پسندی؟ بر سبیل استفهام انکاری می‌پرسد آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که ایمان بیاورند؟ و پاسخ واضح است که منفی است. اگر اکراه و اجبار بر ایمان آوردن و مسلمان شدن روا نیست چگونه اکراه و اجبار در مسلمان ماندن و فشار در ابقای ایمان روا باشد؟ ایمان آوردن و مسلمان شدن حق است، با این‌همه خداوند اجازه نداده کسی را بر

این حق مجبور کنیم، چگونه می‌توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر کرد؟ هکذا مؤمن ماندن و تبدیل نکردن ایمان به کفر و مرتد نشدن حق است. آیا مجازیم با در نظر گرفتن مجازات‌هایی از قبیل حبس ابد و اعدام افراد را بر بقای در اسلام و ایمان مجبور کنیم؟

قال یا قوم ارایتم ان کنت علی بینة من ربی و آتانی رحمة من عنده فعمیت علیکم انلزمکموها و انتم لها کارهون؛ سوره هود آیه ۲۸.

«(نوح) گفت: ای قوم بیندیشید که اگر من از سوی پروردگارم حجت آشکاری داشته باشم و از سوی خویش رحمتی به من بخشیده باشد و (این حقیقت) از شما پنهان مانده باشد، پس آیا می‌توانیم درحالی که شما آن را ناخوش می‌دارید، شما را به آن ملزم کنیم؟»

نوح پیامبر(ع) آن‌گاه که پیام الهی خود را بر مردم عرضه کرد، با انکار مردم عصر خویش مواجه شد و او را تکذیب کردند. او در احتجاج با قومش آنان را به اندیشه دعوت می‌کند که چه بسا او از جانب پروردگارش حجت داشته باشد و این حجت از دید مردم مخفی مانده باشد. آیا پیامبر مجاز است درحالی که مردم از حق ابراز کراهت می‌کنند آن‌ها را ملزم به پذیرش حق کند؟ استفهام انکاری است یعنی واضح است که پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد. اگر پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد آیا پیروان پیامبران مجازند مردم را به کراهت و زور به اسلام وا دارند یا با فشار و تهدید به مجازات بر بقای در ایمان و اسلام وا دارند؟ از این سه آیه می‌توان این قاعده آمره قرآنی را نتیجه گرفت که نمی‌توان و نباید کسی را به دین و ایمان مکره و مجبور کرد. آزادی مذهب چیزی جز نفی اکراه و اجبار در این حوزه نیست.

دسته دوم: آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا

و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً...؛ سوره کهف، آیه ۲۹.

«ای پیامبر، بگو حق از جانب پروردگارتان است، پس هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کافر شود، ما برای ستمکاران آتشی مهیا کرده‌ایم...».

با اینکه در حقانیت اسلام تردیدی نیست، با این همه قرآن کریم به صراحت اعلام می‌کند هر که می‌خواهد بپذیرد و ایمان آورد. و هر که می‌خواهد نپذیرد و کافر شود. خداوند تنها جزای اخروی کفر را گوشزد کرده است. اما در دار ابتلا یعنی دنیا قرار است کسی به‌خاطر عقیده و دینش مجازات شود؟ اگر چنین بود دیگر هر که ایمان خواهد و هر که کفر خواهد معنی نداشت. خداوند در این آیه

مبنی آزادی مذهب را در دنیا و سزای انتخاب نادرست را در آخرت تذکرمی دهد و مؤمنان حق ندارند منطق متین الهی را فرونهند و به منطق خشونت و اجبار و تهدید در دیندار کردن دیگران رو آورند.

قل یا ایها الناس، قد جاءکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فانما یضلّ علیها و ما انا علیکم بوكیل؛ سوره یونس، آیه ۱۰۸.

«بگو ای مردم، حق از جانب پروردگارتان آمد، پس هر که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده باشد و هرکس به بیراهه رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته است و من نگهبان شما نیستم.»

تردید نیست که قرآن راه را با بیراهه و اسلام را با کفر یکسان نمی شمارد. اما اینکه انسان آزادانه راه را برگزیند هنر است و شایسته پاداش والا اینکه در دنیا فرا روی آدمیان تنها یک راه - راه راست - قرار داده شده و همگان مجبور باشد به همان راه بروند و الا زندگی خود را از دست می دهند، دیگر چه نیازی به آزمایش دنیوی و ثواب و عقاب اخروی؟ اصل اصیل معاد جز با آزادی مذهب در دنیا میسر نیست.

انا انزلنا علیک الکتاب للناس بالحق فمن اهتدی فلنفسه و من ضل فانما یضلّ علیها و ما انت علیهم انت بوكیل؛ سوره زمر، آیه ۴۱.

«ما کتاب (قرآن) را به حق برای مردم بر تو فرستادیم، پس هرکس که راهیاب شود همانا به سود خویش راهیاب شده است و هرکس بیراهه می رود، همانا به زیان خویش بیراهه رفته است و تو نگهبان آنان نیستی.»

قرآن حق را به مردم نمایانده است، اما مردم در این دنیا آزادند حق را تبعیت کنند یا حق را زیرپا نهند و آخرت سرای پاداش و ارزیابی است. ما مجاز نیستیم کاری که خدا بر پیامبرش نپسندیده است به مردم روا داریم. خدا و رسولش مردم را در پذیرش دین آزاد گذاشتند و البته حق را به آنها تذکر دادند. آخرت سرای راحت و سعادت آنان است که آزادانه و با اختیار حق را پذیرفتند.

انما امرت ان اعبد رب هذا البلدة الذی حرّمها و له کل شیء و امرت ان اکون من المسلمین. و ان اتلوا القرآن فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضلّ فقل انما انا من المنذرين. و قل الحمد لله سیریکم آیاته فتعرفونها و ما ربک بغافل عما تعملون؛ سوره نمل آیات ۹۳-۹۱.

«همانا فرمان یافته ام که پروردگار این شهر را که آنرا حرم (امن) قرار داده است بپرستم و همه چیز او راست و فرمان یافته ام که از مسلمانان باشم و اینکه قرآن بخوانم، پس هرکس راهیاب شود همانا به سود خویش راه یافته است و هرکس

بیراه رود بگو که من فقط از هشداردهندگانم و بگو سپاس خداوند را به زودی آیات خویش را به شما بنمایاند و آنگاه آنها را بشناسید و پروردگارت از آنچه می‌کنید غافل نیست.»

پیامبر(ص) مردم را از عاقبت ادیان و عقاید باطل انذار می‌دهد و برحذر می‌دارد، بر آنان قرآن تلاوت می‌کند، دین و عقیده درست را به آنان می‌نمایاند، هر که پذیرفت خوشا به سعادتش و آنکه نپذیرفت خود زیان دیده و آخرت نتیجه انتخاب ناپسندش را خواهد دید. خداوند ناظری بصیر است و همه انتخاب‌ها را به‌دقت زیر نظر دارد.

این دسته از آیات که نمونه‌ای از آن گذشت با تأکید بر آزادی دنیوی در هدایت و ضلالت از مبانی آزادی عقیده و مذهب است.

دسته سوم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق

در قرآن کریم شأن و جایگاه رفیع پیامبر(ص) در ارتباط با دین مردم به‌دقت تعیین شده است. وظیفه پیامبر پیام‌آوری، ابلاغ ارشاد و راهنمایی است، او حق اجبار و اکراه مردم در پذیرش دین حق ندارد:

فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر؛ سوره غاشیه، آیات ۲۱ تا ۲۲.

«پس تذکر بده که همانا تو تذکردهنده‌ای و تو بر آنان سیطره نداری»

وظیفه پیامبر ابلاغ پیام دین است، او حق را به مردم متذکر می‌شود. هر که خواست می‌پذیرد و از مزایای فراوان حق بهره‌مند می‌شود و هر که نخواست نمی‌پذیرد و البته زیان‌های فراوان بیراهه‌رفتن را متحمل می‌شود. تجلی آثار حق و باطل به‌طور کامل در قیامت است و دنیا سرای آزمایش. پیامبر بر مردم سلطه و اجباری ندارد تا به ایمان آوردن یا بر ایمان ماندن و ادارشان کند اگر پیامبر چنین اجازه‌ای ندارد آیا پیروان پیامبر حق دارند آزادی مردم را در مذهب سلب کنند؟ نحن اعلم بما يقولون و ما انت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد؛ سوره ق، آیه ۴۵.

«ما به آنچه می‌گویند آگاه‌تریم و تو بر آنان زورگو نیستی پس هرکس که از وعده عذاب من می‌ترسد به قرآن پند بده.»

و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان يتخذ الی ربه سبیلا و توکل علی الحی الذی لا یموت و سبح بحمده و کفی به بذنوب عباده خبیرا؛ سوره فرقان، آیات ۵۶ تا ۵۸.

«ما تورا جز مژده‌رساندن و هشداردهنده نفرستادیم، بگو برای آن از شما مزدی

نمی‌طلبم مگر اینکه کسی بخواهد که به سوی پروردگارش راه برود و بر (خداوند) زنده‌ای که نمی‌میرد توکل کن و شاکرانه او را تسبیح بگویی و او به گناهان بندگانش بس آگاه است.»

و ان ما نرینک بعض الذی نعدهم او نتوفینک فانما علیک البلاغ و علینا الحساب؛ سوره رعد، آیه ۴۰.

«اگر بخشی از آنچه به آنان وعده داده‌ایم به تو بنمایانیم، یا جان‌تورا (پیش از آن) بگیریم، جز این نیست که پیام‌رسانی بر تو و حسابرسی بر ماست.»
و ما علی الرسول الا البلاغ والله یعلم ما تبدون و ما تکتمون؛ سوره مائده، آیه ۹۹.

«بر پیامبر جز پیام‌رسانی نیست و خداوند می‌داند آنچه را آشکار می‌کنید و آنچه پنهان می‌نمائید.»

اگر پیامبر که اولین انسان عالم اسلام است در قبال دین دیگران شأنی جز بشارت و انذار ندارد، آیا دیگران مجازند در ارتباط با دین دیگران شأنی جز تشویق و انزار برگزیدند و آزادی مردم در دین و عقیده را سلب‌کنند؟ اگر محاسبه و ارزیابی دین آدمیان کار خداوند و ابلاغ و ارائه طریق کار پیامبر باشد، سلب آزادی عقیده و دین مردم و عقاب و پاداش اخروی را به صحن دنیا کشانیدن نوعی خدایی کردن است، کاری که خدا بر انسان نپسندیده و پیامبرش مرتکب نشده است.

دسته چهارم: مذمت مجازات بر تغییر دین

استفاده از عنصر اجبار در دینداری و مجازات شدید مرتد از دیرباز مطرح بوده است. قرآن کریم ضمن گزارش سه صحنه مجازات بر تغییر دین را مذمت کرده است.

قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا قال او لو کنا کارهین؛ سوره اعراف، آیه ۸۸
«بزرگان قوم او که استکبار ورزیده بودند گفتند ای شعیب تو و کسانی را که به همراه تو ایمان آورده‌اند از شهرمان بیرون می‌کنیم مگر اینکه به آئین ما باز گردید.
گفت: حتی اگر کراهت داشته باشیم؟»

اشراف مستکبر، حضرت شعیب نبی (ع) و مؤمنان عصر او را بر سر دو راهی قرار دادند، یا تبعید را بپذیرند یا اینکه دین خود را تغییر دهند، و ارتداد پیشینه کنند و از ایمان به کفر بگرایند. شعیب نبی (ع) پاسخ می‌دهد که آیا دینمان را با کراهت تغییر دهیم؟ مگر تغییر دین و ایمان با اکراه و اجبار میسر است؟ ما

نمی‌توانیم با زور از دینمان دست برداریم. منطق شعیب(ع) مقبول قرآن کریم است. نمی‌توان گفت تغییر دین حق به باطل اجباری نیست، اما تغییر دین باطل به حق می‌تواند اجباری باشد در تحلیل آیه کریمه لا اکراه فی الدین دریافتیم که قرآن کریم خبر از نفی اکراه و اجبار در مطلق عقیده و دین داده‌است.

قالوا آمنا برب العالمین رب موسی و هارون، قال فرعون أمتم به قبل ان آذن لکم ان هذا لمکر مکرتموه فی المدینه لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لأقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف ثم لأصلبنکم اجمعین؛ سوره اعراف، آیات ۱۲۱ تا ۱۲۴.

«(ساحران) گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم، پروردگار موسی و هارون. فرعون گفت: آیا پیش از به شما اجازه دهم به او ایمان آوردید؟ این مکاری است که با یکدیگر در شهر اندیشیده‌اید تا اهل شهر را از آن آواره کنید، به زودی خواهید دانست که دستها و پاهایتان را در خلاف جهت همدیگر خواهم برید، سپس همه‌تان را به دار خواهم زد.»

ساحران با دیدن معجزه موسی کلیم الله(ع) به خداوند ایمان آوردند، کفر را رها کرده و دینشان را تغییر دادند، به عبارتی مرتد شدند. فرعون آشفته می‌شود که چگونه قبل از اجازه از حضرت ایشان دینشان را تغییر داده‌اند. او تغییر دین ساحران را توطئه‌ای برای آوارگی مردم تبلیغ کرده بلافاصله مجازات مرتدها را اعلام می‌کند. قطع دست و پا و به دار آویختن. سزای ارتداد و تغییر دین در آئین فرعون اعدام است، در دیار فرعون هر که دینش را تغییر دهد کشته می‌شود. قرآن این منطق را باور ندارد و آنرا مذمت می‌کند. منطق قرآن در مقابل نفی اکراه و اجبار در دین و به زبان دیگر آزادی عقیده و مذهب است.

قال فرعون ذرونی اقتل موسی و لیدع ربه انی اخاف ان یدل دینکم او ان یظهر فی الارض الفساد؛ سوره غافر، آیه ۲۶.

«و فرعون گفت مرا بگذارید تا موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند چه می‌ترسم دین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فتنه و فساد آشکار کند.»

در آئین فرعون تبدیل دین مردم (از کفر به ایمان) مجازات مرگ دارد. او موسی را تهدید می‌کند تهدید به اعدام، چرا که می‌خواهد دین مردم را تغییر دهد و به زعم فرعون در زمین فساد ایجاد کند. قرآن منطق فرعون را مردود می‌شمارد. مردم در تغییر دینشان آزادند. کسی حق ندارد آنان را به اکراه و اجبار وادار که این دین یا آن دین را بپذیرد، راه رشد از گمراهی آشکار است.

از این آیات و آیات مشابه در می‌یابیم که قرآن کریم روش مستکبران و فراعن

را در قبال پدیده ارتداد و تغییر دین مذمت کرده و در عین حق دانستن ایمان به خدا، مردم را در حیات دنیا در ایمان و کفر ابتدایی و استمراری و به زبان دیگر در انتخاب دین و عقیده آزاد می‌داند.

دسته پنجم: نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند بر اختلاف عقاید بشری

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم و تمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين؛ سوره هود آیات ۱۱۸ و ۱۱۹.

«اگر پروردگارت می‌خواست مردم را امت‌های یگانه قرار می‌داد ولی همچنان اختلاف می‌ورزند، مگر کسانی که خداوند (بر آنان) رحمت آورد و برای همین آنان را آفریده‌است، وعده پروردگارت (چنین) سرانجام گرفته‌است که جهنم را همه از جن و انسان آکنده خواهم ساخت.»

اراده الهی بر این تعلق نگرفته‌است که همگان یک‌گونه بیندیشد، به زبان دیگر خداوند به مصالحی اختلاف عقاید و ادیان را در دنیا به رسمیت شناخته‌است و گمراهان را وعده عذاب جهنم داده‌است. تسطیح اجباری عقاید و ادیان در دنیا دقیقاً بر خلاف بینش قرآنی و اسلامی است.

و قالت اليهود لیست النصارى على شى و قالت النصارى لیست اليهود على شى و هم يتلون الكتاب کذلک قال الذین لا یعلمون مثل قولهم فאלله یحکم بینهم یومالقیامة فیما کانوا فیه یختلفون؛ سوره بقره، آیه ۱۱۳.

«یهودیان گفتند که مسیحیان بر حق نیستند و مسیحیان گفتند یهودیان بر حق نیستند، حال آنکه کتاب (آسمانی) را می‌خوانند، کسانی که هیچ‌چیز نمی‌دانند سخنی همانند سخن ایشان گفتند سرانجام خداوند در قیامت در آنچه اختلاف داشتند بینشان داوری خواهد کرد.»

اینکه هر دینی دین دیگر را هیچ و پوچ بداند از سوی قرآن مذمت شده‌است. سرای داوری آخرت است نه دنیا. در دنیا مردم آزادند هر دین و عقیده‌ای را که می‌خواهند اختیار کنند، البته پیامبران الهی حق را به ایشان تذکر می‌دهند، اما انتخاب با خود مردم است و آزمایش و ابتلا جز این نیست.

قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون و لا انتم عابدون ما اعبد و لا انا عابد ما عبدتم و لا انتم عابدون ما اعبد لکم دینکم ولی دین؛ سوره کافرون آیه ۱ تا ۶.

«هان ای کافران، من معبود شما را نمی‌پرستم و شما هم پرستندگان معبود من

نیستید، و من پرستنده آنچه شما می‌پرستید نیستم، و شما هم پرستندگان معبود من نیستید، شما را دین شما و مرا دین من.»

سوره کافرون یکی از بزرگترین مستندات آزادی دین و عقیده در قرآن کریم است، آیا مواجهه مسلمانان با دیگر عقاید و ادیان می‌تواند جز این باشد؟

دسته ششم: عدم مجازات دنیوی مرتد

قرآن کریم اگرچه تغییر ایمان کفر را مذموم دانسته، اما بنابر منطق متین خود تنها از عاقبت سوء اخروی آن‌ها خبر داده و هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد را بر ارتداد تجویز نکرده است در این مجال به دو آیه از مهمترین آیات بحث ارتداد اشاره می‌کنیم:

من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون؛ سوره بقره، آیه ۲۱۷.

«و هرکس که از شما از دینش برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمالش در دنیا و آخرت باطل گردیده است و اینان دوزخی‌اند و جاودانه در آنند.»

آیه شریفه خبر از مرگ مرتد داده است، ظهور واژه «فیمت» در مرگ طبیعی است نه در اعدام و قتل، اگر قرار بود مرتد کشته شود (اعدام شود) می‌فرمود: «من یرتدد منکم عن دینه فیقتل او فیصلب» از عبارت «فیمت و هو کافر» به دست می‌آید که امکان داشت بمیرد در حالی که مؤمن است یعنی اولاً بعد از ارتداد بقای بر کفر لازم است تا مستوجب مجازات‌های بعدی آیه قرار گیرد، ثانیاً توبه مرتد در شرایط عادی پذیرفته است به شرط اینکه توفیق توبه پیدا کند. مجازات‌های پیش‌بینی شده در آیه عبارتند از حبس (بی اثر شدن) اعمال مرتد یعنی زوال ثواب آن در دنیا و آخرت، جهنمی شدن مرتد و خلود در عذاب دوزخ، این مجازات‌ها همگی امور اخروی هستند و به هیچ وجه از اعدام یا حبس مرتد بحث نشده است.

من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین، کیف یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون؛ سوره بقره، آیه ۸۵-۹۰.

«هرکس دینی غیر از اسلام برگزیند هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیان‌کاران است، چگونه خداوند قومی را هدایت کند که بعد از ایمانشان پس از

اینکه شهادت داده‌اند که پیامبر (اسلام) بر حق است و روشنگری‌های برای آنان آمده‌است کافر شدند و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند. جزای آنان این است که لعنت خداوند و لعنت فرشتگان و مردم همگی بر آنان است. جاودانه در دوزخند و از عذابشان کاسته نمی‌شود و به آنان مهلت داده نمی‌شود مگر کسانی که پس از آن توبه و درستکاری کردند که خداوند آمرزگار مهربان است. کسانی که پس از ایمانشان کفر ورزیدند سپس بر کفر خود افزودند هرگز توبه آنان پذیرفته نمی‌شود و اینان گمراهانند.»

قرآن کریم اگرچه صریحاً اعلام می‌کند که پس از بعثت آخرین پیامبر خدا (ص) نزد خدا دینی غیر از اسلام از کسی پذیرفته نمی‌شود و هرکس دین دیگری داشته‌باشد از زیانکاران خواهد بود. اما هیچ مجازات دنیوی برای متدینان دیگر ادیان تعیین نکرده‌است. به علاوه مجازات اخروی پیش‌بینی شده در آیه تنها شامل آن‌هاست که از سر عناد و لجاج در عین اینکه حق را می‌شناسد آنرا زیرپای می‌گذارند یعنی مرتد عملی و سیاسی نه مرتد نظری و علمی، آنان که ندانسته و به واسطه جهل، عقیده باطلی انتخاب کرده‌اند حتی در آخرت نیز مجازات نمی‌شوند. مجازات اخروی مرتد عملی و سیاسی عبارت‌است از لعنت خداوند و فرشتگان و مردم، عذاب جاودانه و عدم تخفیف و مهلت در عذاب. این مجازات‌ها در صورتی است که مرتد عملی توبه نکند. اگر توبه کند خداوند بخشاینده است و احتمال بخشش منتفی نیست. هرچند مرتدی که در کفر زیاده‌روی کند توفیق توبه پیدا نمی‌کند، عدم پذیرش اخروی توبه مرتد دلالتی بر عدم پذیرش دنیوی توبه او ندارد.

تأمل در تمامی آیات مرتبط با ارتداد که نمونه‌ای از آن گذشت نتایج زیر را به دست می‌دهد:

- ۱- تبدیل ایمان به کفر مطلقاً امر مذموم، ناپسند و مردود است. تبدیل ایمان به کفر دوگونه می‌تواند باشد: اول به واسطه مباحث نظری، علمی، تحقیقی ولو به غلط فرد به انکار خدا و آخرت و نفی اسلام یا شک در حقانیت اسلام برسد (ارتداد نظری و عملی) دوم به واسطه شهوت عملی، انحراف سیاسی، تسویلات شیطانی و دنیاپرستی در عین شناخت حق آنرا زیرپا بگذارند و تغییر دین بدهد، یعنی ارتداد به واسطه منافع مادی باشد نه از شبهات علمی (ارتداد عملی و سیاسی).
- ۲- برای ارتداد علمی و نظری در قرآن کریم هیچ مجازاتی پیش‌بینی نشده‌است. نه دنیوی نه اخروی. واضح است که چنین کسی از مزایا و برکات وصول به حق

به‌طور وضعی بی‌بهره خواهد بود.

- ۳- برای ارتداد عملی و سیاسی (یعنی ارتداد من بعد ما تبین له الهدی) مجازات اخروی - خلود در عذاب جهنم - پیش‌بینی شده است. در قرآن کریم هر بار از ارتداد بحث شده مراد همین قسم از ارتداد است.
- ۴- برای مرتد - مطلقاً - در قرآن کریم هیچ مجازات دنیوی از قبیل اعدام و حبس ابد پیش‌بینی نشده است.

دسته هفتم: شیوه‌های دعوت دینی

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن، ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبيله و هو اعلم بالمتهدین؛ سوره نحل، آیه ۱۲۵.

«به راه پروردگارت با حکمت و پندهای پسندیده فراخوان و با آنان به شیوه‌ای که بهتر است مجادله کن، چرا که پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده‌اند و هم او به راه یافتگان داناتر است.»

منطق قرآن در دعوت مردم به دین. طرق معقول و مسالمت‌آمیز است، استفاده از عقل و خرد مردم، تذکر و پند بالاخره جدال احسن، ارعاب در تهدید یا اکراه و قتل در این منطق جایی ندارد. اسلام دین رحمت است و دعوت دینی آن نیز رحیمانه است.

نتایج ادله قرآنی

اکنون با تأمل در آیات قرآن کریم در ارتباط با مسئله آزادی عقیده و مذهب که نمونه‌ای از مهمترین آن‌ها در ضمن هفت دسته گذشت به نتایج زیر دست‌می‌یابیم:

اول: اسلام دین حق و عقیده صحیح را با روشن‌ترین ضوابط به مردم معرفی کرده است و مفسد و مضرات گرایش به باطل را متذکر شده است.

دوم: اسلام سعادت واقعی انسان را در تبعیت از دین حق و عقیده صحیح می‌داند و انحراف از آن به شدت مذمت می‌کند.

سوم: از دیدگاه اسلام مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچکس را نمی‌توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد.

چهارم: اسلام کثرت ادیان و عقاید پس از دعوت الهی به دین حق را به رسمیت شناخته است، به این معنی که گروهی دعوت الهی را اجابت می‌کنند و افرادی بر ضلالت می‌مانند. گمراهان دسته و فرقه‌های متعددی دارند.

پنجم: از دیدگاه اسلام کسانی که در دنیا دعوت الهی را اجابت نکرده‌اند و دین

و عقیده باطل برگزیده‌اند در آخرت مجازات می‌شوند.

ششم: در اسلام، مجازات دنیوی برای دین و عقیده باطل پیش‌بینی نشده‌است.
هفتم: منطق اسلامی در دعوت دیگران به دین حق منطقی معقول، مسالمت‌آمیز، رحیمانه و به دور از خشونت و تحکم است.

هشتم: کسی را نمی‌توان با اکراه از تغییر دین بازداشت. ارتداد مجازات دنیوی ندارد، اما اگر توأم با جحد و عناد باشد عذاب اخروی شدیدی در پی دارد.

با توجه به نکات فوق مشخص می‌شود که آزادی عقیده و مذهب در اسلام امضاء شده‌است. اما این نتیجه‌گیری زمانی تمام است که ادله منکران آزادی عقیده و مذهب نقد شود به نحوی که قدرت معارضه با ادله فوق را نداشته‌باشند. این مهم را در مقام دوم بحث پی می‌گیریم.

مقام دوم: نقد مستندات تلقی رایج

نقد تفصیلی ادله منکران آزادی عقیده و مذهب مجالی واسع می‌طلبد و از اندازه یک مقاله بیرون است. ما در این مجال از احکام متعدد مرتبط با عدم آزادی عقیده و مذهب - که در بخش دوم گذشت - سه حکم شاخص را برگزیده‌ایم و معتقدیم این سه حکم مهمترین احکام تلقی رایج اسلامی در این مسئله است. این احکام عبارتند از حکم اعدام مرد مرتد و حبس ابد زن مرتد، حکم جزیه اهل ذمه، و حکم عدم برخورداری کافر غیرذمی از حق حیات. به مهمترین مستندات این سه حکم مهم در انتهای بخش دوم اشاره شد. در اینجا به نقد و ارزیابی این مستندات با توجه به ادله پیش‌گفته آزادی عقیده و مذهب می‌پردازیم.

۱- حکم مجازات دنیوی مسلمان مرتد

مستند حکم اعدام مرتد برخی روایات منقول از پیامبر(ص) (در فقه اهل سنت) و منقول از اهل بیت(ع) (در فقه شیعه) است. مطابق صناعت فقهی رایج برخی از این روایات به لحاظ سندی معتبر محسوب می‌شوند، چه‌بسا گفته‌شود اگر دلالت آن‌ها نیز تمام باشد علیرغم اطلاعات و عمومات عقلی و قرآنی، چاره‌ای جز قبول آن‌ها نخواهد بود. اما در این زمینه نکاتی قابل ذکر است:

اول: در اجرای احکام مرتد - هر چه که باشد - در زمان حضور معصومان و توسط ایشان بحثی نیست. زیرا ایشان خود به تمامی جوانب احکام شرعی به‌تر از هرکسی آشناوند و از کلیه مصالح و مفاسد احکام الهی مطلعند و تردید در صحت

آنچه ایشان به عنوان حکم شرعی انجام می دهند به هیچ وجه روا نیست. آنچه محل بحث است احکام مرتد در زمان عدم حضور معصوم می باشد. بر فرض صحت همه جانبه این ادله، آیا اجرای حدود شرعیه از احکام عصر حضور معصوم است یا نسبت به حضور یا عدم حضور معصوم اطلاق دارد و در نتیجه از احکام فرازمانی دینی است؟ در این زمینه در بین فقیهان شیعه دو قول است. قول معروف (۳۱) عدم جواز اقامه حدود در غیر زمان حضور معصوم است، (۳۲) تا آنجا که برخی بر این امر ادعای اجماع کرده اند. (۳۳) از آنجا که مجازات ارتداد بنابر نظر مشهور از حدود شرعیه است، (۳۴) این حد همانند دیگر حدود شرعی در زمان عدم حضور معصوم جاری نمی شود. اهمیت این قول با توجه به اشکالات عدیده ای که به حکم یادشده در این زمان وارد است بیشتر مشخص می شود. به ویژه اینکه جهاد ابتدایی به نظر مشهور از احکام خاص عصر حضور است و این دو باب محور مشترکی دارند و آن اسلام است یکی ورود در اسلام است (جهاد ابتدایی) و دیگری بقای در اسلام (مجازات ارتداد).

دوم: مستند احکام یادشده در مورد اعدام مرتد همگی خبر واحد است. دلیل حجیت و اعتبار خبر ثقه بنای عقلا است. (۳۵)

عقلا در امور خطیر و بسیار مهم، بر خلاف دیگر امور، به خبر ثقه اکتفا نمی کنند. یکی از مهم ترین و خطیرترین امور حفظ جان مردم است. (حق حیات). زمانی می توان حق حیات را نقض کرد که مستند قطعی در دست باشد یعنی آیه نص یا خبر متواتر نص. بر اساس اخبار واحد نمی توان حکم قتل صادر کرد، یعنی اجرای حکم اعدام محتاج دلیل معتبر قطعی است. احتیاط در دماء (به واسطه اهمیت فوق العاده حیات و اهتمام جدی شارع به آن) اقتضا می کند تا بدون دلیل قطعی (و نه حتی دلیل ظنی معتبر) حکم اعدام کسی صادر نشود. به گفته محقق اردبیلی «قتل امر عظیمی است، چرا که شارع به حفظ جان اهتمام دارد. زیرا جان مدار تکالیف و سعادت است لذا حفظ آن را واجب کرده اند، حتی ترک حفظ جان جایز نیست، به اینکه دیگری را به کشتن دهد تا خود او کشته نشود، عقل نیز بر این امر مساعدت می کند، و فی الجمله شایسته است در این امر احتیاط تمام مراعات شود.» (۳۶)

فقیه بزرگ معاصر آیت الله سید احمد خوانساری تصریح کرده است: «اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل با توثیق بعضی علما رجال یا تعدیل ایشان از جهت بنای عقلا با استفاده از بعضی اخبار در دماء خالی از اشکال نیست، به ویژه با شدت اهتمام در

دماء آیا توجه نمی‌کنید که عقلاً در امور خطیره به خبر ثقه اکتفا نمی‌کنند، با اینکه در غیر این امور به خبر ثقه اکتفا می‌نمایند؟» (۳۷)

کاشف‌اللاثام نیز بنابر احتیاط در دم، اجرای حدود شرعیه از قبیل اعدام را مختص به امام معصوم (ع) می‌داند. (۳۸) از آنجا که مستند مجازات اعدام مرتد چند خبر واحد است و خبر واحد در اثبات حکم اعدام فاقد اعتبار است بنابراین قاعده احتیاط در دم اقتضای عدم اثبات حکم اعدام می‌کند.

سوم: اگر فردی تهدید شود «اگر مسلمان نشوی تورا می‌کشیم» بدون تردید اکراه در دین محقق شده‌است، هکذا اگر فردی را تهدید کنیم که «اگر از اسلام بیرون بروی و مرتد شوی، تورا می‌کشیم» به‌همان شیوه اکراه در دین تحقق یافته‌است. به نص قرآن کریم اکراه در دین منفی و منهی است بنابراین حکم اعدام مرتد معارض با کریمه شریفه «لا اکراه فی الدین» و آیات متعددی است که در آغاز همین بحث گذشت می‌باشد. روایات حاوی این حکم مخالف مفاد قرآنی یاد شده‌است. این آیات آبی از تخصیص و تقیید است، چرا که اشاره به حکمی عقلی دارد (آنچنان که در بخش مطلوبیت و حسن عقلی آزادی عقیده و مذهب گذشت) لذا چنین روایاتی از اعتبار ساقط می‌شود و علمشان را به اهلشان وا می‌گذاریم، به این معنی که مفاد دقیق این روایات بر ما روشن نیست و می‌باید با رجوع به حضرات ائمه (ع) رفع ابهام و اجمال کرد و تا آن زمان نمی‌توان به مفاد این روایات عمل کرد.

۲- احکام اهل ذمه

مسئله جزیه که مهمترین حکم اهل ذمه است از احکام قرآنی است و قطعاً در عصر پیامبر (ص) و پس از آن اعمال می‌شده‌است. بحث در این است که آیا احکام اهل ذمه از احکام ثابت، دائمی و فرازمانی اسلام است و یا اینکه از احکام خاص صدر اسلام است و از احکام متغیر و زمان‌مندی دینی محسوب می‌شود که با تغییر شرایط زمانی - مکانی منتفی می‌شود. این حکم در عصر خود دارای مصلحت تامه بوده‌است والا از جانب خداوند تشریع نمی‌شد، ضمناً این حکم از احکام تعبدی و توقیفی دینی نیز محسوب نمی‌شود اما امروز حداقل در محورهای هفت‌گانه که در بخش دوم گذشت این حکم دارای مصلحت نیست حکم جزیه همانند احکام عیید و اماء مقررات زمان خاصی بوده‌است، قرآن کریم علاوه بر احکام زمان شمول چاره‌ای جز اشاره به برخی احکام لازم عصر نزول نداشته‌است. حکم اهل ذمه نیز

از این قبیل است.

جالب اینجاست که در قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران که انطباق قوانین با شریعت سرلوحه شعارهای آن است نه از احکام ارتداد خبری است نه از احکام اهل ذمه اثری.

۳- عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات

جهاد یکی از احکام مسلم اسلامی است. اما مراد از جهاد برخلاف تلقی رایج لشکرکشی برای مسلمان کردن کفار نیست، به این معنی که غیرمسلمان را بین مسلمان شدن و مرگ مخیر کنیم، بلکه مراد از جهاد این است که اگر سرزمینی تحت سیطره کفار به نحوی است که آزادی مذهبی مردم سلب شده و مردم مجاز نیستند آنچنانکه می خواهند به دین حنیف رو کنند و اطلاعات دینی به نحو وافی در اختیار مردم قرار نمی گیرد، و از سوی دیگر مسلمانان امکان رفع این نقیصه را از آن جامعه بسته و تحت ستم دارند، بر آنها لازم است که با نبرد با کفار و مشرکان «اصر و اغلال» را از پای مردم بردارند تا آزادانه خود هر دینی را که می خواهند انتخاب کنند. طبیعی است که بسیاری از مردم در شرایط آزاد دین حق را برخواهند گزید. بنابراین جهاد ابتدایی در واقع نوعی جهاد دفاعی است دفاع از آزادی مردم در مذهب، نه اجبار بر مذهب خاص ولو مذهب حق.

اگر غیرمسلمانی در جامعه اسلامی یا خارج از آن زندگی می کند در صورتی که علیه مسلمانان وارد جنگ نشود، به صرف اینکه صاحب دین و عقیده دیگری است هرگز بین اسلام و اعدام مخیر نمی شود. بلکه در صورت تمایل بر دین و عقیده خود - هر چه که باشد - باقی می ماند و هیچ مسلمانی به بهانه تفاوت دینی یا اختلاف عقیدتی حق تعرض به او را ندارد.

به نظر می رسد آیات فرازمانی قرآن کریم تلقی فوق را بیان می کند، نه تلقی رایج را.

نتیجه

اگرچه تلقی رایج اسلامی در محورهای متعددی آزادی عقیده و مذهب را برنمی تابد، اما از تلقی دیگری از اسلام که مبتنی بر ضوابط اصیل کتاب و سنت است، آزادی عقیده و مذهب سازگار با ملاک های حقوق بشر به دست می آید.

یادداشتها:

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ مجمع عمومی ملل متحد:
- ماده ۲: هرکس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تمایزی، مخصوصاً از حیث 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 کلیه آزادی‌هایی که در این اعلامیه ذکر شده‌است بهره‌مند گردد.
- ماده ۱۸: هرکس حق دارد که 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. و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق منفرداً یا مجتمعاً به‌طور خصوصی یا عمومی برخوردار باشد.
- ماده ۱۹: هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته‌باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد.
- ماده ۲۶، بند ۲: آموزش و پرورش باید طوری هدایت شود که شخصیت انسانی هرکس را به حد اکمل رشد دهد و تقویت کند. آموزش و پرورش باید حسن تفاهم، گذشت و احترام به عقاید مخالف و دوستی بین تمام ملل و جمعیت‌های نژادی یا مذهبی و همچنین توسعه فعالیت‌های ملل متحد را در راه حفظ صلح تسهیل نماید.
- ماده ۲۶، بند ۳: پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش فرزندان خود نسبت به دیگران اولویت دارند.
- ماده ۲۹ بند ۲: هرکس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به‌وسیله قانون منحصرأ به منظور تأمین‌شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده‌است.
- میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد:
- ماده ۲. بند ۱: دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته‌شده در این میثاق را درباره کلیه افراد مقیم در قلمرو و تابع حاکمیتشان بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، اصل و منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، نسب یا سایر وضعیت‌ها محترم‌شمرده و تضمین‌بکنند.
- ماده ۱۸. بند ۱. هرکس حق آزادی فکر، وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات، به انتخاب خود و همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به‌طور فردی یا جمعی، خواه به‌طور علنی یا در خفا، در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد.
۲. هیچکس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خودش لطمه وارد آورد.
۳. 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 داشته‌باشد.
۴. دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که آزادی والدین و برحسب مورد سرپرستان

قانونی کودکان را در تأمین آموزش‌های مذهبی و اخلاقی کودکان مطابق معتقدات خودشان محترم بشمارند.

ماده ۱۹: ۱. هیچکس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرارداد.
۲. هرکس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سرحدات خواه‌شفاهاً یا به‌صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر به انتخاب خود می‌باشد.

۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته‌باشد: الف. احترام حقوق و حیثیت دیگران. ب. حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی.

ماده ۲۰، ۱. هرگونه تبلیغ برای جنگ به موجب قانون ممنوع است.
۲. هرگونه دعوت به تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است.

ضمناً اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مصوب وزرای خارجه کشورهای اسلامی، قاهره ۱۹۹۰ مبتنی بر قرائت رایج سنتی و رسمی از اسلام است ذیلاً به مواد مرتبط آن اشاره می‌کنیم:

ماده ۱، بند الف: بشر به‌طور کلی یک خانواده می‌باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آن‌ها را گردآورده و همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند، بدون هیچ‌گونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره. ضمناً عقیده صحیح تنها تضمین برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان می‌باشد.

ماده ۹: الف: طلب علم یک فریضه است و آموزش و پرورش امر و تکلیف واجبی بر جامعه و دولت است که باید راه‌ها و وسایل آنرا فراهم کند و متنوع‌بودن آنرا به گونه‌ای که مصلحت جامعه ایجاب می‌کند تأمین نماید و به انسان فرصت دهد که نسبت به دین اسلام و حقایق هستی معرفت حاصل کند و آنرا برای اصلاح بشریت به‌کار گیرد.

ب: حق هر انسانی است که مؤسسات تربیتی و توجیهی مختلف از خانواده و مدرسه و دانشگاه گرفته تا دستگاه‌های تبلیغاتی و غیره که در جهت پرورش دینی و دنیوی انسان‌ها کوشش می‌نمایند و برای تعلیم و تربیت کامل او تلاش کنند و شخصیتش را به گونه‌ای پرورش دهند که ایمانش به خدا و احترامش به حقوق و وظائف و حمایت از آن فراهم شود.

ماده ۱۰: اسلام دین فطرت است و به‌کار گرفتن هرگونه اکراه نسبت به انسان یا بهره‌گیری از فقر یا جهل او جهت تغییر دین به دینی دیگر یا به‌الحاد جایز نمی‌باشد.

ماده ۱۶: هر انسانی حق دارد از ثمره دستاورد علمی یا ادبی یا هنری یا تکنولوژیکی خود سود ببرد و حق دارد از منافع ادبی و مالی حاصله از آن حمایت نماید. مشروط بر اینکه آن دستاورد مغایر با احکام شریعت نباشد.

ماده ۱۸، الف: هر انسانی حق دارد که نسبت به جان و دین و خانواده و ناموس و مال خویش در آسودگی زندگی کند.

ماده ۲۲، الف: هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر اصول شرعی نباشد آزادانه بیان کند.

ب: هر انسانی حق دارد طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر فراخواند و از کار زشت بازدارد.

ج: تبلیغات یک ضرورت حیاتی برای جامعه است و سوءاستفاده از آن و حمله به مقدسات و کرامت انبیاء یا به کارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلاس در ارزش‌ها یا متشت شدن جامعه یا متلاشی شدن آن یا زیان یا متزلزل شدن اعتقاد شده ممنوع است.

د: برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به برانگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد جایز نیست.

ماده ۲۴: کلیه حقوق و آزادی‌های مذکور در این سند مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

۲- احکام فوق بر اساس فتاوی علمای شیعه تنظیم شده است، به عنوان نمونه رجوع کنید به: آیت‌الله روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، کتاب الارث، موانع الارث، الکفر، مسئله ۱۰، ج ۳، ص ۳۶۷ و ۳۶۶ و کتاب الحدود، القول فی الارتداد، مسئله ۱، ج ۲، ص ۴۹۴. آیت‌الله سیدابولقاسم موسوی خویی، مبانی تکلمة المنهاج، الارتداد، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۲۴ و مسئله ۲۷۱، ص ۳۳۰.

مراد از اعمال شاقه: کتک در اوقات نماز، کار اجباری شدید، منع از خوردن و آشامیدن بیش از حد ضرورت، پوشاندن لباس خشن (مبانی تکلمة المنهاج از ۳۳۲ و ۳۳۱).

فقه‌های اهل سنت بر وجوب قتل مرتد مطلقاً در صورت عدم توبه اتفاق دارند، تنها حنیفیه اولاً مجازات زن مرتد را حبس با اعمال شاقه تا زمانی که اسلام بیاورد یا بمیرد می‌دانند، ثانیاً استابه را مستحب می‌دانند نه واجب. به عنوان نمونه رجوع کنید به الدكتور وهبة زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۱۹۳-۱۸۳.

۳- «المراد بالكافر من كان منكراً للألوهية او التوحيد او الرسالة او ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضرورياً بحيث يرجع انكاره الى انكار الرسالة و الاحوط الاجتناب عن منكر الضروري مطلقاً و ان لم يكن ملتفتاً الى كونه ضرورياً».

آیت‌الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، کتاب الطهارة فی النجاسات، اثامن، ج ۱، ص ۶۷.

«من انتحل غیر الاسلام، او انتحله و جحد ما يعلم من الدين ضرورة بحيث يرجع جحوده الى انكار الرسالة، او تكذيب النبي(ص) او تنقيص شريعة المطهرة او صدر منه ما يقتضى كفره من قول او فعل...» تحریر الوسیله، کتاب الطهارة فی بیان النجاسات، العاشر، ج ۱، ص ۱۱۸.

من انتحل الاسلام و جحد ما يعلم انه من الدين الاسلامی، بحيث رجع جحده الى انكار الرسالة نعم انكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً منهاج الصالحين، آیت‌الله سید ابوالقاسم موسوی خویی، کتاب الطهارة الاعیان النجسة، ج ۱، ص ۱۰۹.

برای آشنایی با فتاوی اهل سنت به عنوان نمونه نگاه کنید به: (الفقه الاسلامی و ادلته ج ۶ ص ۱۸۳): «المرتد هو الراجع من دين الاسلام الى الكفر... او حلال حراماً بالاجماع... او حرم حلالاً بالاجماع... او نفی وجوب مجمع علیه او اعتقد وجوب مایس بواجب بالاجماع... او عزم علی الکفر غداً او تردد فيه».

۴- حکم تکفیر بزرگترین علمای اسلام اعم از حکیم و عارف از قبیل ابن‌سینا، سهروردی، صدرالمতألهین، محی‌الدین بن عربی و حتی اخیراً در بین فقها شیخ‌هادی نجم آبادی (مشهور به

مکفر) مشتی نمونه خروار است.

هـ رجوع کنید به تحریر الوسیله، کتاب الحدود، القول فی الارتداد، مسئله ۴، ج ۲، ص ۴۹۵
 عـ مبانی تکلمة المنهاج، مسأله ۲۸۲، ج ۱، ۳۳۷. در تحریر الوسیله (فروع حد القذف،
 الخامس، ج ۲، ص ۴۷۷) ترک واجب و ارتکاب حرام به شرطی که از کبائر باشد مشمول تعزیر
 شمرده شده است.

۷- منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۹۱، کتاب الجهاد، مسئله ۶۲

۸- پیشین ۳۹۱/۱ و تحریر الوسیله، تنمة کتاب الحدود، احکام الذمة، مساله ۲، ج ۲، ص ۴۹۷.

۹- منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، مساله ۸۱ ج ۱، ص ۳۹۷.

۱۰- تحریر الوسیله، شرایط الذمة، السادس، ج ۲، ص ۵۰۲ منهاج الصالحین، کتاب الجهاد،

مسئله ۸۵ ج ۱، ص ۳۹۹.

۱۱- «لیس للکفار ذمیاً كانوا اولاً تبلیغ مذهبهم الفاسدة فی بلاد المسلمين و نشر کتبهم الضالة
 فیها، و دعوة المسلمين و ابنائهم الی مذهبهم الباطلة و یجب تعزیرهم و علی اولیاء الدول
 الاسلامیة ان یمنعهم عن ذلك بایة وسیلة مناسبة و یجب علی المسلمين ان یحترزوا عن کتبهم و
 مجالسهم و یمنعوا ابنائهم عن ذلك، و لو وصل الیهم من کتبهم و الاوراق الضالة منهم شیئاً یجب
 محوها، فان کتبهم لیست الامحرفه غیر محترمة عصم الله تعالی المسلمين من شرور الاجانب و
 کیدهم و اعلى الله کلمة الاسلام». تحریر الوسیله، کتاب الحدود، فروع احکام اهل الذمة، الرابع، ج
 ۲، ص ۵۰۷.

۱۲- تحریر الوسیله، کتاب الحدود، الثانی من فروع احکام اهل الذمة، ج ۲، ص ۵۰۶ منهاج

الصالحین، کتاب الجهاد، مسئله ۸۰ ج ۱، ص ۳۹۷.

۱۳- تحریر الوسیله، کتاب الحدود، الاول من فروع احکام اهل الذمة، ج ۲، ص ۵۰۶.

۱۴- منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، مسئله ۸۲ ج ۱، ص ۳۹۸، تحریر الوسیله، شرایط الذمة،

مسئله ۸ ج ۲، ص ۱۵۰۳ (i)

۱۵- منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، ج ۱، ص ۳۶۰.

۱۶- منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، الفنائم، ج ۱، ص ۳۸۱ - ۳۷۹.

۱۷- تحریر الوسیله، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ختام، مسئله ۲، ج ۱ ص ۴۸۲.

۱۸- به عنوان نمونه نگاه کنید به: آیت الله شیخ محمد مؤمن قمی، کلمات سدیده فی مسائل

جدیده، کلمة فی الجهاد الابتدائی، ص ۳۵۸ - ۳۱۵. و آیت الله خویی، منهاج الصالحین، کتاب

الجماد، ج ۱، ص ۳۶۶ و ۳۶۴. منهاج الصالحین، کتاب الجهاد، الفنائم، ج ۱، ص ۳۸۱ - ۳۷۹

۱۹- قال رسول الله (ص) من بدل دینه فاقتلوه- نیل الاوطار، ج ۷، ص ۹۰

۲۰- «سمعت ابا عبد الله (ع) یقول: کل مسلم بین مسلمین ارتد عن الاسلام و جحد محمداً (ص)

نبوته و کذبه، فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته بانه منه یوم ارتد، و یقسم ماله علی ورثته

و تعتد امرأته عدة المتوفی عنها زوجها، و علی الامام ان یقت له و لایستیبه» الکافی، ج ۷، ص ۲۵۷،

حدیث ۱۱، من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۸، حدیث ۳۳۳، التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۳۶، حدیث

۵۴۱ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۵۳، حدیث ۹۵۷، وسائل الشیعه، ابواب حد المرتد، باب ۱، حدیث ۳،

ج ۲۸، ص ۳۲۴.

۲۱- عن اخیه ابی الحسن (ع)، که «سألته عن مسلم تنصر، قال : یقتل و لا یتتاب، قلت:

فنصرانی اسلم ثم ارتد، قال: یتتاب فان رجع و الا قتل» - الکافی، ج ۷، ص ۲۵۷، حدیث ۱۰،

التهديب، ج ١٠، ص ١٣٨، حديث ٥٤٨، استبصار، ج ٤، ص ٢٥٤، حديث ٩٦٣ وسائل الشيعة، ابواب حد المرتد، باب ١، حديث ٥ ج ٢٨، ص ٣٢٥، وسائل الشيعة، ابواب حد المرتد، باب ١، حديث ٥ ج ٢٨، ص ٣٢٥.

٢٢- «عن ابي عبدالله (ع) في المرتد عن الاسلام قال (ع): لا تقتل و تستخدم خدمة شديدة و تمنع الطعام و اشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب و تضرب على الصلوات» تهذيب، ج ١٠، ص ١٤٣، حديث ٥٦٥، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٨٩، حديث ٣٣٥، وسايل الشيعة.

٢٣- و قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون، سورة توبة، آيه ٢٩.

٢٤- و قاتلوا المشركين كافة، سورة توبة، آيه ٣٦.

٢٥- فاذا انسלخ الا شهر الحرام فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فان تابوا و اقاموا الصلوة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم، سورة توبة، آيه ٥.

٢٦- و قاتلوهم حتى لا تكون فتن و يكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير- سورة انفال، آيه ٣٩

٢٧- استاد شهيد مطهرى، كتاب پيرامون جمهورى اسلامى، ص ١٣٦-٨٧، كتاب پيرامون انقلاب اسلامى ص ٢٢-٦

٢٨- جمال البنا در رساله حرية الفكر و الاعتقاد في الاسلام دسته بندي ديگرى نزديك به اين دسته بندي از آيات قرآن ارائه کرده است.

٢٩- آيت الله دكتور مهدي حائري يزدي، اسلام و اعلاميه حقوق بشر، سالنامه مكتب تشيع، شماره ٤، ١٣٤١، ص ٧٦-٦٧.

٣٠- طبرسى، مجمع البيان في التفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٦٤-٣٦٣.

٣١- آيت الله سيد احمد خوانسارى جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ج ٥، ص ٤١١. واما اقامة الحدود في غير زمان الحضور و زمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها.

٣٢- محقق حلى، شرايع السلام في مسائل الحلال والحرام، ج ١، ص ٣٤٤: ولا يجوز لاحد اقامة الحدود ال الامام مع وجوده او من نصبه لاقامتها. مراد از منصوب در جزء اخير عبارت منصوب خاص است نه منصوب عام، رجوع كنيد، جواهر الكلام ج ٢١ ص ٣٨٦.

٣٣- ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ٢، ص ٢٥. الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا و من المسلمين جميعا انه لا يجوز اقامة الحدود ولا المخاطب بها الا الانمة (ع) حکام القائمون باذنهم في ذلك فاما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع ان هذا الاجماع باخبار الاحاد بل باجماع مثله او كتاب اوسنة متواتره مقطوع بها.

٣٤- نظر ديگر ارتداد را از تعزيرات مى داند نه از حدود، رجوع كنيد به شرايع الاسلام، ج ٤ ص ١٤٧.

٣٥- العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلا الممضاة عند الشارع، مصباح اصول، ج ٢، ص ١٩٦.

٣٦- مجمع الفائده و البرهان في شرح ارشاد الاذهان، كتاب الحدود، ج ١٣، ص ٩٠.

٣٧- جامع المدارك في شرح المختصر النافع، كتاب الحدود، ج ٧، ص ٣٥. وفي المقام شبهة اخرى و هي ان اعتبار خبر الثقة او العدل مع توثيق بعض علماء الرجال او تعديله من جهة بنا

العقلاء او الاستفادة من بعض الاخبار لا يخلو عن الاشكال في الدما مع شدة الاهتمام في الدماء الاترى ان العقلاء في الامور الخطيرة لا يكتفون بخبره الثقة مع اكتفائهم في غيرها به قال المحقق الاردبيلي قدس سره في شرح الارشاد «ثم اعلم القتل امر عظيم الاهتمام الشارع بحفظ النفس فانه مدار التكاليف السعادات و لهذا اوجبوا حفظها حتى انه ما جوزوا الترك لتقتل غيرها و العقل ايضا يساعده و في الجملة ينبغي الاحتياط التام في ذلك.» انتهى

۳۸- ولو كان الحد قتلًا اورجما اختص بالامام بناء على الاحتياط في الدم و احتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً؛ بهاء الدين محمد بن الحسن اصفهاني مشهور به فاضل هندی، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، ج ۲ ص ۴۰۵.

نوشتار نهم

حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی^۱

پیشگفتار: محسن کدیور در نگاهی تازه به نهضت کربلا، به تحلیل ابعاد حقوقی قیام حسینی می‌پردازد. به نظر وی حسین بن علی (ع) یک مخالف سیاسی نظام ظالمانه اموی است که از سوی حاکمیت برخلاف ضوابط مسلم دینی به شدت سرکوب می‌شود. از آنجا که هیچ حاکمیتی در طول تاریخ خود را باطل و ناحق نشموده است، تبیین حداقل حقوق مخالف سیاسی امری لازم است.

بنابر تعالیم دینی، مخالفت سیاسی، انتقاد از حاکم و روش حکومت وی، بیعت نکردن با رهبر و عدم اطاعت از وی جرم محسوب نمی‌شود تا مجازات دنیوی در پی داشته باشد. ادبیات دینی در این زمینه تنها دو جرم را به رسمیت شناخته است؛ اول محاربه و افساد فی الارض: یعنی به طور مسلحانه امنیت مردم را برهم زدن (از قبیل راهزنی و سرقت مسلحانه)، دوم بغی و براندازی: یعنی خروج مسلحانه علیه حاکمیت معصوم مبتنی بر تشکیلات، مقرر نظامی و نظریه سیاسی. بالاترین مجازات محارب و مفسد (اخلال مسلحانه در امنیت مردم نه حکومت) اعدام است. نحوه مقابله با باغی پس از احتجاج، جنگ است تا او به حکم الهی گردن نهد.

حاکمیت اموی به هیچ وجه نمی‌توانست حسین بن علی (ع) را «محارب» بداند، زیرا وی هرگز امنیت مردم را به خطر نینداخته بود. به علاوه، نمی‌توانست او را «باغی» اعلام کند زیرا حسین تنها بیعت نکرده بود و به دعوت ناراضیان کوفه

۱. تحریر سخنرانی شب عاشورا ۱۵ فروردین ۱۳۸۰ در دفتر تحکیم وحدت؛ مجله آفتاب، شماره چهار، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰، تهران، صص ۱۳-۴.

به سوی آنان رهسپار شده بود تا رهبری آنان را به عهده بگیرد، بی آنکه اقدامی مسلحانه کرده یا به سپاهیان خلیفه حمله کرده باشد. حتی او بعد از اطلاع از خلف وعده کوفیان آماده بود تا به سرزمینی خارج از سلطه حاکمیت اموی هجرت کند. کدیور در تحلیل نهضت کربلا دو شیوه علوی و اموی را در مواجهه با «مخالفت سیاسی» مقایسه می کند. به اعتقاد او، در حکومت اموی هرگونه انتقاد مسالمت آمیز، مخالفت سیاسی، بیعت نکردن و اطاعت نکردن از حاکمیت به «براندازی» تعبیر می شود و مجازات «محارب» درباره مخالف اعمال می شود. اما در حکومت علوی انتقاد و مخالفت سیاسی تحمل می شود، مشروط بر آن که، به جنگ مسلحانه منتهی نشده باشد. علی (ع) احدی را به خاطر بیعت نکردن، مخالفت با حاکم و انتقاد از حکومت به زندان نیفکند، قطع حقوق نکرد، اعدام نکرد.

آفتاب

* * *

قال رسول الله (ص): «انَّ الْحُسَيْنَ مُصْبِحُ الْهُدَى وَ سَفِينَةُ النِّجَاةِ»، پیامبر (ص) فرمودند: حسین (ع) چراغ هدایت و کشتی نجات است. سخن پیامبر دلالت بر خصوصیتی در حسین بن علی (ع) می کند. پیامبر (ص) دو صفت برای امام حسین (ع) ذکر کرده است: چراغ هدایت، کشتی نجات. چراغ هدایت در شب های ظلمانی و کشتی نجات در دریا های طوفانی به کار می آید. حسین (ع) خون گلویش را در برابر چشمان خلائق در راه خدا داد تا این که مردم از جهالت و حیرت و ضلالت نجات پیدا کنند. مضمون زیارت اربعین «بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک من الجهالة و حيرة الضلالة»

این مجالس آگاهی بخش و هدایت آفرین را باید گرامی بداریم. سال ۱۴۲۲ق است. ۱۳۶۱ سال از سال ۶۱ هجری می گذرد. در این ۱۳۶۱ سال ما محبان اهل بیت در این مجالس تعالیم دینی را آموخته ایم. در این مجالس با راه امام حسین آشنا شده ایم. اما این نهضت ابعاد مختلفی دارد. در این ۱۳۶۱ سال علی رغم آنچه که گفته شده است انگار هنوز نگفته فراوان است. یک نهضت باید ابعاد متعددی داشته باشد تا کهنه نشود. هر سال که ما به قضیه حسین (ع) و یاران او می نگریم می بینیم هنوز نکات بدیع و جدید فراوان است. جامعه دینی جامعه ای است که دغدغه دین داشته باشد، جامعه ای است که بخواهد مشکلات خود را با روش ها و ضوابط دینی حل کند. در مواجهه با مسائل تعالیم اولیاء دین را به کار بندد. ما امروز هم مشکل داریم. اولیای ما به ما آموخته اند که اگر مصیبتی دارید برای حسین

بگیرید. البته گریستن تنها کفایت نمی‌کند، اما گریه زبان دل است. اگر بتوانیم در کنار این زبان دل، زبان خرد و عقلمان را هم با منطق حسینی گویا کنیم آن وقت یک مسلمان تمام‌عیار خواهیم بود. معلمین حماسه حسینی توانسته‌اند نهضت و عزای حسینی را جزء فرهنگ ملی ما کنند و این کار کوچکی نیست. عاشورا و محرم در هیچ کجای جوامع شیعی چه ایران، چه عراق، چه لبنان چه هر جای دیگر، شکلس، حال و هوایش مثل روزهای دیگر نیست. انگار آسمان و زمین بغض کرده‌اند صدای طبل‌ها، صدای دسته‌های عزاداری، صدای نوحه و شیون‌ها، اینها را باید گرامی داشت. اما در کنار همه اینها که جایگاهشان رفیع است هنوز ما به بصیرت بیشتر در امور دینمان نیاز داریم. این مجالس شورآفرین را می‌باید با «شعوردینی» تکمیل کرد، و از مکتب اهل بیت (ع) حل مشکلات امروزمان را جویا شد.

۱. حسین بن علی مخالف سیاسی امویان

آنچه که برای مجلس فاخر امشب برگزیده‌ام یکی از ابعاد نهضت حسینی است که کمتر درباره آن سخن گفته شده و آن بعد حقوقی نهضت کربلاست. توضیح خواهم داد که مرادم از بعد حقوقی چیست. ما به سابقه ارادتی که به اصحاب امام حسین داریم بیشتر به ظرایف احساسی و عاطفی نهضت توجه کرده‌ایم. وقتی نهضتی مردمی همه‌گیر و عمومی شود قطعاً به سراچه فهم و ذهن عموم راه پیدا می‌کند و متناسب با سطح فرهنگ عمومی می‌شود. اما این نهضت منحصر به همین سطح عمومی نیست. ابعاد بالاتری هم می‌تواند داشته باشد. بی‌شک زنان ما، مردان ما، پیران ما، جوانان ما، کودکان ما هر کدام سوژه مناسب خودشان را در این نهضت عظیم پیدا می‌کنند. از کودکان علی‌اصغر، از دختران سکینه، از زنان زینب، از پسران قاسم و علی‌اکبر، از مردان امام حسین و ابوالفضل‌العباس و دیگر عزیزانی که در رکاب او بودند، از ارتشیان حربن‌یزید ریاحی، هرکسی می‌تواند سبیل و مقتدای خودش را در این نهضت بزرگ بیابد. اما در کنار همه این ابعاد بعد دیگری هم مطرح است و آن بعدی است فراتر از ابعاد عاطفی، فراتر از ابعاد احساسی.

سؤال این است که حسین (ع) چه کرده بود که از سوی حکام اموی مستوجب چنین مجازات خشنی شد؟ مسأله را هم صرفاً از دید مایی که حسین را برحق می‌دانیم و عاشقانه به او ارادت می‌ورزیم بررسی نمی‌کنیم. بی‌شک در این جامعه و آن جامعه، در این زمان و آن زمان کسانی هم بودند که همانند ما برای حسین

حقانیت قائل نبودند. حداکثر او را فردی از اهل بیت، فرزند دختر پیامبر، یکی از صحابه، یکی از بزرگان می دانستند اما آن منزلت و قدری که ما برای ایشان قائلیم چه بسا قائل نبودند. آن‌ها چگونه راضی شدند با حسین چنان کنند؟ چه توجیهی داشتند برای آن‌چه که برای امام حسین روا داشتند؟ نمی دانم تا حالا فرصت کرده‌اید یا امکان یافته‌اید که نهضت حسینی را از دید غیرشیعیان بررسی کنید. یعنی از دید کسانی که لزوماً حسین(ع) را به عنوان یکی از ائمه اطهار قبول ندارند. فرض کنید حسین چنین شخصیتی که ما به حق برای او قائلیم نداشته باشد. یعنی پسر فاطمه نباشد، نواده پیامبر نباشد، از ائمه اطهار نباشد، از صحابه نباشد، آیا روا بود چنین برخوردی با او صورت بگیرد؟ یا نه؟ پاسخ این مسئله به زبان ساده تر می شود؛ «بررسی ابعاد حقوقی نهضت کربلا». کاری که حسین(ع) در زمان خودش کرد نوعی مخالفت با رژیم سیاسی وقت بود.

حسین بن علی(ع) یک مخالف سیاسی در سال ۶۱ هجری بود و با او کردند، آن‌چه کردند. قطعاً با منطق شیعه که حسین(ع) را امام منصوب برحق می داند امویان کاری بسیار زشت کردند. زشت ترین کار ممکن را. اما اگر فرض کنیم کسی حسین را امام معصوم نداند، صرفاً او را فردی بداند که علیه حکومت وقت قیام کرده است با او چه باید کرد؟ آیا اصولاً مخالف سیاسی حقی دارد؟ چه حسین بن علی باشد چه غیر او. این حداقل حقوق کجاست؟ در مورد امام حسین هیچ حریمی رعایت نشد. او را به ناجوانمردانه ترین و فجیع ترین شکلی کشتند. زن و فرزندش را به اسارت گرفتند، اموالش را غارت کردند. بر جنازه کشتگان اسب راندند. تاریخ سراغ ندارد که این گونه سبانه و درنده خویانه با قومی با این منزلت برخورد کنند. حسین چه کرده بود؟ آیا تعالیم دینی در هر مذهبی چنین امری را برمی تابد یا نه؟ چه در نصوص شیعه چه در نصوص اهل سنت و اصولاً به لحاظ دینی آیا چنین مواجهه‌ای در مورد کسی - چه حسین چه غیر حسین - رواست؟

حسین یک مخالف سیاسی بود. اکنون با جزئیات بیشتر افعالی را که ایشان انجام داد بررسی می کنیم تا ببینیم هریک از کردار امام حسین به لحاظ حقوق و فقهی آیا جرم محسوب می شود؟ اگر بنا به قرائتی از قرائات و مذهبی از مذاهب جرم و معصیت شمرده می شود مجازات او چیست؟ و اگر غیر حسین هم چنین کرد به لحاظ حقوقی، فقهی، قرآنی، روایی یا دینی به او چه اطلاق می شود؟ عنوان او چیست؟ یعنی کسی که به شیوه حسین کاری را انجام بدهد به او چه می گویند؟

بی شک آن رژیمی که در مقابل حسین(ع) بود، یک رژیم کاملاً باطل بود. در هر رژیمی که خود را دینی و عادل می داند، چه ما او را دینی و عادل بدانیم چه

ندانیم، منطق مواجهه و مقابله با مخالفین سیاسی چگونه است؟ اگر صرفاً بگوییم که آن رژیم و نظامی که حسین بن علی (ع) با او مقابله کرد ناحق بود سخن درستی گفته‌ایم، اما می‌پرسیم؛ آیا شما در طول تاریخ نظامی سراغ دارید که خود را ناحق اعلام کرده باشد؟ بگردید، در طول تاریخ پس از اسلام یا در طول تاریخ پیش از اسلام تفحص کنید، در این کشور یا در هر کشور دیگر. در جامعه دینی یا در غیر جوامع دینی، من به یاد ندارم که هیچ حکومتی خود را باطل اعلام کرده باشد، خود را ناحق و ظالم دانسته باشد. در طول تاریخ حکومت‌ها خود را حق اعلام کردند، هیچ حکومتی نپذیرفته است که ظالمانه و باطل بوده است چه حکومت معاویه، چه حکومت یزید، چه حکومت اموی، عباسی و عثمانی و غیر از اینها در طول تاریخ حکومت‌هایی که واقعاً دینی، عادلانه و برحق بوده‌اند همچون حکومت امام علی علیه السلام بسیار اندک بوده‌اند. پس صرف ادعای حکومت‌ها برای حقانیت کفایت نمی‌کند، ما ضابطه‌ای می‌خواهیم تا ببینیم آیا حکومت‌ها حقند یا باطل.

این گونه هم نیست که همیشه یک حکومت صد درصد حق باشد، مثل حکومت امام علی علیه السلام یا یک حکومت صد درصد باطل باشد مثل حکومت یزید بن معاویه. در طول تاریخ حکومت‌ها معمولاً آمیزه‌ای از حق و باطل بوده‌اند. اشتباه غالب این است که مسائل را بسیار ساده می‌کنیم. همواره خود را حق مطلق می‌بینیم، و طرف مقابل خود را باطل مطلق فرض می‌کنیم. همانطور که من می‌توانم خود را حسینی بدانم کسی غیر از من فکر می‌کند نیز می‌تواند خود را حسینی بداند و جناح مقابل خودش را یزیدی اعلام کند. این تطبیق قرائت‌ها و انطباق‌ها دوسویه است، شمشیر دولب است، نوعاً فارغ از صدر اسلام همواره حق و باطل به فرموده نهج البلاغه ممزوج شده‌اند، و دشواری شناخت حق و باطل دقیقاً در همین نکته نهفته است. هیچ وقت حق به شکل سره و خالص و باطل به شکل خالص و کاملاً ناب مطرح نیستند. حق و باطل درهم آمیخته است.

آیا دین و اخلاق حداقل حقوقی، برای مخالف سیاسی پیش‌بینی کرده است، که هر حکومت - چه حق چه باطل - خود را ملزم به رعایت آن حداقل بداند؟ آن حداقل حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی چیست؟ این سؤال اهمیت فراوان دارد. به خاطر این که علی‌رغم این که ما همواره مدعی هستیم که حقیق، اما اکثر حکومت‌ها در طول تاریخ متأسفانه ناحق بوده‌اند.

باتوجه به این که در اکثر قریب به اتفاق سالیان پس از عاشورا حاکمیت ناحق و ظالم بر سر کار بوده است، پس سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی سؤال هر روز و هرجای ما بوده و هست، نه سؤال یک روز و یک زمان و مکان خاص.

یکی از سؤال‌های زنده عاشورا و کربلا سؤال از حداقل حقوق مخالف سیاسی است. اگر این حداقل مشخص باشد در آن صورت می‌توانیم بگوییم چرا این حقوق در مورد سیدالشهدا(ع) رعایت نشد. و در زمان‌های دیگر آیا این حقوق رعایت می‌شود یا نه؟ و این که صرفاً حکومت‌ها خود را برحق بدانند، آیا دلیل می‌شود هر که با آن‌ها مخالفت کرد لزوماً کاملاً بر باطل باشد؟

کاری که امام حسین انجام داد دقیقاً کدام عنوان فقهی، حقوقی یا قرآنی بر آن تطبیق می‌کند؟ و در نتیجه حکومت وقت به چه دستاویزی متشبث شد تا توانست این جنایات را مرتکب شود؟ ما می‌خواهیم دو روش را درمقابل هم با یکدیگر مقایسه بکنیم. آن دو روش عبارتست از: روش اموی برخورد با مخالف سیاسی و روش علوی یا روش حسینی یا روش اهل بیت در مواجهه با مخالف سیاسی. امیرالمؤمنین(ع) با مخالفین سیاسی خودش با افرادی که به‌عنوان برانداز در زمان او فعالیت می‌کردند چگونه برخورد کرد. دقیقاً در زمان امویان امام حسین علیه‌السلام در عرف ادبیات سیاسی یک ناراضی متنفذ محسوب می‌شود، یک مخالف سیاسی، کسی که از بیعت خلیفه وقت سرباز زده‌است امویان با این مخالف سیاسی چگونه برخورد کردند؟ آن وقت می‌توانیم قضاوت بکنیم. منطق هر کدام را با همدیگر مقایسه بکنیم و ببینیم قرآن کریم در این زمینه چه فرموده‌است.

اولین پاسخی که به ذهن ما متبادر می‌شود این است که بگوییم امام حسین(ع) نهی از منکر کرد. امام(ع) آمر به معروف و ناهی از منکر بود و می‌خواست انحرافات جامعه فاسد آن روز را اصلاح کند. این پاسخ دوستداران حسین(ع) است. اما حاکمان آن روز که آن افعال شنیع را انجام دادند نه حسین را مصلح می‌دانستند نه کار او را امر به معروف و نهی از منکر می‌شمردند. راستی اگر فعل واحدی را گروهی اصلاح بدانند و گروهی دیگر اضلال و افساد بدانند چه باید کرد؟ دین چه راه‌حلی را ارائه کرده‌است؟

دومین پاسخ به سؤال از ابعاد حقوقی فعل حسینی «محاربه» است. محارب به لحاظ لغوی یعنی کسی که به جنگ برخیزد. آیا حکومت اموی حسین بن علی را محارب می‌دانست، اگر محارب می‌دانست چه می‌توانست در مورد او انجام دهد؟ پاسخ سوم به سؤال یادشده «بغی» است. آیا امویان حسین بن علی را باغی می‌دانستند؟ بغی یعنی سرکشی. یک واژه دینی است که در قرآن کریم هم به کار رفته‌است. اگر حسین را باغی قلمداد می‌کردند دین چه مجازاتی برای او قرار داده‌است.

پس حداقل ما سه واژه را با همدیگر بررسی خواهیم کرد. محارب، باغی و

ناهی از منکر، این سه عنوان چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

۲. حق بیعت نکردن با حکومت

امام حسین بیش از همه خود نهضتش را به بلیغ‌ترین شیوه معرفی کرده. توضیح داده، تبلیغ کرده که من چه می‌گویم، چه می‌خواهم، زیباترین عبارتی که امام(ع) در مورد معرفی خودش به‌کاربرده زمانی است که مقدمات نهضت در حال تکوین است. رجب سال ۶۰ زمانی که معاویه می‌میرد و یزید به قدرت می‌رسد. در صلح‌نامه‌ای که بین امام حسن مجتبی علیه‌السلام و معاویه بن ابی سفیان منعقد شده بود این شرط آمده بود که معاویه حق ندارد برای بعد از خود کسی را جانشین تعیین کند بلکه مردم تکلیف جانشین را تعیین خواهند کرد. معاویه این شرط را نقض کرده است. برای اولین بار در طول تاریخ اسلام خلیفه‌ای فرزند خود را به عنوان خلیفه بعدی نصب کرده است. یعنی به شکل سلطنت موروثی. پس اولاً این که مطابق رسم آن روز جهان اسلام می‌باید در صورتی که نصی از جانب خدا و رسول نرسیده بود به رأی مردم یا حداقل رأی مهاجرین و انصار، رأی اهل حل و عقد مراجعه می‌کرد. معاویه این نکته را زیر پا گذاشت. ثانیاً نیامده فردی را انتخاب کند که فی الجمله تدینی، فضلی، صلاحیتی داشته باشد، آمده فرزند ناسالم خودش را بر جامعه تحمیل کرده و کوشش کرده برای او بیعت بگیرد. پیک به همه جا فرستاده که یزید بن معاویه به قدرت رسیده و همه با او بیعت کنند. امام حسین در مدینه است.

شاخص‌های آن روز مدینه عبارتند از: حسین بن علی، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن عمر، البته عبدالله بن عباس و محمد بن حنفیه هم هستند، اما اینها در رده بعدی قرار دارند. لذا، یزید برای ولید بن عتبه بن ابی سفیان والی مدینه نامه نوشته که شما بلافاصله تا این پیغام به دست رسید از این سه نفر برای من که یزید باشم، بیعت بگیر. ولید به دنبال این سه نفر می‌فرستد، امام حسین و عبدالله بن زبیر در مسجد هستند که پیک والی مدینه به نزد آنها می‌رسد. عبدالله بن زبیر که فرد قدرت‌طلبی است از حسین بن علی(ع) می‌پرسد: فکر می‌کنی برای چه ما را خواسته‌اند امام پیش‌بینی می‌کند، احتمالاً بزرگشان، از دنیا رفته است و ما را برای بیعت می‌خواهند. می‌گوید چه بکنیم؟ هردو شبانه به دارالخلافت می‌روند تا جوایز حال شوند. مسئله بیعت با آنها در میان گذاشته می‌شود. امام حسین زیرکانه می‌فرماید: مثل منی شب بیعت نمی‌کند. بیعت شبانه و پنهانی که ارزشی ندارد. بیعت می‌باید علنی، در مسجد، مقابل چشم مردم باشد. ببینیم تا صبح چه اتفاقی

می‌افتد. مروان بن حکم که فرد بد سابقه روپاه صفتی است بلافاصله به ولید بن عتبّه می‌گوید که اگر آنان را رها نکنی بر نمی‌گردند. اگر امشب از آن‌ها بیعت گرفتی، گرفتی والا دیگر نمی‌توانی از آن‌ها بیعت بگیری. امام می‌شنود. این جمله جرقه قیام عاشورا است: «مثلی لایبایع مثله»، مثل من با مثل یزید بیعت نمی‌کند. مثل من، کسی که از اهل بیت است، افضل خلافت است. اصلح اولاد آدم است با مثل یزید که فردی است فاسق، فاجر و ظالم بیعت نمی‌کند. قضیه ادامه پیدا می‌کند.

اولین سؤال این است. آیا در یک حکومت دینی بیعت کردن با خلیفه، بیعت کردن با حاکم الزامی است یا نه؟ اگر فردی بیعت نکرد با او چه باید کرد؟ آیا بیعت نکردن معصیت است؟ آیا بیعت نکردن جرم است؟ بین معصیت و جرم فرق است، یکی نیستند. چیزی ممکن است معصیت باشد، اما جرم نباشد. معصیت آن است که عقاب اخروی داشته باشد. جرم آن است که مجازات دنیوی در پی داشته باشد. اگر حاکم برحق باشد، فردی که با او بیعت نکرده باشد قطعاً معصیت کرده است. در آخرت سزای عمل خودش را خواهد دید. اما آن‌چه که ما به لحاظ حقوقی دنبالش هستیم این است که آیا بیعت نکردن با حاکم، بیعت نکردن با خلیفه جرم است؟ واضح است که هر گناهی جرم نیست، لذا حد و تعزیر شرعی شامل بعضی معاصی است نه همه معاصی. حسین اولین قدمی که برداشت این بود که با یزید بیعت نکرد. درحالی که سیدالشهداء ده سال در زمان معاویه زندگی کرد. امام حسین عهده‌ی را که برادرش امام حسن مجتبی با معاویه بن ابی سفیان بسته بود رعایت کرد. اما با یزید عهده‌ی نبسته است، بیعتی نکرده است تا مجبور باشد آن را رعایت بکند.

پس نخستین سؤال در حقوق مخالف سیاسی این است که آیا بیعت کردن و پذیرش حاکمیت دینی الزامی است؟ اگر کسی نپذیرفت جرم است یا نه؟ اگر حاکم برحق باشد مانند امام علی بن ابیطالب، بیعت نکردن با او، معصیت است. اما بسنجیم که آیا علی بیعت نکردن با خود را جرم می‌دانست و مجازات می‌کرد؟ در زمان معاویه، آیا بیعت نکردن با حاکم اموی جرم بود یا نه؟ دو منطق در مقابل هم صف‌آرایی می‌کند. منطق علوی می‌گوید مردم آزادند، می‌خواهند بیعت کنند، می‌خواهند بیعت نکنند. اگر بیعت کردند، به فضائل آن حکومت نائل خواهند شد، از برکاتش استفاده خواهند کرد، در آخرت هم مستوجب ثواب خواهند بود، اما اگر بیعت نکردند، خودشان محروم می‌شوند، اما هرگز تاریخ سراغ ندارد، علی و فرزندان، احدی را به بیعت مجبور کرده‌باشند، تاریخ سراغ ندارد که کسانی که با علی بیعت نکرده‌اند درهمی از حقوقشان از بیت‌المال کسر

شده باشد. آیا سراغ دارید که آن‌ها که با علی بن ابی طالب بیعت نکردند به زندان رفته باشند؟ نام ببرید. بزرگان ما در تاریخ‌های دقیق خودشان وقایع آن عصر را ثبت کرده‌اند.

بزرگترین متکلم و فقیه امامی، ابن‌المعلم، فخر شیعه جناب شیخ مفید متوفای ۴۱۳ چندین کتاب درمورد مسائل امیرالمؤمنین (ع) نوشته است، یکی کتاب جمل، درباره جنگ جمل، دیگری کتاب النصرۃ لسید العترۃ، یعنی نصرت و یاری سید عترت که امیرالمؤمنین باشد. او نام کسانی را که بیعت کردند که بسیار فراوانند آورده است. تمام مهاجرین و انصار هستند که بیعت کردند، در صدرشان طلحه، زبیر و دیگران، و آن افرادی را هم که بیعت نکردند ذکر کرده است: عبدالله بن عمر، اسامه بن زید، حسان بن ثابت، سعد بن ابی وقاص، زید بن ثابت، مغیره بن شعبه، محمد بن مسلمه اینها به مرگ طبیعی مرده‌اند. هیچ کدام از این افرادی که با علی بیعت نکردند، با هیچ سختی در زمان امیرالمؤمنین مواجه نشدند. حقوقشان از بیت‌المال قطع نشد. یعنی عیناً مثل بقیه مردم. این، منطق علوی است. در طرف مقابل معاویه با حجر بن عدی و عمر بن حمق چه کرد؟ هردو را به دار آویخت.

حسین بن علی در زمان یزید بن معاویه به بیعت مجبور می‌شود. چرا امام حسین از مدینه می‌گریزد؟ برای اینکه می‌بیند اگر در مدینه بماند او را به بیعت مجبور می‌کنند. منطق اموی، مخالفت در بیعت را بر نمی‌تابد. از دیدگاه اموی هرکسی که در جامعه زندگی می‌کند مجبور است که با حاکمیت از در اطاعت دربیاید. یعنی امویان مخالف سیاسی را بر نمی‌تابند و مردم را بین نوکری و خروج، بین ذلت و قیام و ادار به انتخاب می‌کنند. در حالی که منطق علوی به صراحت اعلام می‌کرد: می‌توانی در جامعه من زندگی بکنی، اما مرا هم قبول نداشته باشی. این که من و تو امروز به یاعلی گفتن خودمان افتخار می‌کنیم و معتقدیم آزادی سیاسی که در جامعه علوی بوده است بی‌سابقه و کم‌نظیر بوده به واسطه این امور است. در زمانی علی بن ابیطالب (ع) حق مخالفت سیاسی را به رسمیت می‌شناخت که در هیچ جای دنیا چنین کرامتی مشاهده نمی‌شد.

وقتی که مروان بن حکم به ولید بن عتبه می‌گوید اگر بیعت نکردند گردنشان را قطع کند، امام حسین می‌فرماید: «أنا لله وأنا اليه راجعون و علی الاسلام السلام، اذ قد بليت الامه براع مثل يزید» استرجاع می‌فرماید. استرجاع، أنا لله وأنا اليه راجعون، متعلق به زمانی است که مصیبت عظمای اتفاق افتاده باشد. حاکمیتی مثل یزید برای اسلام یک مصیبت عظماست. باید فاتحه اسلام را خواند. چرا؟ زیرا امت مبتلا شده است به راعی، چوپان و حاکمی همچون یزید بن معاویه. صریحاً ذکر می‌کند

من بیعت نمی‌کنم. من حاضر به دست‌دادن با حاکمیت مانند یزید نیستم. محمد بن حنفیه از برادران امام حسین است. فردی است صادق و پاک‌نهاد، او به امام توصیه می‌کند که این راه عاقبت خوشی نخواهد داشت، بمان، امام نکته‌ای را تذکر می‌دهد که در بحث ما نهایت اهمیت را دارد. می‌فرماید: «یا اخی، واللّه لو لم یکن فی الدنیا ملجأ و لا مأوی لما بایعت یزیداً» به خدا قسم اگر در دنیا هیچ ملجأ و مأوی و پناهگاهی پیدا نکنم، با یزید بیعت نمی‌کنم. یعنی از ابتدا مشخص است که چه در مدینه باشد چه نباشد هر جا باشد امام به این نتیجه رسیده‌است. باید نشان بدهد که اسلام واقعی با این شیوه نمی‌تواند کناریابد. وقتی می‌خواهد از مدینه خارج شود و به مکه برود، آن‌زمان، زمان حج است. امام حج به‌جا نیاورده مناسک را، از نیمه رها می‌کند و به سمت عراق رهسپار می‌شود.

قبل از مهاجرت به عراق امام حسین وصیتی به محمد بن حنفیه نوشته‌است که این وصیت تابلو اهداف حسینی است. متن وصیت این است: «أئی کُم اخرج بطراً و لا اشرأ و لا مفسداً و لا ظالماً» من خروج نکردم برای خوشگذرانی خودخواهی. مسأله، مسأله شخصی نیست. من با یزید عداوت شخصی ندارم. من برای افساد یا برای ظلم هم خروج نکردم. «انما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدی»، من می‌خواهم امت جدم پیامبر را اصلاح کنم. حسین اصلاح‌طلب بود. هرچند اصلاح‌طلبی که ما امروز به‌عنوان روش به‌کار می‌بریم مقابل روش انقلابی و خشن است. یعنی اتخاذ راه‌های مسالمت‌آمیز و قانونی برای پاک‌کردن جامعه از استبداد و خودکامگی در مقابل روش‌های خشن و راه‌های زورمدارانه اصلاحی که امام حسین ذکر می‌کند اصلاح به معنای عامش است. من احساس می‌کنم که جامعه دینی منحرف شده‌است. جامعه فاسد شده‌است. جامعه از آن صراطی که پیامبر تعیین کرده، کنار کشیده‌است، آمده‌ام که جامعه را به سرجای خودش برگردانم، به این معنا همه پیامبران اصلاح‌طلب بودند. «ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر». می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر بکنم. چه منکری اتفاق افتاده‌است؟ ظلم، تجاوز به حقوق مردم، حاکم دینی فسق و فجور می‌کند، شراب می‌خورد، لهو و لعب می‌کند، اما بالاتر از آن، یزید حقوق مردم را رعایت نمی‌کند. به جان و مال و ناموس و آبروی مردم تجاوز می‌کند. لذا من می‌خواهم این منکر بزرگ را از جامعه حذف بکنم. «ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره جدی و ابی علی ابن ابیطالب». می‌خواهم به روش جد و پدرم علی ابن ابیطالب سیر کنم. یعنی در این پنجاه سال این شیوه‌ها متغی شده، عملاً منسوخ شده، شیوه علی دیگر رعایت نمی‌شود، شیوه پیامبر فراموش شده من می‌خواهم آن شیوه‌ها را

برپا دارم.

اما به تدریج خلافت نبوی به سلطنت اموی تبدیل شد. باید کسی مانند حسین برخیزد اعلام بدارد که این خلافت، آن خلافت ساده و بی‌ریای پیامبر نیست. وقتی که پیامبر در جمعی نشسته بود و فردی که پیامبر را نمی‌شناخت وارد می‌شد می‌گفت کدامتان محمد بن عبدالله (ص) هستید؟ این‌گونه نبود که پیامبر وجه مشخص و متمایزی از بقیه داشته باشد. حالا خلیفه در کاخ می‌نشیند. دربان دارد. قراول و یساول دارد. اینها کجا، روش پیامبر کجا؟ حسین (ع) آمده است تا این شیوه را از جامعه حذف بکند. امام حسین در نامه‌ای برای اهل بصره می‌نویسد: «انا ادعوكم الى كتاب الله و سنة نبیه، فان السنة قد امیتت والبدعة قد احيیت» من شما را به کتاب خدا و روش پیامبر دعوت می‌کنم. سنت مرده است و بدعت احیا شده است. یعنی در جامعه‌ای که آن روز حسین زندگی می‌کرد به منکر امر می‌شد و از معروف نهی می‌شد. احیای بدعت، کشتن سنت و روش‌های پیامبر، شیوه زمامداری پیامبر مرده است، باید برایش فاتحه خواند و در مقابلش بدعت‌ها، امور خلاف سنت پیامبر زنده شده است. پس قضیه اول این بود که امام بیعت نکرد. در روش اموی، بیعت نکردن جرم است. فارغ از معصیت، او کاری به آخرت ندارد. به آخرت اعتقادی هم ندارد. حسین بیعت نکرده است. باید با او برخورد کرد.

۳. اجابت دعوت ناراضیان برای تغییر حاکم ظالم

اما چرا امام (ع) از مکه بیرون می‌آید؟ یک قضیه دومی است. در اینجا اهل کوفه، که فراوان شنیده‌اید، برای حسین بن علی نامه می‌نویسند، تعداد نامه‌ها هم بسیار زیاد است و امام حسین را به شهر خودشان دعوت می‌کنند. می‌گویند ما نیز خلافت یزید بن معاویه را قبول نداریم. ما رهبر می‌خواهیم. تو رهبر ما باش. ما در رکاب تو با یزید خواهیم جنگید. عبدالله بن عباس امام را برحذر می‌دارد که اینان به پدر و برادر تو خیانت کردند، به تو نیز وفا نخواهند کرد، لذا امام مسلم بن عقیل را می‌فرستد تا ببازماید آیا مضمون این نامه‌ها صحت دارد یا نه؟ در مرحله اول که مسلم امکان نوشتن برایش هست به امام حسین می‌نویسد، بله، من آمده‌ام اینجا افرادی که پشت سر من به نماز ایستادند چند هزار نفر هستند. امام از این به بعد در قالب کسی که از او دعوت کرده‌اند تا به جای خلیفه مسلمین حکومت را به دست بگیرد دارد اقدام می‌کند. فی الواقع نامه‌هایی به دست او رسیده است که در عرف سیاسی دعوت به خروج علیه حاکمیت و دعوت به براندازی محسوب می‌شد پس مرحله اول بیعت نکردن بود. اما مرحله دوم فی الواقع تغییر خلیفه وقت است و

عوض کردن او و اینکه فرد صالحی به جای این فرد فاسد به تخت بنشیند.

حکومت‌ها اقدام برای تغییر خود را تحمل نمی‌کنند و علیه آن‌ها که خروج کرده‌اند اقدام می‌کنند، اما چه اقدامی؟ اگر تحمل نمی‌کند و این را جرم می‌شمارد چگونه با او برخورد می‌کند؟ پس مرحله دوم کار حسین بن علی دقیقاً شورشگری است. قیام است. قیام علیه حاکمیت وقت. در مرحله دوم علاوه بر اینکه با خلیفه فاسد بیعت نکرده‌است افرادی با او بیعت کرده‌اند تا او حاکم جهان اسلام گردد. یزید بن معاویه هم آنجا نشسته‌است. همچنان که این نامه‌ها به دست حسین می‌رسد، جاسوس دارد، می‌فهمد که این نامه‌ها در حال رفت و آمد است و برخی از کسانی که این نامه‌ها را می‌نوشتند نامه مشابهی هم برای یزید نوشتند یعنی کوفیان دورو، بخشی از آنان این‌گونه بودند. هم این نامه را امضا کردند، هم نامه مقابلش را. که اگر حسین پیروز شد با او باشند، اگر یزید هم پیروز شد، نانی هم از آنجا به دست آورند. اما در جواب اهل مکه، وقتی که حاکم مکه از او دعوت می‌کند که «بمان و به عراق نرو» جمله دیگری در معرفی نهضت خودش می‌گوید که در بحث ما دخیل است. «ما الامام الالاعامل بكتاب الله والاعخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله» حاکم را معرفی می‌کند. حاکم اسلامی این صفات را باید داشته باشد. عامل به کتاب خدا باشد. به قرآن عمل کند. دوم به قسط و عدالت بین مردم عمل بکند. حق هرکسی را به او بازگرداند به حقوق احدی تجاوز نکند. سوم، حق و حقیقت مدار دینداری و محور اعمال او باشد و نکته چهارم پاکیزه و مهذب باشد. نفسش را در راه خدا حبس کرده باشد. شح نفس نداشته باشد. کینه شخصی با کسی نداشته باشد. شهوت نداشته باشد. تقوا داشتن یعنی ترمز داشتن. عرب به ترمز می‌گوید وقایه. کسی که تقوا دارد وقتی با گناه مواجه می‌شود ترمز می‌کند او کسی است که گناه نمی‌کند. گرد گناه نمی‌چرخد. این جوابی است که به آن افراد می‌دهد.

پس امام حسین در مرحله دوم اقدامش یک شورشگر است. سؤال این است: اگر کسی همچون حسین بن علی علیه حاکمیت وقت اقدام کرد، با توجه به اینکه هنوز حسین دست به سلاح هم نبرده‌است، صرفاً افرادی او را دعوت کرده‌اند و او این دعوت را اجابت کرده‌است با او چه باید کرد؟ قرآن چه می‌فرماید؟ فقه چه می‌گوید؟ آیا صرف اینکه از فردی دعوت کرده باشند و آن فرد این دعوت را پذیرفته باشد، بدون اینکه در جامعه اربعابی ایجاد شده باشد، امنیت از بین رفته باشد، کسی کشته شده باشد، آیا این جرم محسوب می‌شود، تا زمانی که امام حسین در مکه است و به سمت عراق رهسپار می‌شود هیچ اقدام نظامی انجام نداده‌است.

اگر بگوییم سلاح دارد، بله، همه افراد آن روز سلاح دارند، سلاح داشتن آن روز امری عادی است. مهم این است که آیا از این سلاح استفاده کرده یا نه؟ حسین تا زمانی که به عراق نرسیده هرگز دست به اسلحه نبرده است. اگر با منطق علوی بررسی کنیم، آیا این فعل، جرم محسوب می‌شود یا نه؟ برگردیم به زمان امام علی، ببینیم کسانی که علیه امیرالمؤمنین (ع) اقدام کردند، نه تنها بیعت علی را نپذیرفتند. بلکه روانه بصره شدند، مثل طلحه، زبیر، ام‌المؤمنین عایشه و بعد مرحله بعدی مانند معاویه، مرحله سوم مثل خوارج نهروان، این سه گروه که ناکثین و قاسطین و مارقین باشند و در چهار سال و نیم زمانی که امیرالمؤمنین زمام جامعه را به دست داشت، به سه جنگ خانگی علیه او اقدام کردند، اینها به زبان قرآنی چه گفته می‌شوند؟ یعنی کاری که اصحاب جمل، اصحاب نهروان و اصحاب صفین کردند، به زبان دینی به آن چه گفته می‌شد؟ این‌ها کسانی بودند که علیه حاکمیت وقت قیام کردند، شورش کردند. قرآن و فقه این‌ها را «باغی» می‌نامد.

۴. بغی و براندازی

بغی به معنای تجاوز است. باغی یعنی سرکش، متجاوز. باغی به زبان فقهی یعنی کسی که علیه حاکمیت وقت شورش می‌کند. بیعت را نمی‌پذیرد. مالیات نمی‌پردازد و علیه نظام موجود قیام می‌کند. با سلاح علیه حاکمیت خروج می‌کند. مسلحانه علیه حاکمیت وقت اقدام می‌کند. کاری که طلحه و زبیر در جمل کردند بغی بود. کاری که معاویه علیه حاکمیت امیرالمؤمنین (ع) انجام داد بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. کاری که خوارج نهروان کردند هم بغی بود. پس هر سه گروه باغی محسوب می‌شوند. فقها برای مجازات باغی شرایطی ذکر کرده‌اند. این بحث بسیار مهم است می‌باید ابتدا با باغیان مواجهه کرد، احتجاج کرد، بحث کرد، برای مجاب کردن آن‌ها کوشش کرد. چه در واقعۀ جمل، چه در جریان صفین. نامه‌های متعدد امام به معاویه در نهج‌البلاغه آمده است تا تمام بهانه‌های واهی وی را با استدلال روشن و جهت قوی نقش بر آب کند. خون عثمان را در آن زمان معاویه بهانه کرده بود. امام علی تذکر می‌دهد من از عثمان دفاع کردم. من هرگز به قتل عثمان راضی نبودم. تو در آن زمان که می‌توانستی کاری بکنی چرا نکردی؟

اولین قدم برای مقابله با بغات کار فکری کردن است. چون باغی کسی است که ظاهراً یا واقعاً بنابر تأویل، بنابر شبهه، به زبان امروزی بنابر یک تئوری خاص با حاکمیت مخالفت می‌کند. فرق باغی با محارب در همین است که سلب امنیت

مردم می‌کند، هیچ تئوری و شبهه و نظریه‌ای هم پشت سرش ن خوابیده. دنبال نفع شخصی، دزدی و راهزنی است، سارق و راهزن مسلح به زبان فقهی قرآنی محارب محسوب می‌شود. پس محارب علیه امنیت مردم برای نفع شخصی اقدام مسلحانه کرده نه علیه حاکمیت براساس یک نظریه سیاسی. اما اگر کسی بر مبنای یک نظریه سیاسی ولو باطل با حاکمیت وقت مقابله کرد این فرد باغی محسوب می‌شد. پس باغی با محارب متفاوت است. طلحه و زبیر مسلمان بودند، معاویه و سپاه شام مسلمان بودند، شهادتین گفته بودند. نهروانی‌ها، خوارج هم مسلمان متعبد و خشکه مقدس بودند. بنابراین هر سه گروه مسلمان محسوب می‌شوند. با همه اینها حاکمیت علی را نمی‌پذیرند. علی اولین کاری که می‌کند احتجاج کردن است. بحث کردن و کوشش برای قانع کردن است. زمانی جنگ آغاز می‌شود که این مرحله به پایان برسد. یعنی ببیند که دیگر مسأله با بحث و سخن و گفت‌وگو حل نمی‌شود.

در برابر بغات هرگز حاکم حق ندارد جنگ را آغاز کند. لذا علی در هیچ زمانی آغازکننده جنگ نبود. نه در جمل، نه در صفین، نه در نهروان، معنی این حکم آن است که مادامی که جریانی علیه حاکمیت اقدام مسلحانه نکرده، حکومت دینی حق ندارد علیه آن دست به سلاح ببرد و اقدام نظامی انجام دهد. مقایسه بکنید با جریان کربلا. اگر حسین بن علی از دید حاکمیت منحرف وقت باغی بود حاکمیت حق نداشت جنگ را آغاز کند. این حکمی است که امام علی کاملاً رعایت کرد و این درس را برای همه حکومت‌های دینی باقی گذاشت: تا باغی دست به سلاح نبرده است علیه او اقدام نظامی نخواهد کرد. این‌ها از سر اخلاق نیست. این‌ها قاعده الزامی فقهی ماست. تو حق نداری به آن‌ها حمله بکنی. آن‌ها باید حمله را آغاز کنند. تو فقط دفاع می‌کنی. تو از حاکمیت دینی دفاع می‌کنی. نه اینکه به مخالفان هجوم می‌آوری. لذا علی بن ابیطالب در هیچ‌یک از جنگ‌های سه‌گانه حمله را آغاز نکرد. وقتی هم اصحاب می‌خواستند شروع کنند می‌فرمود ما دفاع خواهیم کرد، بگذار آن‌ها شروع کنند. چه در جمل، چه در صفین، چه در نهروان.

نکته بعدی اینکه باغی هرکسی نیست. باغی کسی است که مقری داشته باشد. این مقر خارج از دسترس حاکمیت باشد در یک غار یا کوهستان یا در یک جنگل، یک پادگانی جایی باشد که نظام نتواند به سادگی آن‌ها را تحت فرمان خودش دریاورد. این افراد باید متعدد باشند یک فرد نمی‌تواند بغی بورزد. حتماً اجتماع می‌خواهد. گروه می‌خواهد، تشکیلات می‌خواهد. پس باغی، یک تشکیلاتی است که مسلحانه علیه حاکمیت وقت خروج می‌کند. لذا اگر کسی صرفاً سخنرانی کند،

یا در انتقاد از حاکمیت بنویسد باغی محسوب نمی‌شود.

باغی کسی است که با سلاح علیه حاکمیت وقت بنابر یک تئوری سیاسی قیام کرده‌باشد، این را در فقه می‌گویند «اهل‌الریبه» باشد «اهل‌التأویل» باشد نظریه‌ای پشت‌سر این مسأله خوابیده‌باشد، پس باغی به صحنه سیاست و حکومت نظر دارد و با تشکیلات و نظریه و سلاح برای تغییر آن اقدام می‌کند، اما محارب به صحنه امنیت و جان و مال و ناموس مردم چشم‌دوخته و فردی یا جمعی با سلاح برای نفع شخصی اقدام می‌کند. باغی نوعی مجرم سیاسی است اما محارب نه. باغی کسی است که می‌خواهد حاکمیت وقت را مسلحانه عوض کند، یک نظریه دارد. ممکن است هم دستش به خون کسی آغشته نشود، ممکن است هم بشود. خوارج نهروان چنین کردند، فراوان امنیت جامعه را هم برهم زدند. افراد فراوان بی‌گناهی را هم کشتند.

آیا ضوابط باغی از دیدگاه حاکمیت بر حسین‌بن‌علی(ع) صدق می‌کند؟ آیا کاروان حسین مقری داشت؟ صرفاً از شهر دور می‌شد. خارج از شهر بود. اما هیچ مقر خاصی نداشت. تعداد اطرافیانش هم به لحاظ کمی در حدی نبود که تهدیدی جدی به حساب آید. هفتاد و چند نفر در مقابل چند هزار نفر خطر آن‌چنانی محسوب نمی‌شود. اما حسین محبوب بود، پشتوانه جدی مردمی داشت. لذا حاکمیت وقت به شدت از او می‌ترسید. حاکمیت‌های فاقد پشتوانه مردمی از هر شخصیت محبوب مردمی واهمه دارند و به دنبال فرصت می‌گردند تا چنین شخصیتی را از سر راه بردارند. شخصیت محبوب جانشین احتمالی است، پس نباید باشد. با اینکه امام حسین را ناهی از منکر می‌دانیم، فرض می‌کنیم از دیدگاه حاکمیت وقت بر حسین‌بن‌علی باغی تطبیق می‌کند. مجازات بغی در قرآن چیست؟ این نکته خیلی مهمی است. کسی که مسلحانه با تشکیلات علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌باشد با او چه باید کرد؟ باید بعد از احتجاج به شیوه تدافعی جنگید. جنگ تا زمانی ادامه پیدا می‌کند، که آن افراد تشکیلاتشان متلاشی شود، پس هدف قتل افراد نیست. صرفاً متلاشی‌شدن آن تشکیلاتی است که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده‌باشد، اگر در میدان جنگ اتفاقاً کشته‌شدند که هیچ، اما اگر غائله بدون کشتن پایان می‌یابد، باید چنین کرد، لذا حکم اعدام باغی خارج از میدان جنگ به عنوان حد شرعی نداریم. اگر تشکیلات شورشیان متلاشی شده‌باشد اسیران را نباید کشت و فراری‌ها را نباید دنبال کرد، مجروحین را نباید کشت و در هر صورت به زنان، کودکان، سالمندان نباید تعرضی شود، رقیب و بردگی در اینجا معنی ندارد. هرگز آتش‌زدن خیمه و خانه، باغ، آب را مسموم کردن اجازه داده

نشده است. اموال بغات به غارت نمی رود. اموال آنان محترم است. چون اینها مسلمانند. در جریان جنگ جمل اصحاب می پنداشتند زنان باقیمانده از رقیب کنیز محسوب می شوند. علی برافروخته گفت: عایشه کنیز کدامیک از شما خواهد بود. همه سرهایشان را پایین انداختند و کنار رفتند. این افراد مسلمانند، در بغی دوطرف مسلمانند، لذا نه مالشان از مالکیت می افتد، نه زنان و کودکانشان به کنیزی و بردگی برده می شوند و نه نسبت به افرادشان تعرضی می شود. صرفاً تشکیلاتشان متلاشی می شود. نه برای آنها حکم اعدام خارج از میدان جنگ به عنوان حد شرعی پیش بینی شده، اگر در جنگ کشته شدند، که هیچ، اما خارج از میدان جنگ قرآن، فقه و احکام ما پیش بینی نکرده است که افرادی که علیه حاکمیت وقت اقدام کرده اند، اعدام شوند، به صرف اینکه خروج کرده باشند.

در قرآن کریم بحث بغی در سوره مبارکه حجرات آیه نهم مطرح شده است: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا، فأصلحوا بينهما، فان بغت احدهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغى، حتى تفيء الى امر الله فان فائت فاصلحوا بينهما بالعدل و اقسطوا، ان الله يحب المقسطين» اگر دو طایفه از مسلمانان (بغی اقدام یک گروه در جامعه اسلامی علیه گروه دیگر است) دو گروه ایمانی باهم قتال و معارضه کردند، باهم جنگیدند، مسلمانان موظفند بین آن دو مصالحه کنند. به استدلالهای طرفین گوش فرادهند و فساد را به نحو مقتضی اصلاح کنند. اولین وظیفه در جامعه اسلامی اگر نزاعی بین دو گروه ایمانی مشاهده شد اصلاح است. اگر یکی از این دو گروه نسبت به دیگری تجاوز کرد مسلمانان باید به کمک آن مظلوم علیه ظالم وارد جنگ بشوند. تا کی، تا چه زمانی باید با او بجنگیم، «حتی تفيء الى امر الله». با متجاوزان می جنگید تا اینکه به حکم خدا برگردند. فئی یعنی برگشت. یعنی تا زمانی که اینها برنگشتند با اینها می جنگید اگر برگشتند، آن وقت به عدالت به قضاوت خواهید پرداخت. علت بغی و تجاوز چه بوده، آیا کسی به ناحق کشته شده، آیا مالی به سرقت رفته؟ خونهای به ناحق ریخته شده قصاص می شود، اموالی که غارت شده جبران می شود، اما صرف خروج حکم اعدام ندارد. چنین حدی در شرع پیش بینی نشده است. تمام اینها به عدل مورد قضاوت قرارگیرد. قسط و عدالت پیشه کنید و خدا عادلان و دادگران را دوست می دارد.

اگر حسین بن علی را ناهی از منکر ندانیم و فرض کنیم ازدید حاکمیت باغی محسوب می شود، آیا وظایف قرآنی نسبت به وی رعایت شد؟ وظیفه مسلمانان آن روز چه بود؟ «فاصلحوا بينهما». می باید می آمدند و اصلاح می کردند. می پرسیدند از

این‌ها که چه می‌گویید؟ منطق حسین منطق علوی و محمدی است، منطق احیای دین بود. اما منطق یزید منطق زور و تغلب و سرکوب بود. آیا مسلمانان، نباید به این دو منطق توجه می‌کردند؟ و به نفع حق و علیه باطل اقدام می‌کردند؟ اولین قدم اصلاح بود. وقتی سخن‌های طرفین را می‌شنیدند آن وقت مشخص می‌شد چه کسی تجاوز کرد؟ آیا حسین بن علی به کسی متعرض شد؟ حسین (ع) می‌گوید: من بیعت نمی‌کنم. گروهی از مردم مسلمان از من دعوت کردند. من به سوی دعوت‌کنندگانم رهسپارم. وقتی که حربن یزید جلوی قافله امام حسین را می‌گیرد امام می‌فرماید: که به من چهارهزار نامه نوشته‌اند این‌ها همراه من است، می‌گوید من از آن نامه‌ها خبری ندارم. حر قافله امام را متوقف کرد، اما دیگر امرای لشکر اموی تمامی ضوابط قرآنی را زیر پا گذاشتند. این لشکر اموی است که تجاوز کرده است نه لشکر امام حسین علیه السلام. حسین دعوت شده است وقتی هم که دانست دعوت‌کنندگان دعوتشان را پس گرفته‌اند، گفت برمی‌گردم. با حسین کردند آنچه نباید می‌کردند. چه کسی می‌تواند از این اقدامات انجام‌شده بر علیه امام و خانواده و یارانش دفاع بکند؟

برای حسین بن علی به عنوان مخالف حاکمیت حداقل حقوق مخالف رعایت نشد. حسین بن علی شخصیتی است که تن به بیعت با حاکمیت ظالم وقت نداده و قصد پیوستن به هوادارانش را دارد. اگر حاکمیت صرفاً مانع از این پیوستن می‌شد، کفایت می‌کرد، چون حسین بن علی مقری خارج از سلطه حاکمیت وقت نداشت. هیچ اقدام مسلحانه‌ای نیز انجام نداده بود، به سپاهیان خلیفه نیز حمله نکرده بود. لذا قطعاً عنوان باغی بر او صدق نمی‌کند. حسین تجاوزکار نبود، این حاکمیت بود که علیه او تعرض آغاز کرد. سپاهیان اموی «فته باغیه» محسوب می‌شدند، براساس ضوابط مسلم دینی یزید قطعاً باغی بود. درواقع حاکمیت اموی مخالف را تحمل نمی‌کرد. لذا بلافاصله عدم بیعت را به خروج تعبیر می‌کند و از اطاعت نکردن بغی نتیجه می‌گیرد و بر مخالف یورش می‌برد.

تأمل در آیه نشان می‌دهد که در قرآن کریم صریحاً از اقدام حاکمیت دینی علیه مخالفانش بحث نشده است، بحث از نزاع دو گروه مسلمان است، که بی‌شک شامل معارضه حاکمیت با مخالفانش نیز می‌شود. انگار خداوند تبارک و تعالی با حکمت بالغه خود پیش‌بینی کرده است که اکثر اوقات در جوامع بشری حکومت‌های ناحق برسر کار خواهند بود در آیه بحث از حاکمیت برحق و محکوم ناحق نیست، تنها بحث از قسط و عدل است و عدم تجاوز. با کسی که او را مخالف امر خدا می‌دانید می‌جنگید تا امر خدا رعایت شود، بیش از این هم دیگر اجازه نداده است.

اما مهمتر از این، ممکن است عنوان دیگری هم ذکر شود، اما آیا این عنوان بر حسین بن علی (ع) صدق می کند؟ آیا حسین بن علی (ع) «محارب» است؟

۵. جرم محاربه و ناامنی مسلحانه

محارب هم یک لغت قرآنی است. آیا کسی که علیه حاکمیت اقدام بکند می توان او را محارب دانست؟ محارب کیست؟ محارب کسی است که علیه امنیت مردم (نه حکومت) به شکل مسلحانه اقدام کند، نوعاً به راهزنان به زیان امروزی، «تروریست ها» دزدهای سر گردنه محارب می گویند.

«أَنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا أَوْ يَقَطْعُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافِ أَوْ يُنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ أَلَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (سوره مائده، آیات ۳۳ و ۳۴) جزای کسانی که با خدا و رسول او می جنگند و کوشش می کنند که در زمین فساد کنند، این است که کشته شوند یا به دار کشیده شوند یا دست و پایشان برخلاف هم قطع شود، یا اینکه تبعید شوند. این امور کیفر گناهشان در دنیا است و در آخرت هم عذاب الیم در انتظارشان خواهد بود. مگر اینکه قبل از این که شما بر آنها قدرت پیدا کرده باشید، این ها توبه کرده باشند.

محارب کیست؟ «حد» مجازات شرعی کسی است که افعال ناشایست اخلاقی یا سرقت یا شرب خمر و... انجام می دهد و یکی از حدود شرعی هم محاربه است، چه کسی محارب است؟ قرآن می فرماید: کسی که به جنگ خدا و رسول برخیزد، مراد از جنگ با خدا و رسول چیست؟ در این امر علمای دین اتفاق دارند که بالاترین دست آورد یک جامعه دینی «امنیت» است، جامعه ای که جامعه امن نباشد، جامعه دینی نیست در جامعه دینی، چه صالح چه فاسد، کار خود را انجام می دهد. آنکه مؤمن است به مقتضای ایمان خود عمل می کند، آنکه فاسد است نیز در پی شهوت رانی و لذات دنیوی می رود. جامعه تحت ولایت خدا و رسول امنیت دارد کسی که امنیت این جامعه را برهم می زند فی الواقع به جنگ خدا و رسول رفته است. محاربه با خدا و رسول یعنی کسانی که سلب امنیت از جامعه می کنند، به هر تفسیری را که مراجعه کنیم همانند میزان و مجمع البیان، از تفاسیر فریقین در تفسیر آیه محاربه سلب امنیت از جامعه را به جنگ خدا و رسول تفسیر می کنند.

اما مفسد فی الارض کیست؟ آیا کسی که حکومت او را نمی پسندد و وجودش

را بر نمی‌تابد و او را موی دماغ خود می‌بیند مفسد فی‌الارض است؟ قرآن با تعبیر کسانی که سعی می‌کنند زمین را فاسد کنند به مفسد فی‌الارض اشاره دارد. سعی در فساد زمین یعنی چه؟ باز می‌بینیم مفسران در این زمینه توضیح داده‌اند «یسعون فی‌الارض فسادا» معلوم است ما که در آسمان نیستیم که فساد کنیم هرکار می‌کنیم چه خوب چه بد بر روی زمین انجام می‌دهیم پس، فساد در زمین یعنی اینکه زمین را از صلاحیت مسکن و مأوی بودن می‌اندازند. لذا مفسرین ذکر کرده‌اند که سلب امنیت جامعه مفسد فی‌الارض است. مفسد فی‌الارض یعنی کسی که امنیت را از جامعه برمی‌دارد. لذا آیه نفرموده است، «الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» بلکه فرموده است «انما جزاء الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» یعنی یک «الَّذِينَ» بر سر هر دو عبارت محاربه و افساد در زمین آمده است یعنی کسانی که به جنگ خدا و رسول می‌روند و سعی در فاسد کردن زمین دارند. این دو تا قید برای یک امر است و هر دو به سلب امنیت بر می‌گردد. هرکسی که امنیت جامعه را برهم زند، او محارب و مفسد فی‌الارض است. یعنی این دو عنوان برای یک جرم است، سلب امنیت مردم با زور. فقهای فریقین در این مطلب اتفاق نظر دارند. ذیل این آیه هم روایاتی از ائمه اطهار (ع) رسیده که محارب را معنی کرده‌اند، کوشش کنیم که از ضوابط دینی مان عدول نکنیم. محارب کیست؟

مناسب است در اینجا مطلبی از تحریر الوسیلة مرحوم آیت الله خمینی نقل کنم. ایشان محارب را تعریف کرده‌اند، این تعریفی هم که ایشان کرده‌اند، موافق تعریف اکثر فقهای ماست: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم یا برای افساد در زمین اسلحه بکشد.» پس اولین ویژگی محارب این است: محارب «مسلح» است. این قید، قید اجماعی امامیه است. اگر کسی بدون سلاح و زور و ارعاب هرکاری در جامعه بکند او محارب نیست. محارب کسی است که مسلحانه به سلب امنیت جامعه اقدام کند. کسی که با زور و سلاح بخواهد مردم را بترساند، از آن‌ها چیزی بدزدد، غارت کند. این می‌شود محارب. برعکس باغی، باغی تشکیلات داشت، اما محارب می‌تواند یک نفر باشد ممکن است گروهی باشد. باغی علیه حاکمیت اقدام می‌کرد. محارب علیه مردم اقدام می‌کند. باغی می‌گوید من می‌خواهم تو زمامدار نباشی، او حاکم باشد. اما محارب اصلاً کاری به مسائل سیاسی ندارد. مال می‌خواهد، می‌خواهد با زور و ارعاب پول به دست آورد ممکن است در این راه آدم هم بکشد. بنابراین چهار مجازات شدید در این آیه پیش‌بینی شده است. قتل و به دار کشیده شدن و قطع دست و پا و تبعید (هریک برای یکی از

اقسام محاربه نسبت به شدت و ضعف افعال انجام شده با تشخیص قاضی) حال سخن در این است آیا حسین بن علی (ع) از دید حاکمیت می تواند محارب باشد خواهیم گفت نه قطعاً چنین نیست. اصولاً به یک مخالف سیاسی نمی توان محارب قرآنی اطلاق کرد. به لحاظ ضوابط فقهی و قرآنی به هیچ عنوان به برانداز نمی توان اطلاق محارب کرد. چون محارب دزد سرگردنه است، تروریست و راهزن مسلح است. اما فردی که مخالف سیاسی است لزوماً محارب نخواهد بود. بنابراین اگر فردی با حاکمیت حق یا باطل مخالفت کند اگر دست به سلاح نبرده باشد نه باغی است و نه محارب. اگر تشکیلات داشت صاحب مقرر نظامی خارج از سلطه حاکمیت بود و بنابر یک تئوری سیاسی اقدام می کرد باغی خواهد بود. در فقه امامیه، ضمناً بغی صرفاً در مورد امام معصوم ذکر شده است لذا شما در تحریرالوسیله و در دیگر کتاب های فقهی حکم بغی در زمان غیبت امام معصوم را پیدا نخواهید کرد، یعنی علاوه بر شرایط سه گانه پیش گفته، تحقق بغی شرط چهارمی نیز دارد، قیام علیه امام معصوم (ع)، اما قیام علیه حکومت دینی در عصر غیبت به عنوان بغی در فقه امامیه به رسمیت شناخته نشده است.

۶. حق مخالفت سیاسی

مخالف سیاسی که به گونه مسالمت آمیز به حاکمیت، شخص حاکم یا مشی حکومت انتقاد می کند، و اصولاً چون دست به سلاح نبرده است اصلاً جرمی مرتکب نشده تا در مجازات محاربه یا بغی او بحث شود. قصاص قبل از جنایت شرعاً ممنوع است.

ابن ملجم مرادی که خوابیده بود اصحاب آمدند گفتند: یا علی تو گفته بودی این فرد تو را خواهد کشت چرا علیه اش اقدام نمی کنی؟ امام علی (ع) گفت: هنوز مرا نکشته است که بخواهیم او را مجازات یا قصاص کنیم. با اینکه بنا بر نظر مشهور به علم غیب می دانست که ابن ملجم در لحظاتی بعد چه خواهد کرد.

امروز ممکن است علی را شتمات بکنیم که او باید چنین می کرد اما اگر می کرد علی نبود. مگر می توان قصاص قبل از جنایت کرد؟ مگر علی نمی دانست که خوارج می خواهند علیه او اقدام کنند چرا قبل از اینکه آن ها دست به سلاح ببرند علیه آن ها اقدام نکرد و به اصطلاح توطئه را در نطفه خفه نکرد؟ اطمینان داشته باشیم علی به اندازه ما از سیاست مطلع بوده است، اما او در کار بنانهادن یک روش سالم سیاسی است. علی بن ابیطالب (ع) به مخالف سیاسی مادامی که دست به اسلحه نبرده بود آزادی کامل می داد. خط قرمز علی (ع) مبارزه مسلحانه بود نه

مخالفت سیاسی زبانی و قلمی. ما کجائیم و علی کجا؟ حاکمیتی که به مخالف سیاسی که به شیوه مسالمت‌آمیز با زبان و قلم انتقاد کرده محارب اطلاق می‌کند از منش و روش امام علی(ع) بویی نبرده‌است. قاسطین و ناکثین و مارقین براندازی حکومت علوی را طراحی می‌کردند، نقشه می‌کشیدند که علی بر سریر قدرت نباشد. علی(ع) با علم به نیت سوء آن‌ها، منطق علیشان را با قوت و متانت نقد می‌کرد و مادامی که عملاً اقدامی نکرده‌بودند و تا زمانی که مسلحانه خروج نکرده‌بودند، کاری به کارشان نداشت هرچند آنان را زیر نظر داشت، اما نه دستگیرشان کرد، نه تعزیرشان کرد. چرا، چون هنوز جرمی واقع نشده‌بود.

قصد براندازی نه جرم است، نه محاربه و بغی. آری زمانی که خوارج نهروانی قیام مسلحانه علیه حکومت علوی آغاز کردند آن‌گاه علی مردانه به مقابله با آنان پرداخت و براساس ضوابط مسلم اسلامی آنان را به سزای عمل ننگینشان رسانید.

جالب اینجاست که رئیس محترم قوه قضائیه قبل از ریاستش در مقاله‌ای به‌نام «محارب کیست و محاربه چیست؟» (فصلنامه فقه اهل‌بیت(ع) زمستان ۷۶ و بهار ۷۷) به صراحت اثبات کرده‌است که اگر کسی با قلم یا زبان و مانند آن جامعه را فاسد کند محارب محسوب نمی‌شود و محارب منحصرأ کسی است که با سلاح امنیت جامعه را برهم بزند. یعنی مطابق ضوابط فقهی که قاضی‌القضات هم به آن معتقد است افرادی که با زبان یا قلم مخالفتی با حاکمیت انجام بدهند، این‌ها مصداق محارب قرآنی و فقهی محسوب نمی‌شوند. اولین نکته حکومت دینی پای‌بندی به ضوابط دینی است. براساس ضوابط مسلم دینی امام حسین(ع) نه محارب است نه باغی، بلکه مخالف سیاسی است که به قصد نهی از منکر با حاکمیت فاسد وقت بیعت نکرده و علی‌رغم اینکه نیت براندازی حکومت ظلم داشته اما فارغ از اجابت دعوت اهل کوفه هیچ اقدام مسلحانه‌ای علیه حکومت اموی آغاز نکرده‌بود و پس از اطلاع از نقض عهد کوفیان قصد مراجعت به سرزمینی خارج از سلطه حاکمیت ظالم داشت. لذا هیچ‌کدام از مجازات‌هایی که برای محارب پیش‌بینی شده شامل حال او نمی‌شود.

اکنون می‌خواهم سؤال جدی‌تر را مطرح کنم اگر دو طایفه مؤمن یکی کار خود را نهی‌ازمنکر می‌داند و دیگری سرکوب او را نهی‌ازمنکر می‌داند چه باید کرد؟ حسین(ع) فعل خود را «نهی‌ازمنکر» می‌دانست. یزید بن معاویه سرکوب حسین بن علی(ع) را نهی‌ازمنکر می‌دانست چون وجود شخصیت محبوبی چون حسین را خار چشم حکومت سست‌بنیاد خود می‌دید ممکن است پاسخ دهند که «الحق لمن غلب» هرکس که زورش بیشتر باشد حق با اوست. آن‌زمان زور ظاهری

یزید و عبیدالله و عمر سعد می‌چربید. آیا چنین است؟ قطعاً نه. به‌راستی ما به لحاظ سیاسی مسأله‌ای داریم به‌نام افکار عمومی. اگر به لحاظ دینی بخواهیم سخن بگوییم ضوابط عدل و قسط. اگر به تاریخ قائل باشیم: قضاوت تاریخ. توضیح و بسط مطلب نیاز به مجالی دیگر دارد. به‌هرحال صرف اینکه حاکمیت خود را حق بدانند، این ملاک حقانیت او نیست. کدام حاکمیتی خود را حق نمی‌داند و به بطلان خود اعتراف می‌کند؟ دین به احتمال سوءاستفاده حکومت‌ها درمورد بغی کاملاً توجه‌داشته لذا به هیچ‌وجه مجازاتی همچون مجازات محارب تعیین نکرده، در فقه ما بالاترین مجازات‌ها برای سلب کردن امنیت مردم به شیوه مسلحانه است. مراد از اسلحه و زور همان شمشیر و تفنگ و مانند آن است. مخالفت از طریق سخن‌گفتن و نوشتن دیگر طرق مسالمت‌آمیز مشمول شیوه مسلحانه نمی‌شود. کلاً از آنجا حاکمیت‌ها خود را همواره برحق می‌دانند، اگر حداقل حقوق برای مخالفت سیاسی قائل نباشند ناظر برخوردهایی که با امثال حسین بن علی شد خواهیم بود لذا همیشه این سؤال را باید طرح کنیم: آیا حاکمیت‌ها حداقل حقوق مخالف سیاسی را رعایت می‌کنند؟

اهل سنت کوشش کرده بودند که توجیه کنند دستور قتل حسین بن علی (ع) را یزید صادر نکرد. این قدر قبح مسأله زیاد است که می‌خواهند خلیفه ننگین را از زیر بار چنین ننگی به‌درآورند لذا بالاتر آمدند مدعی شده‌اند که عبیدالله هم این دستور ننگین را صادر نکرده است آن لشکریان در صحنه بودند که خودسرانه چنین کردند و عملاً آن فجایع را با امام حسین (ع) انجام دادند تنها به یک نمونه اشاره می‌کنم و می‌گذرم. امام محمدغزالی را همه شما می‌شناسید یکی از کسانی که در لعن بر یزید تردید کرده همین غزالی است. ذکر کرده است که ذکر مصائب حسین بن علی در مجالس مجاز نیست چون باعث تحریک افکار می‌شود و ذهن مردم علیه خلفا مشوش می‌گردد و بعد ذکر کرده است که آیا می‌توان یزید را لعن کرد یا نه و تردید کرده می‌گوید: «فیه ما فیه». گروهی می‌گویند یزید را باید لعن کرد مثل سبط بن جوزی، برخی دیگر می‌گویند که یزید خلیفه بوده و خلیفه آن‌چه که می‌کند برحق است. لذا حق نداریم او را لعن کنیم، گروهی هم می‌گویند یزید سلطان بود خلیفه بود، هم حق کرد، هم باطل کرد، «فیه ما فیه». ما حق نداریم اولوالامر و خلفا را لعن کنیم. غزالی خود قول سوم را می‌پذیرد. این فتوا متأسفانه در میان بسیاری از علمای اهل سنت جاری است، که توقف می‌کنند. اما برخی از دانشمندان بصیر اهل سنت که به‌تدریج بر شمارشان نیز افزوده می‌شود، فارغ از تعصبات مذهبی، عملاً «اللهم العن یزید بن معاویه» را ذکر کرده و تصریح کرده‌اند که

او کسی بوده که آبروی دین را برد. بگذاریم و بگذریم.

۷. امام حسین (ع) و تکلیف نهی از منکر

حسین بن علی نه محارب بود، نه باغی، او یک ناراضی و مخالف سیاسی بود که به تکلیف دینی نهی از منکر عمل کرد. امام حسین (ع) در منزلگاهی نزدیک کربلا سخنی از رسول اکرم (ص) برای مردم نقل کرده که از درخشانترین فرمایشات ایشان در نهضت کربلاست: «ایها الناس ان رسول الله (ص) قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله ناکثاً عهده مخالفاً لسنة رسول الله (ص)، يعمل فی عباد الله بالاثم والعدوان فلم یغیر علیه بفعل ولا قول کان حقاً علی الله ان یدخله مدخله». «ای مردم! من از زبان مبارک پیغمبر اسلام شنیدم کسی که سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال کرده است، عهد الهی را نقض کرده است با روش پیامبر خدا (ص) مخالفت کرده در بین بندگان خدا به گناه و ظلم عمل می کند، پس با کردار و گفتار علیه او تغییر نکند، برخداوند سزاوار است که او را به جایگاهش - جهنم - وارد کند.» حلیت حرمت الهی مسئله کوچکی نیست، یعنی جامعه آنقدر منحرف شود که منکرات، معروف شمرده شوند و معروف منکر شمرده شود.

در جامعه دینی چهارمطلب است، که محترم ترین امور است، در جامعه ای که این چهار امر رعایت نشود آن جامعه، جامعه دینی نیست. ولو اذان و مناسک و قرائت قرآن از سر و رویش بیارد. در این چهار مورد فقها فتوا به احتیاط داده اند. آن چهار امر عبارتند از: ۱. خون مسلمان ۲. ناموس مسلمان ۳. آبروی مسلمان ۴. مال مسلمان. بلکه می توان گفت خون انسان، ناموس انسان، آبروی انسان، مال انسان. جامعه ای که در آن جان مردم ارزان است، در جامعه ای که حکومت آن چوب حراج بر آبروی مخالفان سیاسی اش زده است آن جامعه دینی نیست هرچند به تدین و تشرع تظاهر کنند. دینداری ضابطه دارد. والا بسیاری از سفاک ترین و ظالم ترین حکومت های جوامع دینی نیز سجاده به آب کشیده به عنوان جانشینی خدا بر زمین روی شیطان را سفید کرده اند. استحلال حرام های الهی و نقض پیمان الهی یعنی کشتن آدمیان بی گناه، یعنی ریختن آبروی مؤمنان به بهانه مخالفت با اوامر حاکمیت، یعنی هتک نوامیس، یعنی غصب اموال مردم به بهانه های واهی.

پیامبر ستمش رحمت است. خدای ما با بسم الله الرحمن الرحیم قرآنمان را شروع کرده، لقب پیامبرمان هم رحمة للعالمین است، روش و منش دینی، منشی توأم با رحمت است، نه توأم با شقاوت. در جامعه ای که حقوق شهروندان زیر پا گذاشته می شود، به مردم ظلم می شود، گناه و تجاوز جریان دارد، از دین خبری نیست.

بزرگترین و شاخص‌ترین علامت یک جامعه دینی استقرار عدالت در آن است. حاکمیتی که به گناه و ظلم خو کرده حق ندارد خود را دینی معرفی کند. اما افسوس و صدافسوس که حکام همواره اعمال تجاوزکارانه و خلاف شرع خود را در لعابی از دین عرضه می‌کنند.

امام حسین (ع) پس از نقل کلام پیامبر (ص) چنین ادامه می‌دهد: «علی و ان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان و ترکوا طاعة الرحمان و اظهر الفساد و ابطال الحدود و استأثروا بالفیء و احلوا حرام الله و حرّموا حلاله.» آگاه باشید که اینان طاعت شیطان را پذیرفته‌اند و اطاعت خدای رحمان را ترک کرده‌اند، آشکارا فساد کرده‌اند، حدود الهی را ترک کرده‌اند، اموال بیت‌المال را به خود اختصاص داده‌اند. حرام خدا را حلال کرده‌اند و حلال الهی را حرام و ممنوع نموده‌اند. اشاره کردیم که مهمترین محرمات الهی جان و ناموس و آبرو و مال مردم است.

امام حسین (ع) در کربلا این خطبه را در هشدار به جوامع اسلامی در طول تاریخ می‌خواهد: «الا ترون ان الحق لا یعمل به و ان الباطل لا یتناهی عنه» آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل نهی نمی‌شود. «لیرغب المؤمن فی لقاء الله» تا اینکه مؤمن وقتی این امور را می‌بیند رغبت می‌کند که بمیرد و به لقاء خدا نائل شود. «فأنی لا اری الموت الا السعادة و الحیة مع الظالمین الا برما» من مرگ را جز سعادت نمی‌بینم و زندگی با ستمگران را جز نکبت و ننگ نمی‌شمارم. «الناس عبيد الدنيا والدين لعق علی الستهم یحوظونه ما درت به معایشهم و اذا محصوا بالبلاء قل الدیانون» جمله بسیار تلخ و گزنده‌ایست. «مردم بندگان دنیایند و دین لقلقه زبانشان است. آن‌را می‌چرخانند تا زندگی و معیشتشان بچرخد وقتی که آزموده شدند دینداران بسیار اندکند.» سیدالشهداء دین ابراری، استفاده از دین برای رسیدن به دنیا را شدیداً مذمت می‌کند آنان که از دین نردبان ساخته‌اند تا به قدرت دنیایی برسند، تسبیح به دست می‌گیرند، ظاهر دینی درست می‌کنند تا چرب و شیرین دنیا را داشته‌باشند، وقتی که آزموده شدند دینداران بسیار اندکند. تمحیص یعنی خالص کردن یعنی سره را از ناسره جدا کردن وقتی که تمحیص شد دینداران موفق در آزمون الهی بسیار اندکند.

به‌یاد داشته‌باشیم که همیشه حرکت‌های اجتماعی مؤثر موانعی را فرا راه خود خواهند داشت. جریان‌هایی که منافعشان در خطر افتاده با تمام توان برای سرکوب آن جنبش اصلاحی اقدام خواهند کرد و صالحان و مصلحان و اصلاح‌طلبان را تحت فشار قرار خواهند داد. در چنین شرایطی تعالیم قرآنی به ما می‌آموزد که می‌باید یکدیگر را به حق و صبر سفارش کنیم. همچنان که در سوره مبارکه عصر

می‌خوانیم «والعصر، ان الانسان لفی خسر، الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر» ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و توصیه به استقامت و صبر. می‌باید همچون سیدالشهداء برحق استقامت و صبرکرد. ارزش زندگی در پایداری بر محور حق است و فارغ از آن هیچ است هیچ. خداوند را به کرمش می‌خوانیم که به ما استقامت برحق، بصیرت در دین، عدالت در عمل، آزادگی در دنیا و نجات در آخرت عنایت فرماید. آمین یا رب العالمین، والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

ضمیمه:

حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی، محاربه و افساد (پرسش‌های شاگرد و پاسخ‌های استاد)^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر مبارک شیخنا الاستاذ، فقیه عالیقدر

سلام علیکم، سلامتی، توفیق و عزت روزافزون آن وجود شریف را از حضرت حق مسألت دارم. بسیار متأسفم که مناعان خیر، امکان استفاضه مستقیم را از محضرتان سلب کرده‌اند. اما مشکلات فراوان شرعی بدون اشارات علمی حضرتعالی قابل حل نیست. نمونه‌ای از سؤالات مطرح شرعی که نیازمند درایت اجتهادی استاد علامه است به محضرتان تقدیم می‌شود تا با پاسخ‌های استدلالی و مشروح، موجبات تدوین رساله‌ای فقهی در یکی از امور مستحدثه کثیرالابتلا فراهم آید. والامر الیکم

شاگرد کوچک شما

محسن کدیور

۱۳۸۰/۲/۷

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن کدیور دامت افاضاته
پس از سلام و تحیت، نامه شما که مشتمل بر سؤالات مورد ابتلا می باشد
واصل شد، ضمن تشکر از اظهار محبت و مودت جنابعالی و تقدیر از توجه شما
به موضوعات مهم مورد سؤال، پاسخ اجمالی آن ها به شرح زیر است:

[شرط تحقق محاربه اقدام مسلحانه است]

پرسش ۱- آیا برای تحقق موضوع حد شرعی «محاربه و افساد» اقدام مسلحانه
در سلب امنیت مردم ضروری است یا محاربه و افساد اعم از آن است؟ در صورت
توسعه در موضوع، مستند آن کدام است؟

جواب - در عنوان «محارب»- بنابر آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام و
فتاوی فقها تصریح شده - داشتن سلاح قید شده است، از جمله:

۱- در صحیححه محمد بن مسلم از امام باقر (ع) چنین آمده است: «من شهر السلاح
فی مصر من الامصار فعقر اقتص منه و نفی من البلد، و من شهر السلاح فی مصر
من الامصار و ضرب و عقر و اخذ المال و لم یقتل فهو محارب» (وسائل، ج ۱۸،
ص ۵۳۲) ولی در کافی و تهذیب و استبصار جمله دوم چنین است: «و من شهر
السلاح فی غیر الامصار...»

۲- و در حدیثی دیگر از امام باقر (ع) نقل شده: «من حمل السلاح باللیل فهو
محارب، الا ان یكون رجلاً لیس من اهل الریبة» (وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۷) و جمله
آخر حدیث ظاهراً برای استثناء نیروهای رسمی شناخته شده نظامی و انتظامی است
که کسی به آن ها شک نمی برد.

۳- شیخ طوسی (ره) در کتاب خلاف فرموده اند: «المحارب الذی ذکره الله
تعالی فی آیه المحاربة هم قطاع الطريق الذین یشهرون السلاح و یخیفون السبیل،
و به قال ابن عباس و جماعة الفقهاء. و قال قوم: هم اهل الذمة اذا نقضوا العهد و
لحقوا بدار الحرب و حاربوا المسلمین، و قال ابن عمر: المراد بالآیه المرتدون لأنها
نزلت فی العربیین. دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم...» (الخلاف، کتاب قطاع الطريق،
المسألة ۱)

۴- و در نهایت فرموده اند: «المحارب هو الذی یجرد السلاح و یكون من اهل
الریبة، فی مصر کان او غیر مصر، فی بلاد الشرک کان او فی بلاد الاسلام، لیلاً کان
او نهاراً. فمتی فعل ذلک کان محارباً» (النهاية، باب حد المحارب، ص ۷۲۰)

۵- و در مبسوط در تفسیر آیه محاربه فرموده اند: «واختلف الناس فی المراد

بهذه الیة، فقال قوم: المراد بها اهل الذمة اذا نقضوا العهد و لحقوا بدار الحرب و حاربو المسلمين... و قال قوم: المراد بها المرتدون عن الاسلام اذا ظفر بهم الامام... و قال جميع الفقهاء: ان المراد بها قطاع الطريق و هو من شهر السلاح و اخاف السبيل لقطع الطريق، و الذى رواه اصحابنا: ان المراد بها كل من شهر السلاح و اخاف الناس فى بر كانوا او فى بحر، و فى البنيان او فى الصحراء، و روا ان اللص ايضا محارب، و فى بعض رواياتنا: ان المراد بها قطاع الطريق كما قال الفقهاء (المبسوط، ج ۸، ص ۴۷).

و مقصود ایشان از فقهاء، فقهای سنت است.

۶- محقق در کتاب حدود شرایع فرموده‌اند: «المحارب كل من جرد السلاح لا خافة الناس، فى بر او بحر، ليلاً كان او نهاراً، فى مصر و غيره» (شرايع، ص ۹۵۸) صاحب جواهر در شرح متن فوق در ذیل «جردالسلاح» اضافه کرده است: «او حمله» (جواهر، ج ۴۱، ص ۵۶۴)

و شهید ثانی در شرح متن فوق فرموده‌اند: «يشترط فى المحارب تجريد السلاح... و قصد اخافه الناس، فلو اتفق خوفهم منه من غير ان يقصده فليس بمحارب» (المسالك، ج ۱۵، ص ۵)

۷- علامه در کتاب قواعد فرموده‌اند: «المحارب كل من اظهر السلاح و جرده لاخافة الناس فى بر او بحر، ليلاً كان او نهاراً، فى مصر او غيره» (القواعد، ج ۲، ص ۲۷۱)

۸- شهید اول در متن لمعه در تعریف محاربه فرموده: «و هى تجريد السلاح برأ او بحرأ ليلاً او نهارأ لاخافة الناس فى مصر و غيره»

و بالاخره برحسب روایات و فتاوی فقهای فریقین قید سلاح اجمالاً در معنای «محاربه» اخذ شده‌است، هرچند فقهای سنت «محارب» را در کتاب «قطاع الطريق»، و فقهای شیعه در کتاب «حدود» عنوان کرده‌اند. به علاوه کلمه «محاربه» از «حرب» مأخوذ است، و حرب و جنگ معمولاً با سلاح انجام می‌شود.

شأن نزول آیه محاربه نیز - بنا بر قول مشهور- موردی بوده که طبعاً از سلاح استفاده شده‌است، بنابر آنچه از امام صادق (ع) در رابطه با نزول این آیه وارد شده‌است، گروهی از قوم «بنی ضبه» در حالی که بیمار بودند بر پیامبر (ص) وارد شدند، حضرت به آنان فرمودند: نزد من بمانید تا هنگامی که سالم شدید شما را به سریه بفرستم. آنان از پیامبر خواستند تا از مدینه به جای دیگری روانه‌شان کند، و آن حضرت آنان را به جایی که محل نگهداری شترهای زکات «در خارج از مدینه» بود فرستاد. آنان از شیر شتران می‌نوشیدند تا هنگامی که سلامتی خود را باز یافتند

به سه نفر از چوپانان شتران حمله کرده و آنان را کشتند. این خبر به پیامبر رسید و ایشان علی (ع) را برای دستگیری آنان فرستاد، و آنان در حالی که در دره‌ای نزدیک مرز یمن محصور شده بودند دستگیر و خدمت پیامبر فرستاده شدند، آن‌گاه آیه محاربه نازل شد. (وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۵، کتاب الحدود، باب ۱ از ابواب حدالمحارب، حدیث ۷)

البته مورد و شأن نزول آیه هیچ‌گاه منحصص عموم یا مقید اطلاق آیه شریفه و روایات وارده نمی‌شود، و عموم و اطلاق آن‌ها حجت است.

علاوه بر عنوان «سلاح» در بسیاری از روایات و فتاوی فقها عنوان «اخافة الناس» نیز مشاهده می‌شود، بلکه می‌توان گفت «قصد اخافه» نیز باید احراز گردد. بنابراین محارب به کسی اطلاق می‌گردد که به قصد ترساندن مردم با به‌کارگیری اسلحه، آرامش، آزادی و امنیت عمومی را سلب نماید. و اگر هریک از سه عنوان یادشده احراز نگردد عنوان محارب صادق نخواهد بود، یعنی اگر سلاح در کار نیست یا سلاح اظهار شود ولی در حد اخافه نیست، یا خوف محقق شود ولی قصد آن احراز نشود، نمی‌توان محاربه را به کسی نسبت داد.

اما نکته‌ای که در این زمینه مورد بحث فقها قرار گرفته این است که مقصود از «اسلحه» چیست و آیا سلاح‌های غیرآهنی و آتشی - نظیر چوب و عصا و مانند آن - را شامل می‌گردد یا فقط سلاح‌های متداول را دربر می‌گیرد. به نظر می‌رسد عنوان «سلاح» فی نفسه موضوعیت نداشته باشد بلکه اشاره به ابزار نیرو و قدرتی است که موجب ترساندن مردم می‌شود، به عبارت دیگر سلاح کنایه از ابزار اعمال زور و قدرت می‌باشد، که حتی بر آتش‌زدن خانه و کاشانه مردم نیز منطبق می‌شود چنانکه در خبر سکونی آمده است. (وسائل، ج ۱۸، ص ۵۳۸، کتاب الحدود، باب ۳ از ابواب حدالمحارب)

[هر فساد فی الارض مجوز اعدام نیست]

پرسش ۲- آیا «افساد فی الارض» به لحاظ شرعی موضوع حد شرعی مستقل از محاربه است؟ در این صورت مقومات این موضوع و ادله شرعی آن چیست؟

جواب - در عنوان «افساد» - نه از نظر لغت و نه از نظر مصطلح قرآنی و روایی و فتاوی فقها - قید سلاح اخذ نشده است، هرچند بر همه افراد محارب عنوان مفسد نیز صادق است. همچنین شرط «اخافة الناس» نیز در عنوان «افساد» و «مفسد» لحاظ نشده است. عدم اعتبار سلاح و اخافه در عنوان افساد با تتبع در آیات قرآن به خوبی روشن می‌شود. از جمله آیه ۷۳ از سوره یوسف به نقل از برادران

حضرت یوسف (ع): «قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فی الارض» آیه ۳۰ از سوره عنکبوت به نقل از حضرت لوط (ع): «قال رب انصرنی علی القوم المفسدین»، آیه ۱۸۳ سوره شعراء به نقل از حضرت شعیب (ع): «ولا تبخسوا الناس اشیائهم ولا تعثوا فی الارض مفسدین»، و نیز آیات مربوط به قارون در سوره قصص آیه ۷۷، و فرعون در سوره یونس آیه ۹۱، و ساحرین در سوره یونس آیه ۸۱ و حیف و میل کنندگان اموال ایتام در سوره بقره آیه ۲۲۰.

واضح و روشن است که در موارد آیات مذکوره موضوع به کار بردن سلاح و یا اخافه الناس مطرح نبوده است. کلمه «فساد» در برابر صلاح و سلامت است، و ظاهراً مقصود از «افساد فی الارض» انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را برهم زند و موجب تباهی در نظام آن گردد. هرچند ایجاد هر فساد گناه و جرم است و طبعاً استحقاق حد یا تعزیر یا توبیخی را شرعاً در پی دارد، ولی کلمه «یسعون» و قید «فی الارض» حکایت از افساد خاصی می کنند که ضرر آن تنها متوجه شخص گناهکار نیست بلکه سلامت عادی یک مجتمع انسانی را بر هم می زند، ماده «سعی» دلالت می کند بر تلاش و دویدن برای افساد، و هیات فعل مضارع دلالت دارد بر اصرار و تداوم، و هیچ گاه برای حکایت از انجام یک گناه معمولی چنین تعبیری معمول نیست بلکه غلط است.

در این زمینه که آیا نسبت بین دو عنوان «محاربه و افساد فی الارض» تباین است یا عموم و خصوص مطلق یا من وجه، و آیا هریک از دو عنوان فوق به تنهایی موضوع مستقل برای احکام مذکوره در آیه محاربه است و یا اینکه هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می باشند و هر کدام جزء موضوع است، احتمالات و اقوالی مطرح است.

ممکن است گفته شود: چون موصول «الذین» در جمله «و یسعون فی الارض فساداً» تکرار نشده است پس ظاهر آیه این است که این جمله قید جمله «یحاربون الله و رسوله» می باشد، بنابراین هر دو عنوان با هم موضوع واحدی می باشند برای احکام مذکوره، و هر کدام جزء موضوع می باشد، و در نتیجه احکام برای مطلق محارب نیست بلکه برای محارب مفسد است.

ولی ممکن است بگوییم: موضوع احکام مذکوره در آیه شریفه: «سعی در افساد فی الارض» است. نفس این عنوان تمام موضوع است، و محاربه به معنایی که گذشت یکی از مصادیق بارز آن می باشد، و ذکر آن در آیه شریفه برای اشاره به شأن نزول آن می باشد. و به تعبیر دیگر بین دو عنوان، عموم و خصوص مطلق

می باشد و محارب اخص است و موضوع احکام مذکوره عنوان عام می باشد. پس معنای آیه چنین است: «همانا جزای محاربین با خدا و رسول - چون ساعی در افساد فی الارض می باشند - این است که...» و حکم های چهارگانه به نحو تخییر و یا به نحو ترتیب بر حسب مراتب موضوع برای آن ثابت است. مؤید این احتمال اموری است:

۱- در کتاب حدود از مراسم سالار بن عبدالعزیز (ص ۲۵۱) می خوانیم: «والمجرد للسلح فی ارض الاسلام، و الساعی فیها فساداً، ان شاء الامام قتله، و ان شاء صلبه، و ان شاء قطع یده و رجله من خلاف، و ان شاء نفاه من الارض». ایشان احکام چهارگانه را به نحو تخییر ذکر کرده، ولی شیخ طوسی در نهایت (ص ۷۲۰) به نحو ترتیب ذکر کرده است.

۲- مقدس اردبیلی در کتاب زبدةالبیان (ص ۸۳۵) در تفسیر آیه محاربه فرموده اند: «لان السعی فی الارض للمحاربه فساد فکانه قیل: و یفسدون فی الارض فساداً، و فيه ایضاً اشاره الى ان الفساد موجب لجواز القتل».

۳- و در تفسیر آیه شریفه: «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض...» (ص ۸۳۷) فرموده اند: «قیل: کالشرك و قطع الطريق... و الظاهر من الفساد اعم فیدل علی اباحه القتل للفساد»

۴- صاحب جواهر (ج ۴۱، ص ۵۶۴) در ذیل کلام محقق: «المحارب کل من جرد السلاح لاختافة الناس» فرموده اند: «ولو واحد لواحد علی وجه یتحقق به صدق ارادة الفساد فی الارض»

ظاهر کلمات این بزرگان این است که موضوع و ملاک حکم را افساد فی الارض می دانند و محارب را از مصادیق آن می شمارند. این گونه تعبیرات در عرف مردم بسیار رایج است که موضوع خاصی را که مورد ابتلاء است مطرح می کنند و به دنبال آن موضوع عامی را که ملاک و علت حکم است ذکر می کنند و سپس حکم را بیان می نمایند. از باب مثال می گویند: هرکس آب یا غذایی را مسموم کند و جمعی را تلف نماید حکم آن اعدام است، پیدا است که حکم اعدام به خاطر اتلاف نفوس است.

۵- در آیه شریفه سوره مائده، آیه ۳۲ می خوانیم: «من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً» ظاهر آیه شریفه این است که قتل نفس هیچگاه جایز نیست مگر برای قصاص قتل یا فساد فی الارض، پس فساد فی الارض اجمالاً مجوز اعدام است. و از وقوع آیه محاربه بلافاصله بعد از این آیه به دست می آید که جواز قتل

محارب به خاطر این است که آن از مصادیق افساد است، و در حقیقت «افساد» ملاک و موضوع حکم می‌باشد.

بلکه می‌توان گفت: به مقتضای ظهور آیه شریفه در انحصار جواز قتل در دو مورد: «قصاص قتل» و «افساد فی الارض»، سایر موارد جواز اعدام که در شرع وارد شده از قبیل رجم، زنای با محارم، لواط، مرتد فطری معاند، اعدام پس از اجرای سه بار حد شرعی، و نظیر اینها همه از مصادیق «مفسد فی الارض» محسوبند، زیرا اقدام بر این‌گونه گناهان بزرگ موجب بر هم خوردن صلاح و سلامت مجتمع انسانی است.

همان‌گونه که پیدایش یک غده سرطانی در نظام بدن، امنیت و سلامت بدن را به طور کلی تهدید می‌کند و چاره‌ای جز تخلیه آن وجود ندارد، این‌گونه گناهان بزرگ نیز فرهنگ، اعتقادات، عفت، امنیت و اقتصاد جامعه را از مسیر صحیح منحرف می‌نماید و در عمل موجب سقوط آن می‌گردد.

البته موارد نامبرده را شرع مقدس با دید وسیع الهی از مصادیق «افساد» دانسته و در کتاب و سنت بیان شده‌است، ولی در غیر موارد منصوصه تشخیص مورد حکم اعدام، با امام مسلمین و حاکم شرع با بصیرت است که بالحاظ شرایط زمانی و مکانی و مشورت با اهل نظر تشخیص دهد عمل خاصی در مورد خاصی یک فساد شخصی نیست بلکه سعی در یک فساد اجتماعی است به گونه‌ای که «شتاب در افساد فی الارض» شمرده می‌شود، و طبعاً موجب تباهی امنیت یا اقتصاد یا فرهنگ عمومی جامعه می‌گردد و چون مسأله دماء مسلمین مطرح است باید جداً احتیاط شود و بدون دقت کافی و مشورت با اهل خرد و بینش از تصمیم حاد اجتناب گردد.

تا اینجا سخن بر فرض دلالت آیه شریفه است بر این که «افساد فی الارض» تمام موضوع برای حکم اعدام می‌باشد. ولی این امر قابل اشکال است زیرا آیه شریفه در مقام بیان حکم مستثنی منه است نه مستثنی.

پس هرچند مستثنی منه اطلاق دارد و جواز قتل را در غیر دو مورد نامبرده نفی می‌کند، لیکن مستثنی اطلاق ندارد. بلکه دلالت می‌کند بر جواز اعدام در این دو مورد به نحو اجمال، و همان‌گونه که هر قتل نفسی مجوز قصاص نیست بلکه قصاص شرایط خاصی دارد و در موارد خاصی اجرا می‌شود، بسا هر افساد فی الارض نیز مجوز اعدام نباشد، و شاید شرط آن قیام مسلحانه و صدق عنوان محاربه باشد، چنانکه از آیه محاربه واقع بعد از آن به دست می‌آید - بنابراین که

هر یک از دو عنوان را جزء موضوع قرار دهیم - و همین است قدر متقین از آیه. محصل کلام، این که آیه ۳۲ سوره مائده دلالت ندارد بر این که هر فساد فی الارض مجوز اعدام است.

و آیه ۳۳ که آیه محاربه است هرچند عموم دارد زیرا موصول از عمومات است و عموم آن به تبع اطلاق صله آن می باشد، ولی استدلال به آن متوقف است بر این که تمام موضوع برای احکام چهارگانه آیه را جمله «یسعون فی الارض فساداً» بدانیم و ذکر محاربه از باب بیان مصداق و شان نزول باشد چنانچه از کلمات برخی از بزرگان به دست می آید، لیکن این امر قابل خدشه است و قدر متقین صورت تحقق هر دو عنوان است.

۶- روایت فضل بن شاذان عن الرضا (ع) فی کتابه الی المامون قال: «و لا يجوز قتل احد من النصاب و الکفار فی دار التقیة: الا قاتل او ساع فی فساد، و ذلک اذا لم تخف علی نفسک و اصحابک» (وسائل ج ۱۸، ص ۵۵۲) دلالت حدیث بر این که سعی در فساد اجمالاً مجوز اعدام می باشد واضح است، ولی:

اولاً: همان گونه که در بیان آیه ۳۲ گفته شد حدیث در مقام بیان مستثنی منه است نه مستثنی پس مستثنی اطلاق ندارد.

و ثانیاً: مورد حدیث نصاب و کفار در دار تقیه می باشد، و هرچند حکم مستثنی منه در مسلمین به طریق اولویت جاری است ولی محتمل است حکم مستثنی مربوط به خصوص نصاب و کفار باشد و در مفسدین از مسلمین جاری نباشد.

[محاربه و افساد فی الارض شامل حوزه فرهنگ و اندیشه نمی شود]

پرسش ۳- آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزه فرهنگی را نیز شامل می شود؟ یعنی اگر نوشته ها و گفته های کسی به تشخیص حاکم شرع باعث اختلال در مباحث علمی، فرهنگی، دینی و اخلاقی قلمداد شود، آیا نویسنده یا گوینده محارب و مفسد محسوب می شود؟ چرا؟

جواب - حوزه فرهنگی دارای ویژگی های خاصی است که نباید از آن ها غفلت شود. در این زمینه به دو نکته اشاره می شود:

۱- اصل فکر و اندیشه و آنچه از تضارب یا اجتماع دو اندیشه به وجود می آید به هیچ وجه در اختیار انسان نیست، هرچند ممکن است برخی از مقدمات آن اختیاری باشد. اندیشه ها در بستر ذهن با عبور از مراحل کاملاً پیچیده و به دور از عامل خارجی مخصوص، و یا حتی بسا بدون اراده و توجه و قصد صاحب

اندیشه پدید می‌آیند. صرف اندیشه و فکر از نظر عقلی و اصول مورد قبول عقلا و نیز ادیان الهی هیچ‌گاه قابل مؤاخذه و کیفر نیست، در هیچ محکمه عقلایی کسی را به خاطر داشتن اندیشه‌ای خاص - در هر موضوع که باشد - محاکمه نمی‌کنند. محاکم تفتیش عقاید از تجربیات تلخ و نقطه تاریکی از زندگی بشر بوده‌است که امروزه با شرمساری و خجالت از آن‌ها یاد می‌شود.

و معنای مکلف‌بودن افراد به اصول دین که اموری فکری و اعتقادی می‌باشند این نیست که تصور اندیشه خاصی را در بستر ذهن خود بیافریند، بلکه به معنای تلاش در ایجاد مقدمات اعتقاد ذهنی و باور قلبی و لزوم ایمان به آن‌هاست. جایگاه ایمان هرچند روح و قلب انسان است اما از منظر قبول آثار و تبعات عملی و اخلاقی آن، مورد توجه ادیان قرار گرفته‌است. در حقیقت ایمان به معنای التزام و پایبندی عملی به اصولی است که در اثر تدبیر و تفکر به صورت اندیشه و باور در روح و ذهن انسان به وجود آمده‌است.

رسالت پیامبران نیز دعوت به حق و بیدار کردن نفوس و ارائه راه فکر کردن بشر و اندیشیدن و راه استدلال و تعقل برای درک صحیح از جهان هستی و مبدا و معاد آن بوده‌است. هیچ پیامبری برای اجبار مردم به قبول و ایمان به اصول دین مأموریت نداشت. آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» به همین حقیقت اشاره دارد.

۲- نکته دیگر مربوط به ابراز و بیان یک اندیشه و فکر می‌باشد. ابراز هر عقیده و اندیشه‌ای حق اولی هر انسان است، عقلای جهان در هیچ زمانی کسی را از ابراز آن‌چه اندیشیده و در قالب یک تفکر شکل یافته‌است منع نمی‌کنند، گرفتن این حق از انسان ظلمی است نسبت به او، همان‌گونه که اطلاع از هر اندیشه و فکری برای دیگران نیز حق آنان می‌باشد، صرف ابراز اندیشه و یا اطلاع از آن با هیچ یک از عناوین کیفری نظیر توهین، افتراء، اغفال و مانند آن مربوط نیست.

و آن‌چه درباره کتب ضلال در برخی منابع اسلامی عنوان شده‌است به هیچ‌وجه به معنای ایجاد محدودیت یا برخورد قهرآمیز با آراء و عقاید مخالف که بر اساس استدلال و منطق ابراز می‌گردند، نمی‌باشد، بلکه با توجه به آیات و روایات و سیره معصومین: مقصود از آن مواردی است که مخالفان معاند به جای استفاده از براهین عقلی و استدلال منطقی به دروغ و فریب و یا توهین و افتراء روی آورند و از این طریق و با روش‌های غیر علمی در صدد تخریب و افساد جامعه و محیط‌های علمی و فرهنگی و تضییع حقوق آنان برآیند، در اینجا است که عناوین کیفری مطرح می‌شود. در حقیقت برخورد یا اعمال محدودیت - که خود نوعی تعزیر است - به خاطر آن عناوین کیفری است نه صرف ابراز یا بیان فکر و عقیده.

البته احراز عناوین فوق کار بسیار مشکلی است و ممکن است بعضی حکومت‌ها به خاطر اغراض سیاسی و تصفیه حساب‌های جناحی با منتقدان و افراد صاحب‌نظر و اندیشه، آنان را به عناوین کیفری مختلف از قبیل توهین به مقدسات، افساد، سلب امنیت اجتماعی و... متهم نمایند تا از این طریق بتوانند آن‌ها را محدود و از ابراز فکر و اندیشه خود جلوگیری نمایند. و به‌طور کلی بسا بعضی افراد یا حاکمیت به‌خاطر عناد یا اغراض دیگر، حوزه امور فرهنگی و کیفری را باهم خلط نمایند. از این‌رو برای جلوگیری از سوءاستفاده طرفین از عناوین آزادی ابراز اندیشه و یا اضلال، توهین، افساد و مانند آن، لازم است در دعاوی مربوط به این مسائل - که میان حاکمیت و افراد در تشخیص مصادیق اختلاف است - یک هیأت متشکل از افراد امین، صاحب‌نظر، خبره و کارشناس، بی‌طرف و منتخب مردم نظردهند و محاکم در موارد مربوطه نظر این هیأت را ملاک قضاوت خود قراردهند، تا هم حق افراد در معرض تضییع واقع نشود و هم حقوق جامعه مورد توجه قرارگیرد.

و به‌طور کلی باید توجه داشت فکر و اندیشه‌ای را که غلط و باطل انگاشته می‌شود باید با فکر و اندیشه صحیح و با منطق قوی و استدلال محکم پاسخ داد، نه با کیفر دادن یا محدود ساختن صاحب آن اندیشه. تجربه ثابت کرده است که برخورد کیفری با مقوله فرهنگ و اندیشه اثر معکوس دارد. راه پیامبران الهی و سیره معصومین: نیز در مقابل اندیشه‌های الحادی جز بیان و استدلال و موعظه و جدال به بهترین شیوه و متد نبوده است، در قرآن کریم می‌خوانیم:

۱- «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» (سوره نحل، آیه ۱۲۵)

۲- «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً» (سوره دهر، آیه ۳)

۳- «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (سوره کهف، آیه ۲۹)

۴- «فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (سوره زمر، آیات

۱۷ و ۱۸)

۵- «فذكر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر» (سوره غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲)

۶- «لا اکراه فی الدین، قد تبین الرشد من الغی» (سوره بقره، آیه ۲۵۶)

۷- «قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک

من قریتنا او لتعودن فی ملتنا، قال اولو کنا کارهین» (سوره اعراف، آیه ۸۸)

۸- «و لو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعاً، افانت تکره الناس حتی

یکونوا مؤمنین» (سوره یونس، آیه ۹۹)

این آیات دلالت دارد بر این که به طور کلی مقوله ایمان که مبتنی بر مقوله فکری و فرهنگی است اگرچه پذیر نخواهد بود.

علاوه بر این شیوه امامان معصوم ما هرگز برخورد قهرآمیز در مقوله های علمی و فرهنگی نبوده است، امام صادق (ع) با ملحدان و منکران خدا و پیامبر به گفتگو می نشست و با دقت و متانت به سخنان آنان گوش فرا می داد، و آن گاه با منطق و استدلال شبهات آنان را پاسخ می گفت. در این زمینه نقل شده است:

روزی مفضل که یکی از یاران خاص امام صادق (ع) بود در مسجد پیامبر (ص) مشغول نماز بود، در همین اثنا دو نفر از مادیون وارد مسجد و مشغول به صحبت شدند، به گونه ای که او صحبت های آنان را می شنید. آنان در ضمن صحبت های خود به مبحث نبوت و پیامبر اسلام پرداختند و ادعا کردند که پیامبر فردی نابغه بوده و قصد ایجاد تحول در جامعه خود را داشته است و با اینکه خود مذهب را قبول نداشته، بهترین راه تحول را مذهب دانسته و از این طریق عمل نموده است! مفضل از این سخنان به خشم آمد و با تندى با آنان برخورد کرد. آنان به مفضل گفتند: تو از چه کسی تبعیت می کنی؟ اگر از جعفر بن محمد پیروی می کنی بدان که ما در حضور او این حرفها را می گوئیم و حتی بر ضد خدا استدلال می کنیم ولی ایشان نه تنها عصبانی نمی شود بلکه به دقت گوش می دهد به گونه ای که ما گمان می کنیم او حرفهای ما را پذیرفته است، اما پس از آن با متانت پاسخ حرفهای ما را می دهد.

رشد و تعالی اسلام در همه زمانها وابسته به این است که همگان - حتی مخالفان - آزادانه اعتقادات خود را مطرح نمایند و بستر مباحث علمی در همه زمینه ها و برای همه اشخاص فراهم گردد و فکر و اندیشه تنها با منطق و استدلال پاسخ داده شود. تجربه به خوبی نشان می دهد هرگاه این بستر در جامعه فراهم آمده است در نهایت اسلام نفع برده و به عکس، هرگاه حکومتها و یا افراد به رفتارهای قهرآمیز رو آورده اند نتیجه منفی به دست آمده است.

و بالاخره معنای «محاربه» در پاسخ پرسش اول و معنای «افساد فی الارض» در پاسخ پرسش دوم بیان شد. لازم است برای انطباق این دو عنوان بر مصادیق به آن دو پاسخ مراجعه شود.

[عناوین شرعی محاربه، بنی و افساد بر فعالیت های سیاسی مسالمت آمیز قابل انطباق نیست]

پرسش ۴- آیا حد شرعی «محاربه و افساد» حوزه سیاسی را هم شامل می شود؟

یعنی اگر اقدامات سیاسی مسالمت آمیز و غیر مسلحانه شخص یا اشخاصی از قبیل انتقاد و مخالفت با حاکمیت از دیدگاه حاکم شرع، نامطلوب و مخل امنیت ملی تشخیص داده شود، آیا چنین افراد یا تشکیلاتی محارب و مفسد محسوب می شوند؟

جواب - فعالیت های سیاسی از قبیل انتقاد، تجمعات، راه پیمایی آرام، مقاله نویسی، تشکیل جمعیت ها و احزاب و مانند این ها مصداق هیچکدام از عناوین «محاربه»، «بغی» و «افساد» نمی باشد. زیرا عنوان «محاربه» متقوم است به ترساندن مردم و سلب امنیت جامعه با استفاده از سلاح و زور. «بغی» نیز تجاوز مسلحانه به حقوق دیگران و خروج از عدالت و حق است. «افساد» هم اگر همراه با محاربه فرض شود موضوع حکم مزبور در آیه خواهد بود و بر فرض مستقل بودن آن در موردی صدق می کند که موجب تضییع حقوق و امنیت گروهی از مردم گردد، در حالی که فعالیت های سیاسی این گونه نیست بلکه گاه از مقوله امر به معروف و نهی از منکر می باشد و در جهت احقاق حقوق جامعه است.

علاوه بر این عناوین نامبرده از عناوین قصديه می باشند و صدق و احراز هریک از آنها متوقف است بر احراز قصد شخص و یا - حداقل - علم او به اثرگذاری و احراز این دو شرعاً شرایط ویژه ای دارد و به آسانی صورت نمی پذیرد و اصولاً در مواردی که اندک شبهه ای از ناحیه موضوع جرم یا حکم آن وجود داشته باشد، دستور شرع مقدس مراعات احتیاط است، به خصوص در امور مربوط به نفوس، دماء، اموال و آبروی افراد.

و به بیانی دیگر در موارد فعالیت های سیاسی، اولاً: از آنجا که مصداق، هیچ یک از عناوین فوق نمی باشند هیچ مجوز شرعی برای منع از آنها یا بازداشت و محاکمه افراد با این اتهام وجود ندارد. در دستورات اسلام و سیره رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) بازداشت و محکومیت سیاسی و این که کسانی را به مجرد اعتقاد و یا اظهار نظر در برابر حاکمیت و انتقاد از آن بازداشت و محاکمه نمایند وجود ندارد. مخالفان سیاسی حضرت امیر (ع) در زمان حکومت آن حضرت به صورت علنی و با آزادی کامل علیه ایشان فعالیت می کردند و حتی عبدالله بن کواء که از خوارج بود در حضور آن حضرت علناً علیه ایشان شعار می داد ولی تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند آن حضرت نه تنها آنان را بازداشت نکرد بلکه حقوق آنان را نیز از بیت المال قطع ننمود.

و ثانیاً: بر فرض اینکه شرعاً بتوان اشخاص را به خاطر فعالیت های سیاسی بازداشت و محاکمه نمود، چون در این گونه اتهامات محاکم و قضات منسوب به

حاکمیت ذی نفع و طرف دعوا هستند - و از شرایط قاضی، بی طرفی او نسبت به موضوع مورد محاکمه می باشد - آنان نمی توانند به قضاوت پردازند. از این رو باید این قبیل اتهامات در یک دادگاه مرضی الطرفین، آن هم با حضور هیأت منصفه بی طرف، خبره نسبت به مسائل سیاسی و معتمد و منتخب مردم رسیدگی شود.

[شرایط تحقق بغی]

پرسش ۵- مفاد شرعی موضوع و حکم «بغی» چیست؟ آیا در شریعت مقدسه اسلام برای باغی «حد شرعی» یا تعزیر به تشخیص حاکم شرع پیش بینی شده است؟

پرسش ۶- مقدمات تحقق موضوع بغی و شرایط عمل به «وظیفه مقاتله با بغات» چیست؟

پرسش ۷- آیا خروج مسلحانه علیه حاکمیت از مقومات شرعی بغی است؟ یا هرگونه اقدام برای تغییر حاکمیت سیاسی ولو از طرق مسالمت آمیز بغی محسوب می شود؟

جواب ۵ و ۶ و ۷- «بغی» در لغت به معنای طلب توأم با خروج از حد اعتدال، برتری طلبی، تفوق جویی و ظلم و ستم ذکر شده است، ولی در اصطلاح قرآن به معنای تجاوز و برتری طلبی همراه با قدرت و درگیری مسلحانه آمده است. ریشه اصلی مسأله بغی از آیه ۹ سوره حجرات اخذ شده است: «و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفتیء الی امرالله»

«بغی» در آیه فوق به درگیری مسلحانه بین دو طایفه از مؤمنین اطلاق شده، لذا جلوگیری از بغی نیز با قدرت سلاح پیش بینی شده است. شأن نزول آیه نیز قتال و درگیری بین دو طایفه (اوس و خزرج یا غیر آنها) بوده است.

علاوه بر این در تاریخ، سه جنگ جمل، صفین و نهروان را به عنوان مصادیق بارز بغی ذکر کرده اند، و «تقتله الفئسة الباغیة» که در پیشگویی پیامبر (ص) در مورد عمار (ره) نقل شده به تجاوز نظامی معاویه در صفین اشاره دارد.

و اما در تعبیرات فقها «بغی» به خروج از اطاعت امام معصوم یا امام عادل تفسیر شده، و در بعضی از تعبیرات لفظ «امام» به صورت مطلق آمده است و در معنای «خروج» نیز بروز و قیام برای قتال و درگیری مسلحانه تصریح شده است.

ولی بحث در مورد این که مقصود از بغی، خروج بر امام معصوم است یا مطلق امام عادل، به نظر می رسد بی فایده باشد. زیرا مفاد آیه بغی عام می باشد و شامل

تمام مواردی است که جمعی از مؤمنین در برابر جمعی دیگر از آنان دست به قیام مسلحانه بزنند، و برای آن چهار مورد قابل تصور است:

- الف - تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر عده‌ای دیگر.
 - ب - تجاوز دولتی مسلمان بر دولت مسلمان دیگر.
 - ج - تجاوز عده‌ای از مؤمنین بر دولت اسلامی.
 - د - تجاوز دولت اسلامی بر عده‌ای از مؤمنین.
- بنابراین خروج بر امام معصوم یا عادل فقط یکی از مصادیق بغی می‌باشد. در این رابطه به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- از آیه بغی به دلیل تعلیق حکم بر صفت «بغی» استفاده می‌شود که علت حکم همان بغی است به هر شکلی که باشد، هرچند به حسب ظاهر سلاح به کارنبرد ولی متکی به آن باشد، نظیر تجاوزی که یک حکومت هرچند مسلمان بر گروهی از ملت خود به اتکای قدرت نظامی انجام می‌دهد. اگر چنین یورش بر خلاف موازین قطعی عدل و حق انجام گیرد مصداق بغی خواهد بود.

۲- با توجه به قید عصمت یا عدالت در خروج بر امام، چنانچه بر حکومتی جائز و ظالم در برابر ظلم آن یورش هرچند با سلاح انجام شود، بعید است حکم بغی جریان پیدا کند. این مطلب را - علاوه بر این که لازمه کلام تمام فقها می‌باشد که شرط عصمت یا عدالت در امام را مطرح کرده‌اند - شیخ طوسی (ره) در نهایتاً (ص ۲۹۷) تصریح نموده است: «و من خرج علی امام جائز لم یجز قتالهم علی حال...».

در وسائل نیز از حضرت امیر(ع) نقل نموده که در مورد «حروریة» فرمودند: «... و ان خرجوا علی امام جائز فلا تقاتلوهم فان لهم فی ذلک مقالاً» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۶۰) در این رابطه می‌توان به مسأله‌ی شانزدهم از فصل ششم از باب پنجم کتاب دراسات فی ولایة الفقیه مراجعه نمود. (دراسات ج ۱، ص ۵۸۰)

۳- از آیه بغی و نیز روایات مربوطه بیش از این فهمیده نمی‌شود که حکم باغی برخورد مسلحانه با اوست تا زمانی که از بغی دست بردارد و در عمل تسلیم موازین حق و عدل گردد، خواه اعتقاد قلبی به آن موازین یا مجریان آن‌ها داشته باشد یا نه. پس در صورت تسلیم عملی هرگونه برخوردی با او، ظلم و تجاوز خواهد بود، و بسا خود مصداق بغی گردد. شیخ طوسی (ره) در مبسوط (ج ۷، ص ۲۶۸) فرموده‌اند: «اگر باغی به حق پیوست و مطیع شد یا سلاح را زمین گذاشت و در عمل تسلیم شد، یا از معرکه فرار کرد بدون این که به جمعی بپیوندد، قتال با او جایز نیست و تعقیب نمی‌گردد.»

شیخ طوسی و عده‌ای دیگر از فقها برخورد با بغا را به سه شرط مشروط کرده‌اند:

الف - این که آنان در موضع قدرت و دارای جمعیتی باشند، به گونه‌ای که بدون قتال و جنگ نتوان به آنان دست یافت. پس اگر جمعیتی کم و ناتوان باشند باغی نیستند.

این که به دور از دسترس حکومت باشند، مثلاً در یک منطقه جدا از حاکمیت مستقر باشند و در قبضه او نباشند.

این که بغی آن‌ها بر اساس یک تفکر و اعتقادی خاص باشد. این قید برای خروج راهزنان و قطاع‌الطریق از مصادیق بغا می‌باشد. (مبسوط، ج ۷، ص ۲۴۶)

هرچند شرط اول و سوم بر خلاف ظاهر آیه شریفه است ولیکن مطابق با احتیاط می‌باشد، اما شرط دوم مخالف ظاهر آیه نیست، زیرا معمولاً مقرر هر گروه متجاوز و مهاجمی از گروه رقیب جدا و مستقل می‌باشد. و در مورد شرط سوم - همان گونه که در نکته ۵ بیان می‌شود - اگر هر دو گروه بر اساس تحلیل و اعتقادی خاص، خود را حق و طرف مقابل را باطل می‌دانند ابتدا باید زمینه رفع شبهه و رفع تخصم فراهم آید، و پس از آن چنانچه گروهی عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضييع حقوق دیگران نماید، با آنان مقابله شود.

۴- مرحوم شیخ در نه‌ایة (ص ۲۹۷) فرموده‌اند: «و لا يجوز لاحد قتال اهل البغی الا بامر الامام» محقق (ره) نیز در جهاد شرایع (ص ۲۵۶) فرموده‌اند: «يجب قتال من خرج على امام عادل اذا ندب اليه الامام عموماً او خصوصاً او من نصبه الامام» و صاحب جواهر (ره) برای کلام محقق (ره) ادعای اجماع محصل و منقول کرده و فرموده‌اند: روایات مستفیض عامه و خاصه نیز در این مورد وارد شده‌است. (ج ۲۱، ص ۳۲۴)

همین مطلب را از آیه بغی نیز می‌توان استفاده نمود، زیرا خطابات اجتماعی قرآن، از جمله در این آیه به مجتمع مؤمنین متوجه می‌باشد و امام واجد شرایط ممثل مجتمع خواهد بود، و در حقیقت اجتماع مؤمنین در او خلاصه شده‌است. در کتاب دراسات شرایط حاکم صالح و کیفیت انتخاب او به تفصیل بیان شده‌است. بنابراین برخورد با اهل بغی باید به دستور حاکمیت صالح انجام شود و کار هر فرد فرد جامعه نیست.

در مورد بغی بین دو گروه مسلمان نیز این شرط باید رعایت شود و رهبری برخورد با بغا در دست فرد صالح و واجد شرایط باشد.

۵- صدق بغی در موردی است که حق و باطل شفاف و روشن و بدون وجود

شبهه باشد و گروهی به عنوان تجاوز از مرز عدالت و حق از روی عناد به حقوق گروه دیگر تجاوز نمایند. پس اگر حق و باطل در مورد نزاع دو گروه مسلمان روشن نباشد و هر دو گروه خود را حق و طرف دیگر را باطل بدانند، و یا نسبت به آن دارای شبهه‌ای باشند، لازم است در ابتدا زمینه رفع شبهه و رفع نزاع فراهم آید، و پس از آن چنانچه گروهی همچنان عناد ورزیده و اقدام به تجاوز و تضییع حقوق گروه دیگر نماید، با آن مقابله شود. این مطلب به خوبی از آیه بغی فهمیده می‌شود.

صاحب جواهر (ره) در این زمینه فرموده‌اند: «ظاهراً هیچ‌گونه اختلاف و اشکالی بین فقها وجود ندارد که باید قبل از شروع مقاتله با بغاة آنان ارشاد شوند تا اگر شبهه‌ای دارند از بین برود، همان‌گونه که خود حضرت امیرالمؤمنین (ع) و نمایندگانشان این عمل را با بغاة زمان خود انجام دادند و صبر کردند تا آنان حمله را شروع نمودند.» (ج ۲۱، ص ۳۳۴)

بدیهی است ارشاد در هر زمان مطابق مقتضیات زمان انجام می‌شود. ارشاد در زمان کنونی جز با ایجاد فضای بحث آزاد و دادن مجال و امنیت به طرف متهم به بغی جهت بیان شبهات و نظریات خود امکان ندارد. در چنین مواردی وظیفه افراد و جناح‌های بی‌طرف - که در آیه شریفه مخاطب «فاصلحوا» قرار گرفته‌اند - آن است که مانع درگیری یا ادامه قتال بین دو گروه فوق شوند و طرفین را به مذاکره و تفاهم و رفع شبهه بر اساس منطق و استدلال دعوت یا الزام نمایند.

ع- برای تحقق عنوان بغی - علاوه بر آنچه بیان گردید - باید اراده و اختیار شرکت‌کنندگان در آن نیز احراز گردد، بنابراین چنانچه برخی از آنان از روی اکراه یا اجبار در آن مشارکت یابند - نظیر آنچه امروز، در بسیاری از تهاجمات نظامی دیده می‌شود - مقاتله با آن افراد جایز نیست. زیرا علاوه بر قواعد عام فقهی مبنی بر اشتراط اراده و اختیار در ترتیب آثار بر افعال انسان، از بعضی روایات نیز این مطلب قابل استنباط است. در کتاب دعائم الاسلام (ج ۱، ص ۳۷۶) و مستدرک الوسائل (ج ۲، ص ۲۵۱) آمده است: قال رسول (ص) یوم بدر: «من استطعتم ان تاسروه من بنی عبدالمطلب فلا تقتلوه فانهم انما اخرجوا کرهاً» از علت مذکور در این روایت می‌توان یک حکم کلی برای هر موردی که کسی با اکراه به جنگی آورده شده، استفاده نمود.

پرسش ۸ - آیا خروج مسلحانه تشکیلات دارای مقر نظامی (منعه) بر اساس یک نظریه سیاسی (ولو عدم صلاحیت حکام) در عصر غیبت شرعاً بغی محسوب

می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا باغی منحصر در خروج علیه حاکمیت معصوم (ع) است یا مطلق می‌باشد؟ چرا؟

جواب - گفته شد که ظاهر آیه شریفه «وان طائفتان...» چهارمورد را شامل می‌گردد که یکی از آنها خروج بر حاکمیت عدل است. در زمان غیبت نیز اگر حاکمیت با شرایطی که در جای خود به تفصیل بیان شده با بیعت و انتخاب مردم منعقد شود، شرعی و مردمی است و خروج بر آن - باوجود شرایطی که ذکر شد - مصداق بغی می‌باشد. زیرا اولاً: آیه بغی عام است و انحصار به حکومت معصوم (ع) ندارد، و ثانیاً: مطابق ادله‌ای که دلالت دارد براین که تشکیل حکومت صالح در زمان غیبت، هم حق مردم است و هم وظیفه آنان، چنانچه در زمان غیبت حکومت صالحی تشکیل شود، احکام بغی نسبت به قیام در برابر آن نیز جاری خواهد بود.

منتهی الامر تفاوتی که حاکمیت در زمان غیبت با حاکمیت معصوم دارد این است که حاکمیت معصوم - به اعتقاد ما - ملازم با حق و عدل است، درحالی که این ملازمه در حاکمیت غیرمعصوم وجود ندارد. بنابراین چنانچه حاکمیت در زمان غیبت، صالح و واجد شرایط شرعی مورد رضایت مردم نباشد و گروهی براساس معیارهای شرعی خود را از هر نظر حق و حاکمیت را باطل و ناصالح بداند و براساس احقاق حق - نه از روی عناد یا انگیزه قدرت طلبی و مانند آن - دست به حمله مسلحانه زند و موجب تضییع حقوق دیگران نشود، ظاهراً مشمول آیه شریفه نیست.

این مسأله در کتاب دراسات در مسأله ۱۶ از فصل ششم از باب پنجم به طور تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. (ج ۱، ص ۵۸۰)

پرسش ۹- آیا بین قول به ولایت سیاسی فقیه در حوزه امور عمومی و قول به توسعه بغی به زمان غیبت تلازم است؟ چرا؟

جواب - با توجه به عدم انحصار حکومت صالح به زمان معصوم و اطلاق آیه شریفه «بغی»، اگر فقیه در زمان غیبت واجد شرایط ولایت سیاسی باشد و انتخاب واقعی او توسط مردم محقق شود، راهی جز توسعه بغی به زمان غیبت وجود ندارد.

[حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت]

پرسش ۱۰- آیا در زمان غیبت معصوم (ع) بیعت نکردن با حاکم دینی،

اطاعت نکردن از آن، مخالفت مسالمت آمیز با آن، انتقاد از آن، شرعاً جرم محسوب می شود و قابل مجازات از سوی حاکمیت است؟ چرا؟

جواب - اگر کسی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت باشد و حاکم مفروض را نیز واجد شرایط لازم بداند، شرعاً مجوزی برای بیعت نکردن و عدم اطاعت از او ندارد، ولی اگر از نظر علمی معتقد به حکومت دینی در زمان غیبت نباشد و یا حاکم دینی مفروض را واجد شرایط لازم نداند، دلیلی بر لزوم بیعت و اطاعت از او وجود ندارد، گرچه باید توجه داشت چنانچه چنین حکومتی توسط همه یا اکثریت مردم تأسیس شده باشد و مورد رضایت آنان باشد، عدم اطاعت از آن نباید به گونه ای باشد که نظام اجتماعی دچار اختلال شود و یا موجب تضییع حقوق جامعه گردد.

و اما مخالفت مسالمت آمیز به معنای اظهار نظر مخالف و انتقاد از کارها و عملکرد حاکمان در هر حال - چه حکومت را صالح بداند یا نه، و چه حاکمیت منتخب اکثریت باشد یا نه - نه تنها جرم محسوب نمی شود، بلکه در یک جامعه دینی که به احکام دین اهتمام داده می شود از مقوله امر به معروف و نهی از منکر - با مراعات درجات و مراتب آن - می باشد و مورد ادله امر به معروف و نهی از منکر و نیز روایات لزوم نصیحت حاکمان مسلمان خواهد بود.

ما با اینکه مولا امیرالمؤمنین (ع) را معصوم از خطا و گناه می دانیم ایشان از انتقاد استقبال می کردند، در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می خوانیم:

«ولا تخالطونی بالمصانعه، ولا تنظنوا بی استثقلاً فی حق قیل لی، ولا التماس اعظام لنفسی، فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطئ ولا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی».

به طور منافقانه و سازش با من رفتار نکنید و گمان نکنید در مورد حق که به من پیشنهاد می شود کندی ورزم و یا در پی بزرگ ساختن خویش باشم زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه عدالت به او برایش مشکل باشد عمل به آن دو برایش مشکل تر است، پس از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری نکنید زیرا من (شخصاً به عنوان یک انسان) خویش را فوق اشتباه و خطا نمی پندارم و از آن در کارم ایمن نیستم مگر این که خدا مرا به قدرت خویش حفظ نماید.

پرسش ۱۱- اگر مسلمانانی فرداً یا متشکلاً اقدامات متصدیان حکومت دینی را خلاف شرع، عدل و منافع ملی تشخیص دادند و بر آن اساس با رعایت ضوابط شرعی اقدام به «نهی از منکر» کردند (از قبیل: اعراض قلبی و اعتراض گفتاری و نوشتاری بدون تعرض فیزیکی) و حاکمیت نیز خود را حق و مخالفان خود را باطل دانسته علی‌رغم غیرمسلح بودن آن‌ها، مخالفان را مفسد و محارب، یا باغی و برانداز اعلام کند، تکلیف مردم چیست و دین در چنین منازعه‌هایی که در طول تاریخ کثیرالابتلاست چه راه‌حلی پیش‌بینی کرده‌است؟

جواب - همان‌گونه که در پاسخ به پرسش‌های پیشین گفته‌شد، انتقاد و نصیحت حاکمان اسلامی - هرچند صالح و منتخب اکثریت مردم باشند - حق و وظیفه همگان به‌شمار می‌آید، و حکومتی که مخالفان غیرمسلح خود را - که براساس وظیفه شرعی و بدون تعرض فیزیکی از حاکمان خود انتقاد می‌کنند - به بغی یا محاربه و یا افساد متهم کند، برخلاف موازین اسلامی عمل کرده‌است و با ادامه این روش صلاحیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

و اما درباره وظیفه مردم به طور کلی باید گفت: چنان‌چه آنان از روی شناخت و آگاهی حاکمیت را صالح می‌دانند طبعاً باید از آن حمایت کنند و در تقویت آن بکوشند و در عین حال حق انتقاد و نصیحت و نهی از منکر را برای خود و مخالفان محفوظ بدانند. و اگر به نظر آنان حکومت صالح نیست و گروه منتقد حق است و خواسته‌ها و مطالبات آنان در راستای عدل و حق و مصالح ملی باشد، در این صورت حق و تکلیف مردم نسبت به حاکمیت ناصالح که از اصول و موازین حق و عدل منحرف شده‌است و استبداد و استثمار و تضییع حقوق را شیوه خود قرارداده، این است که با حفظ و مراعات مراتب امر به معروف و نهی از منکر از راه‌های معقول و مشروع برای احقاق حقوق خود پافشاری نمایند. در کتاب دراسات (ج ۱، ص ۵۹۳ به بعد) این مسأله و درجات پافشاری مردم تا برسد به درجه قیام مسلحانه مشروحاً با استفاده از آیات و روایات معصومین، ضمن ۱۱ دلیل بیان شده‌است.

وظیفه مردم نسبت به گروه منتقد که آن‌ها را حق و صالح می‌دانند این است که از آنان حمایت نموده تا بتوانند به وظایف شرعی خود عمل نمایند. این وظیفه از ادله یادشده به خوبی استنباط می‌شود، مردم هم حق دارند و هم وظیفه که برای نیل به مطالبات شرعی و ملی خود از هر فرد یا جناحی که آنان را در نیل به حقوقشان و ادای تکالیفشان یاری می‌کند، حمایت نمایند.

[ملاک مشروعیت دینی حاکمیت]

پرسش ۱۲- با اینکه اکثر حاکمیت‌ها در طول تاریخ در جوامع مختلف باطل و ناحق بوده‌اند، سابقه ندارد هیچ حاکمیتی خود را ظالم و نامشروع دانسته باشد. ملاک و ضابطه‌ی «مشروعیت دینی حاکمیت»، چیست؟ با چه معیارهایی حاکمیتی شرعاً «نامشروع» محسوب می‌شود؟

جواب - بنابر نظریه تمرکز قدرت در یک نفر، ملاک مشروعیت حاکمیت دارا بودن همه شرایطی است که عقل و شرع آن‌ها را لازم می‌داند، و عدم تخلف او از قوانین و مقررات عقلی و شرعی در اداره کشور. در کتاب دراسات علاوه بر هشت شرطی که برای شخص حاکم از طریق عقل و کتاب و سنت بیان شده بر انتخاب آزادانه او توسط مردم نیز تأکید شده است. زیرا حکومتی که مقبولیت عمومی نداشته باشد دوام و ثبات ندارد.

اما بنابر نظریه تفکیک قوا در حاکمیت دینی، ملاک مشروعیت هریک از سه قوه‌ی نظام اسلامی دارا بودن شرایطی است که هر قوه می‌طلبد. به علاوه پایبند بودن آن به وظایف قانونی که بر عهده آن گذاشته شده است.

[ضوابط دینی عدالت و ظلم]

پرسش ۱۳- ضوابط شرعی «عدالت اجتماعی» و معیارهای دینی «ظلم» چیست؟
جواب - «عدل» و «ظلم» دو مفهوم متقابل و متباین هستند. مفهوم عدالت در مورد خداوند با عدالت در مورد بشر متفاوت است. عدل الهی در دو منظر ارزیابی می‌شود:

۱. عدل در تکوین

۲. عدل در تشریع

عدل الهی در نظام تکوین به معنای داشتن حقی بر خداوند نیست، بلکه به این معناست که هر موجودی هر درجه از وجود و یا کمال وجود را که استحقاق و امکان آنرا دارد دریافت می‌کند. موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوتند. ذات حق به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است و قابلیت آنرا دارد از وجود و کمال وجود اعطا می‌نماید و امساک نمی‌کند. هیچ موجودی برخدا حقی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود، زیرا موجودیت هر موجودی مقوم به حق تعالی است. و از خویش هویتی در برابر او ندارد. آنچه در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه (عبده) در رابطه با «حق» آمده است: «... لایجری لاحد الا جری

علیه، ولایجری علیه الاجری له، ولو کان لاحد ان یجری له و لایجری علیه، لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه...» ظاهراً به همین معنا اشاره دارد.

ولی عدل الهی در تشریع و قانون‌گذاری عبارت است از تطابق نظام تشریع با نظام تکوین، در نظام تکوین، هر موجودی در جای مناسب به حسب اقتضای سلسله علل خود قرار گرفته‌است که تغییر آن ممکن نیست، در این نظام هرگز تصادف و یا گزاف معنا ندارد. تشریع الهی نیز از روی گزاف و مخالف با نظام تکوین نمی‌باشد. تشریع الهی بدون توجه به حسن و قبح ذاتی اشیاء و مصالح و مفاسد آن‌ها انجام نخواهد شد. عدل در تشریع به معنای مطابقت آن با مصالح و مفاسد ذکر شده می‌باشد. نادیده گرفتن این‌گونه مصالح و مفاسد در هر موردی - هرچند به حسب نوع - از طرف خداوند در مرحله تشریع ظلم محسوب است.

این که عدلیه می‌گویند نظام تشریع الهی مطابق با عدل است، به این معناست که عدل دارای حقیقتی و رأی دستورات خداوند است و دستورات و احکام الهی بر اساس آن تشریع می‌شود. بر خلاف اشاعره که چون حسن و قبح ذاتی را انکار می‌کنند می‌گویند: عدل خداوند همان کار و فعل تکوینی و تشریعی خداوند می‌باشد.

و اما عدل بشری عرصه‌های مختلفی دارد:

۱- عرصه حقوق فردی و اجتماعی، در این عرصه «عدل» به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع الشیء فی موضعه» می‌باشد.

شاخصه عدالت در عرصه حقوق از نظر عدلیه بر اساس دو اصل می‌باشد: اول اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کنیم، یعنی معتقد به حقی و رأی ارشادات شارع باشیم و دوم این که بپذیریم عقل توانایی درک آن‌ها را دارد.

مطابق این دو مبنا هر کجا حقی تبیین و درک شود، اعطای آن به صاحبش شاخصه عدالت است. البته با این که حسن اصل عدل و قبح اصل ظلم از مستقلات عقلیه است، لکن مصادیق آن دو از مستقلات عقلیه نیست و بسا در مواردی بین عقلاً مورد اختلاف واقع شود. پس اگر کسانی همچون اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار نمایند و ملاک آن دو را همان شرع بدانند قهراً باید شاخصه‌های عدالت و ظلم را بدون ارشاد شارع غیرقابل درک بدانند، اما بنابر نظریه عدلیه - که نظر صحیح می‌باشد - عقل و عقلاً قادر به تشخیص مصادیق زیادی از عدل و ظلم می‌باشند، هرچند شرع در آن موارد ارشادی نداشته‌باشد و در موارد نادری که عقل و عقلاً نتوانند عدل و ظلم را تشخیص دهند، یا در آن اختلاف نظر دارند، یا به خطا می‌روند، با ارشاد شرع می‌توانیم آن مصادیق را

مشخص نماییم. لکن تشخیص ارشاد شرع در این گونه موارد بر عهده عالمان دینی زمان شناس و آشنا به مصالح و مفاسد جامعه از یک سو و کارشناسان امور اجتماعی - در حوزه های گوناگون مربوط به عدالت اجتماعی - از سوی دیگر می باشد.

و برای انسان حقوق گوناگونی متصور است:

الف - حقوق طبیعی یا فطری، منشا این حقوق استعدادهایی است که دستگاه هدف دار خلقت برای رسیدن به کمال مطلوب در هر فردی قرار داده است. همه افراد بشر در این جهت دارای حقوق مساوی هستند و هیچ کس بر دیگری تقدمی ندارد. مثلاً همه افراد بشر حق مساوی نسبت به بهره برداری از طبیعت دارند، همگی حق کار کردن، فکر کردن، انتخاب کردن و حق حیات دارند و....

حقوق اجتماعی، این حقوق پس از پیدایش مدنیت و جامعه برای هر فرد یا جامعه ایجاد می شود. حقوق اجتماعی گاهی مربوط به اجتماع کوچک یعنی خانواده است و گاهی به اجتماع بزرگتر مرتبط می شود و آن نیز بر دو گونه است: گاه این گونه حقوق ناشی از به کار گرفتن حقوق اولیه طبیعی می باشد، نظیر حقوق اکتسابی افراد که در اثر تلاش و کار به دست می آورند، در حقیقت هر کس از استعداد های علمی و عملی خود که دستگاه خلقت به او داده است بهتر و بیشتر بهره برداری نمود دارای حق اکتساب بیشتری در جامعه می شود و گاهی ناشی از قراردادهای اجتماعی می باشد. نظیر آنچه بین مردم و حاکمیت ها یا در معاملات و روابط داد و ستدها وجود دارد و باعث پیدایش حقوقی می گردد، این دسته از حقوق علی الاصول تابع قراردادهای اجتماعی است.

۲- تزامم حقوق، یکی دیگر از عرصه های عدل بشر عرصه تزامم حقوق است. در حقوق گاه بین حق فرد و حق جامعه یا نظامی که حافظ مصالح جامعه است تزامم به وجود می آید. سیره و شیوه عقلا و حکم عقل برای مراعات عدل در این گونه موارد اقتضا می کند که حق جمع بر حق فرد ترجیح داده شود. در حقیقت در موارد تزامم باید گفت برای فرد در مقابل حق جمع، حقی باقی نمی ماند تا گفته شود چگونه محروم نمودن ذی حقی از حق خود عدالت می باشد. مانند محدود نمودن آزادی ورود و خروج از کشور و یا بهره برداری از اماکن عمومی همچون خیابان ها و نیز ساختن منزل و نظایر آن در آن ها، در این گونه موارد عقلای هر زمان برای تأمین حقوق جمع و نظام حافظ آن قوانین و مقررات محدود کننده ای را تدوین می کنند که موجب محدود شدن حق فرد می گردد، و بر این اساس از ناحیه شرع نیز بسا قوانینی تشریع می گردد.

علاوه بر این، حقوق فردی نیز نباید به گونه‌ای تنظیم شود که حق یک فرد موجب سلب حق فرد دیگر شود، به عنوان مثال هرکس حق استفاده از ملک خویش را دارد به شرط آن که به ملک دیگری ضرر نرساند و...

۳- عدالت در اخلاق و عمل، سومین عرصه عدالت، عرصه اخلاق و عمل است. علمای اخلاق معمولاً عدالت در دو عرصه فوق را به تعادل بین افراط و تفریط تعریف می‌کنند، یعنی شاخصه آن به دست آوردن قدرت و ملکه‌ای است که موجب مراعات حد وسط بین افراط و تفریط می‌باشد. به عنوان مثال در عرصه عمل خوردن غذا با این که مورد نیاز بشر است باید در حد وسط میان پرخوری و کم‌خوری واقع شود.

البته باید توجه داشت که حد وسط در مورد هر شخص بر حسب خصوصیات و شرایط او متفاوت است و مقدار معتدل هر چیزی نسبت به هر فرد تفاوت می‌یابد. از این رو می‌توان گفت مفاهیم ارزشی نظیر عدالت - که بر اساس نیازهای انسان جهت نیل به سعادت و کمال وضع شده - مفاهیمی نسبی تلقی می‌شوند، یعنی ممکن است یک حالت برای فردی عدالت باشد و برای دیگری نباشد.

اما عدالت در اخلاق بنابر آنچه بین اهل فن معروف است ملکه‌ای است در نفس انسان که شاخصه آن مراعات حد وسط بین افراط و تفریط در قوای ثلاثه: «عاقله»، «شهویه» و «غضبیه» می‌باشد. هر کدام از قوای مزبور ممکن است دارای سه حالت باشند: افراط، تفریط و تعادل. حد وسط در قوه‌ی عاقله «حکمت» است، افراط آن «جربزه» و تفریط آن «بلادت» است. حد وسط در قوه‌ی شهویه «عفت»، افراط آن «شره» و تفریط آن «خمود» می‌باشد. حد وسط در قوه‌ی غضبیه «شجاعت»، افراط آن «تهور» و تفریط آن «جبن و ترس» است. از اجتماع حد وسط در قوای سه‌گانه فوق «عدالت» محقق می‌شود. در حقیقت شاخصه عدالت در قوای مزبور به این است که انسان هر قوه‌ای را در محل مناسب خود قرار دهد که با نیاز و نیل به سعادت او متناسب باشد.

۴- عدالت در عرصه اجرای قانون، شاخصه عدالت در اجرای قانون، مساوات در آن است نسبت به همه افراد و اقشار اعم از ضعیف و قوی. در این عرصه اگر قانون به طور مساوی اجرا نگردد جامعه آسیب می‌بیند، اگر مجری قانون بخواهد حق جامعه تأمین و احقاق شود راهی جز تساوی همه افراد و اقشار در اجرای قانون - که مصداق «اعطاء کل ذی حق حقه» است - وجود ندارد.

۵- عدالت در عرصه مجازات، شاخصه عدالت جزائی در اصل کیفر دادن جرائم و تناسب بین آن دو نهفته است. نسبت جرائم با کیفرها نسبت علت و

معلول می‌باشد، از این رو باید بین آن دو تناسب و سنخیت وجود داشته‌باشد. بر این اساس (سنخیت بین علت و معلول) با کیفر ناعادلانه نمی‌توان وضعیت عادلانه را در جامعه برقرار ساخت. از آنچه ذکر شد روشن گشت که شاخصه عدالت، به‌جز در عرصه اجرای قانون، در هیچ یک از عرصه‌های ذکر شده و تعریف ماهوی آن الزاماً به معنای مساوات نیست.

[حقوق شرعی مخالفان سیاسی]

پرسش ۱۴ - حقوق شرعی «مخالف سیاسی» چیست؟

جواب - مخالف سیاسی - چه کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی را قبول دارد ولی به شیوه و سیاست حاکمان انتقاد دارد، یا کسی که اصل نظام و حاکمیت دینی یا ساختار سیاسی نظام و یا صلاحیت حاکمان را قبول نداشته‌باشد - از دیدگاه شرع دارای حقوقی است، که این حقوق اختصاص به مسلمانان ندارد، و شامل آنان - اعم از شیعه و سنی - و غیرمسلمانان می‌گردد.

اما در غیرمسلمانان در مثل جامعه ایران تابع توافقی‌هایی است که در قرارداد میان آن‌ها و مسلمانان منعقد شده‌است و یا در قانون اساسی بیان شده‌است. (عقد ذمه)

حضرت امیر(ع) در نامه به مالک اشتر در رابطه با رعیت می‌فرماید: «اما اخ لك فی الدین، او نظیر لك فی الخلق...» (نهج البلاغه عبده، نامه ۵۳)، این جمله اشاره است به حق هم‌کشی و حق هم‌نوعی.

حقوق اجتماعی مسلمانان اهل سنت نیز همانند شیعیان است، یعنی اگر صلاحیت‌های لازم را دارا باشند از دیدگاه اسلام شایستگی تصدی مناصب و مشاغل مختلف را دارا می‌باشند، مگر این که در قراردادی که مورد توافق باشد (همچون قانون اساسی) پیش‌بینی دیگری شده‌باشد و جنبه اکثریت ملت را در نظر گرفته‌باشند.

بنابراین مخالفان سیاسی - از هر فرقه و مذهبی که باشند - دارای حقوقی هستند که اجمالاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اول - حق آزادی بیان و اظهار نظر، این حق عام و نسبت به موافق و مخالف یکسان است. و در مورد مخالف هدفها و عرصه‌های مختلفی قابل تصور است:

الف - حق آزادی بیان در راستای اصلاح برنامه‌های سیاسی حاکمیت و نصیحت حاکمان

حق آزادی بیان در راستای اصلاح ساختار سیاسی نظام

حق آزادی بیان در راستای تغییر نظام سیاسی

در نهج البلاغه آمده است: «ایها الناس ان لی علیکم حقاً و لکم علی حق فاما حقکم علی فالنصیحة لکم و توفير فیثکم علیکم... و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة و النصیحة فی المشهد و المغیب...» (نهج البلاغه عبده، خطبه ۳۴)

«نصیحت» یعنی تذکر معایب و نواقص و ارائه راهکار برای اصلاح آن‌ها، «نصیحت در مشهد» یعنی حق تذکر و انتقاد رو در رو و در حضور حاکم یا حاکمان و «نصیحت در مغیب» یعنی دفاع در برابر تهاجمات بی جا و بی اساس و همچنین تذکر در غیاب حاکم، نظیر آنچه متداول است که در روزنامه‌ها یا مجالس سخنرانی یا تظاهرات آرام، نظریات و خواسته‌ها و نقص‌ها و راه اصلاح امور بیان می‌شود.

آن حضرت در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه (عبده) نیز می‌فرماید: «فلا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطیء و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی» چنانچه در پاسخ پرسش دهم یادآوری شد.

گفتار حق و دادن مشورت عادلانه به حاکمیت شامل گفتار موافق و مخالف می‌باشد. و جمله «لست فی نفسی بفوق ان اخطیء» صریحاً دلالت بر جواز تخطئه حاکمان - به‌ویژه حاکمان غیرمعصوم - دارد.

دوم - حق فعالیت تشکیلاتی و اقدام سیاسی همه افراد جامعه - اعم از موافق و مخالف - علاوه بر حق آزادی بیان و اظهار نظر، حق دارند در راستای تبلیغ ایده‌های خود و اصلاح و یا تغییر برنامه‌های نظام بلکه اصلاح اساس نظام بر اساس عقل و منطق فعالیت سیاسی و تشکیلاتی داشته باشند و اقدام عملی نمایند و حاکمیت مجاز نیست آنان را از این حق باز دارد. برای جواز یا وجوب اقدام عملی و نیز حقوق افراد اقدام‌کننده می‌توان به آیات و روایات زیر تمسک نمود:

۱- «... الذین ان مکننا هم فی الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، ولله عاقبة الامور» (سوره حج، آیه ۴۱)

دلالت آیه شریفه بر مبعوض بودن فساد و محبوب بودن اقدامات اصلاحی اهل صلاح در صورت تمکن، واضح است.

۲- «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شدید و منافع للناس...» (سوره حدید، آیه ۲۵)

آیه شریفه دلالت می‌کند بر این که هدف از ارسال رسل و انزال کتب این است که مردم قسط و عدالت را در جامعه بشری پیاده نمایند. پس هر اقدام عملی در

برابر حاکمیت فاسد و باطل، اعم از تغییر برنامه‌های آن یا اصلاح ساختار و یا تغییر آن، اقدامی است در راستای هدف الهی از ارسال رسل و انزال کتب.

۳- آیات مربوط به لزوم کفر به طاغوت و نهی از اطاعت مسرفین و مذمت اهل جهنم به خاطر اطاعت از بزرگان گمراه و گمراه‌کننده، بر لزوم سرپیچی از حاکمان فاسد و مبارزه با آنان دلالت دارد. (دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۹۷)

۴- آیات و روایات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر، لحن این دسته از آیات و روایات نسبت به تمام منکرات موجود در جامعه عمومیت دارد. پس نمی‌توان گفت آن‌ها از منکرات و مفسد دستگاه‌های حاکمه در هر زمان منصرف هستند، زیرا علاوه بر ظاهر عام آن‌ها، مفسد دستگاه‌های حاکمه که مؤثر در صلاح و فساد جامعه و تک‌تک افراد می‌باشند به طریق اولی مشمول ادله نهی از منکر خواهند بود.

امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتب و دامنه پهناوری است، که کوچکترین مرتبه آن در حوزه حاکمیت ارشاد و نصیحت حاکمان می‌باشد و به تدریج به درجات بالاتر و سخت‌تر می‌رسد و در هر مرتبه‌ای به قدرت مناسب با همان مرتبه نیاز دارد، نظیر تشکیل حزب و جمعیت، یا تأسیس روزنامه و وسیله نشر نصایح و دیدگاه‌ها و یا احیاناً تحصیل قدرت‌های دیگر بر حسب شرایط زمان و مکان.

بنابراین از ادله امر به معروف و نهی از منکر دو نکته به خوبی استفاده می‌شود: الف - شمول آن‌ها نسبت به همه ارکان حاکمیت، اعم از خود حکام یا برنامه‌های سیاسی آنان یا ساختار سیاسی و یا حتی اصل نظام، در همه این موارد اگر عناوین طاغوت، فساد، منکر و امثال اینها بر آن‌ها صدق نماید مشمول ادله نهی از منکر خواهند بود. و طبعاً لزوم تحصیل قدرت نیز - که از مقوله شرط واجب است نه شرط وجوب - در همه مراحل و بر حسب تناسب و نیاز همان مرحله می‌باشد.

شخص یا اشخاصی که درصدد انجام تکلیف امر به معروف و نهی از منکر می‌باشند... درهریک از مراحل آن - حقوقی را که شرط لازم برای امکان انجام همان تکلیف است، شرعاً و عقلاً دارا می‌باشند، زیرا قابل‌تصور نیست که شارع تکلیفی را متوجه کسی نماید ولکن از حقوق و امکانات مورد لزوم آن تکلیف غفلت نماید.

ممکن است سؤال شود: ملاک در تشخیص مصادیق طاغوت، فساد و منکر چه کسی است، افراد یا حاکمیت؟ در این زمینه باید توجه داشت وجوب امر به معروف

و نهی از منکر در حوزه اجتماع و حاکمیت، اختصاص به حکومت‌های جائر و فاسد ندارد، بلکه در حکومت صالح نیز اگر عده‌ای نسبت به عملکرد حاکمان یا اصل حکومت انتقاد داشته باشند باید بتوانند آزادانه آن‌ها را مطرح کنند، و حاکمیت باید حقوق آنان را رعایت نماید. در این رابطه نحوه برخورد حضرت امیر(ع) با مخالفان خویش به‌ویژه گروه منحرف خوارج حائز اهمیت است، با این که آن حضرت معصوم و عاری از اشتباه بودند، و خوارج لجوج و بی‌منطق بودند و به خیال خود براساس وظیفه شرعی عمل می‌کردند، ولی حضرت اجازه انتقاد و فعالیت سیاسی و تشکیلاتی را به آنان می‌داد و هیچ‌یک از حقوق آنان را از ایشان نستاند، و تازمانی که دست به سلاح نبردند و حقوق دیگران را تضییع نکردند با آنان به مقاتله نپرداخت.

لازم به ذکر است که حد آزادی بیان و آزادی فعالیت سیاسی در عرصه‌های ذکرشده همان عدم تضییع حقوق دیگران می‌باشد، یعنی نباید استیفاء دو حق ذکرشده موجب تضییع حقوق دیگران شود.

سوم - حق اطلاع از تصمیم‌گیری‌های حاکمیت - اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... - و اسرار آن‌ها، جز اسرار جنگ در همان زمان، در حد امکان سیاست اسلامی باید صریح و شفاف باشد. سیاست‌های شیطنانی است که نوعاً در خفا انجام می‌گیرد. در نهج‌البلاغه در این زمینه آمده است: «...الا و ان لکم عندی ان لا احتجز دونکم سراً الا فی حرب و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم» (نهج‌البلاغه عبده، نامه ۵۰)

جمله «لا اطوی...» اشاره است به لزوم مشورت حاکم با مردم در تمام موضوعات و امور جز حکم صریح خدا.

چهارم - تأمین فوری حقوق گوناگون از ناحیه حاکمیت بدون تأخیر یا وقت‌گذرانی، حاکمیت موظف است حقوق ملت را بدون هیچ‌گونه مسامحه تأمین نماید. در همان نامه آمده است: «و لا اوخر لکم حقاً عن محله، و لا اقف به دون مقطعه» (نامه ۵۰)

و نیز از آن حضرت نقل شده: «حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و ان یؤدی الامانه، فاذا فعل ذلک فحق علی الناس ان یسمعوا له» (الدرالمثور، ج ۲، ص ۱۷۵) وقتی کسی دارای حقوقی باشد برای استیفای آن حقوق باید مصونیت اجتماعی، قضایی و امنیتی داشته‌باشد، و حاکمیت وظیفه دارد زمینه استیفای حقوق افراد را فراهم نماید و آنان را در برابر خطرات و تهاجمات حفظ کند. این حق نیز نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

پنجم - برخورد عادلانه و بدون تبعیض شخص حاکم در آنچه حق است با همه ملت و از جمله با مخالف سیاسی خود، یعنی حاکم دینی با مخالف سیاسی خود همان برخوردی را داشته باشد که با طرفداران و حامیان خود دارد. جمله فوق: «لا اؤخر لکم حقاً...» دلالت بر این حق نیز می کند، زیرا برخورد ناعادلانه و تبعیض آمیز در تأمین حق لازمه تأخیر اعطای حق یا منع صاحب حق از آن می باشد. برخورد حضرت امیر(ع) با خوارج نسبت به قطع نکردن سهمیه آنان از بیت المال نیز دلیل دیگری برای حق فوق می باشد.

در نهج البلاغه آمده است: «سمعت رسول الله (ص) يقول فی غیر موطن: لن تقدس امة لا یؤخذ للضعیف فیها حقہ من القوی غیر متنتع» (نهج البلاغه، نامه ۵۳) مفاد این روایت نسبت به موافق و مخالف سیاسی عام و یکسان است.

ششم - حفظ حیثیت و کرامت انسانی مخالفان سیاسی، در کتاب وسائل الشیعه آمده است: «حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج پس از این که سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ گاه به عنوان منافق یا مشرک یاد نمی کرد، بلکه می فرمود: اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آورده اند.» (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۶۲)

هنگامی که حضرت امیر(ع) حیثیت خوارج را مراعات می نمود و - با این که آنان اقدام مسلحانه کرده بودند - از آنان به عنوان «برادر» یاد می کردند، وضعیت مخالفان سیاسی غیر مسلح آن حضرت به طریق اولی روشن می شود.

در رابطه با لزوم حفظ آبرو و کرامت انسان ها روایات زیادی از معصومین نقل شده است که می توان به کتاب دراسات (ج ۲، ص ۵۳۹ به بعد) مراجعه نمود.

هفتم - حق مصونیت جان، آبرو، مال و شغل مخالف سیاسی، همان گونه که گفته شد مطابق ادله امر به معروف و نهی از منکر و آیات دیگر، برخورد با فساد و منکر به خصوص اگر در سطح حاکمیت باشد، وظیفه همگانی است که به حسب شرایط و افراد مختلف خواهد بود. انجام این وظیفه بدون داشتن مصونیت متصدی آن و استیفای حقوقی که در انجام وظیفه نقش دارد، امکان ندارد.

علاوه بر این سنت و شیوه حضرت امیر(ع) در برخورد با مخالفان سیاسی - همچون اصحاب جمل و صفین و خوارج - تأمین حقوق آنان بود. آن حضرت حقوق خوارج را - تازمانی که دست به سلاح نبردند - از بیت المال قطع نکرد. و در هنگامه جنگ صفین که بعضی از یاران ایشان می خواستند مقابله به مثل کرده و آب را به روی لشکر معاویه بیندند آن حضرت مانع گردید. «حق استفاده بالسویه

از امکانات و اموال عمومی نیز از این شیوه حضرت استفاده می‌شود.»
و زمانی که بعضی از لشکریان معاویه توسط یاران حضرت مورد سب قرار گرفتند، آن حضرت با ناراحتی فرمودند: «انی اکره لکم ان تکنونوا سبائین، ولکنکم لو وصفتم اعمالهم و ذکرتم حالهم کان اصوب فی القول و ابلغ فی العذر، و قلت مکان سبکم آیاهم: اللهم احقن دمانا و دمائهم، و اصلح ذات بیننا و بینهم، و اهدهم من ضلالتهم حتی یعرف الحق من جهله و یرعوی عن الغی و العدوان من لهج به» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶)

مراعات عرض و حیثیت اهل صفین توسط آن حضرت - تا آنجا که به یاران خود دستور می‌دهد به جای سب به آنان دعا کنند - نه از روی ترس و تقیه، بلکه نشان‌هایی از فرهنگ غنی اسلام و شرح صدری است که باید در حاکمان دینی وجود داشته باشد.

هشتم - حق مصونیت از تعرض قضایی،

۱- در کتاب غارات (ج ۱، ص ۳۷۱) از حضرت علی (ع) نقل شده است که فرمودند: «انی لا آخذ علی التهمة، ولا اعاقب علی الظن...».

۲- و نیز در همان کتاب (ص ۳۳۵) آمده است: حضرت امیر (ع) در رابطه با خربت بن راشد - که از سران معروف خوارج بود - و اعتراض عبدالله بن قعین به آن حضرت که چرا او را آزاد گذاشته‌ای و در بند نمی‌کشی و از او تعهدی نمی‌گیری، فرمودند: «اگر ما هرکس را به صرف اتهام دستگیر نماییم زندان‌ها پر خواهد شد.» سپس فرمودند: «من برخورد روا نمی‌دانم که افراد را بازداشت و زندانی کنم مگر این که دشمنی خود را در عمل با ما اظهار دارند.»

خریت از مخالفان سیاسی حضرت بود که شخص حضرت و حکومت ایشان را قبول نداشت، و جمعی را با خود همراه کرده بود و با زبان و گفتار مخالفت می‌نمود، و از نظر احتمال دست‌بردن به سلاح متهم بود و عبدالله بن قعین از همین نظر به حضرت اعتراض داشت.

۳- همچنین حضرت در نامه خویش به مالک اشتر فرموده است: «ولا تکنون علیهم سبعا ضارياً تغتتم اکلهم...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۴- و نیز در کتاب انساب الاشراف (ج ۲، ص ۳۵۹) در رابطه با خوارج نهروان آمده است: و کان علی (ع) یقول:

«انا لانمنعهم الفیء و لانهول بینهم و بین دخول مساجد الله و لا نهیجهم ما لم یسفکوا دماً و ما لم ینالوا محرماً»

«تهییج» یعنی حرکت و برخورد شدید که شامل مزاحمت، بازداشت و قطع

حقوق آنان می‌شود. جمله «مالم ینالوا محرماً» یعنی تا زمانی که حق واجب‌المراعاتی را تضییع نکنند.

۵- و در کتاب مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱۵، ص ۳۲۷) آمده است: «عن کثیر بن نمر قال بینا انا فی الجمعة و علی بن ابیطالب علی المنبر اذ جاء رجل فقال: لاحکم الا لله، ثم قام آخر فقال، لاحکم الا لله، ثم قاموا من نواحی المسجد یحکمون الله. فاشار بیده: اجلسوا، نعم، لاحکم الا لله، کلمة حق یتغی بها باطل، حکم الله یتنظر فیکم. الا ان لکم عندی ثلاث خلال ما کتتم معنا: لن نمنعکم مساجد الله ان یدکر فیها اسمہ، ولانمنعکم فیئاً ما کانت ایدیکم مع ایدینا، ولانقاتلکم حتی تقاتلوا. ثم اخذ فی خطبته»

استفاده از مساجد منحصر به نماز خواندن در آن نبوده است، بلکه بحث‌های اعتقادی، تفسیری و تاریخی را نیز شامل می‌شده. مطابق فرموده آن حضرت مخالف سیاسی - که اقدام مسلحانه نکرده است - حتی در صورتی که اصل نظام یا شخص حاکم را قبول نداشته باشد، علاوه بر این که نباید مورد تعرض قراگیرد، باید بتواند از مساجد برای هر امر دینی که مرتبط است با خداوند، استفاده نماید.

«فیء» کنایه از همه امکانات و اموال عمومی است که در اختیار حاکمیت می‌باشد. مطابق فرموده حضرت مخالفان سیاسی حکومت که به اقدام مسلحانه روی نیاورده‌اند، می‌توانند از صدا و سیما و تمام امکانات تحت اختیار دولت استفاده نمایند، بلکه احزاب و گروه‌های سیاسی مخالف می‌توانند خودشان دارای امکانات مستقلی باشند روزنامه و شبکه‌های خصوصی صدا و سیما و نظایر آن را در اختیار داشته باشند.

جمله «ولانقاتلکم حتی تقاتلوا» به معنای دادن امنیت اجتماعی به آنان است تا زمانی که سلاح به دست نگیرند. همچنین از حدیث بالا آزادی بیان و مخالفت با حاکم در ملأ عام به خوبی نمایان می‌شود، در حالی که حضرت - نه در آن حال و نه پس از آن - هیچ‌گونه تعرضی نسبت به آنان ننمود.

نهم - حق پرده‌پوشی بر عیوب مردم و برائت آنان، حاکمیت وظیفه دارد عیوب همه ملت اعم از موافق و مخالف را - که نمایان نیست - ظاهر نسازد، و نیز آنان را از آنچه از عیوب ظاهر است مبرا و بی‌گناه بداند. در نامه حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم: «فان فی الناس عیوباً، الوالی احق من سترها، فلاتکشفن عما غاب عنک منها، فانما علیک تطهیر ما ظهر لک، والله یمحکم علی ما غاب عنک، فاستر العورة ما استطعت...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

دهم - حق عفو و گذشت نسبت به لغزش‌ها، این حق نسبت به موافق و

مخالف سیاسی یکسان است. خدای متعال در خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «خذ العفو و امر بالعرف و اعرض عن الجاهلین» (سوره اعراف، آیه ۱۹۹) و نیز می‌فرماید: «و انک لعلی خلق عظیم» (سوره قلم، آیه ۴) و در جای دیگر می‌فرماید: «و لا تستوی الحسنه و لا السيئه، ادفع بالتی هی احسن، فاذا الذی بینک و بینہ عداوة کانه ولی حمیم» (سوره فصلت، آیه ۳۴)

پیامبر (ص) مأموریت داشت که حتی با دشمنان خود - که محارب نبودند - به نیکی عمل نماید تا آن‌ها در نهایت تبدیل به دوست شوند. همچنین در نامه حضرت امیر (ع) به مالک اشتر می‌خوانیم: «یفرط منهم الزلل، و تعرض لهم العلل، و یؤتی علی ایدیهم فی العمد و الخطا، فاعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب ان یعطیک الله من عفوه و صفحه» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

انرمش و مدارای پیامبر (ص) و امام علی (ع) با مخالفان سیاسی مسالمت‌آمیز

علاوه بر این سیره پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) همواره با رفق و عفو و گذشت نسبت به مخالفان و حتی دشمنان اسلام همراه بوده‌است، به‌جز آن دسته از افراد که علناً سلاح برداشته و به جنگ و محاربه با اسلام اقدام و حقوق افراد را تضییع می‌کردند و نسبت به این رفتار خود اصرار می‌ورزیدند. در این زمینه به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱- در کتاب بحار الانوار از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده‌است که فرمود: «ان یهودیاً کان له علی رسول الله (ص) دنائیر فتقاضاه، فقال له: یا یهودی، ما عندی ما اعطیک، فقال: فانی لا افارقک یا محمد حتی تقضینی، فقال: اذا اجلس معک، فجلس معه حتی صلی فی ذلک الموضع الظهر والعصر والمغرب والعشاء الاخره والغدا، و کان اصحاب رسول الله (ص) یتهددونه و یتواعدونہ، فنظر رسول الله (ص) الیهم فقال: ما الذی تصنعون به؟ فقالو: یا رسول الله، یهودی یحبسک؟ فقال (ص): لم یبعثنی ربی - عزوجل - بان اظلم معاهداً و لا غیره. فلما علا النهار قال الیهودی: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، وَ شَطَرُ مَا لِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ. اما والله ما فَعَلْتُ بِكَ الَّذِي فَعَلْتَ إِلَّا لَانْظُرَ إِلَى نَعْتِكَ فِي التَّوْرَةِ، فَنَظَرْتُ نَعْتَكَ فِي التَّوْرَةِ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَدُهُ بِمَكَّةَ وَ مَهَاجِرُهُ بِطَبِيبَةَ، وَ لَيْسَ بَفُظٍّ وَ لَا غُلِيزٍ وَ لَا سَخَابٍ، وَ لَا مَتْرِينَ بِالْفَحْشِ وَ لَا قَوْلَ الْخِنَاءِ. وانا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، وَ هَذَا مَالِي فَاحْكُمْ فِيهِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، وَ كَانَ الْيَهُودِيُّ كَثِيرَ الْمَالِ» (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۶)

۲- عفو پیامبر (ص) نسبت به زن یهودی که قصد داشت با گوشت مسموم

پیامبر را به قتل برساند. پیامبر از او پرسید: چرا چنین کردی؟ گفت: فکر کردم اگر واقعاً پیامبر هستی این زهر تو را نمی‌کشد، و اگر پادشاهی هستی مردم از دست تو راحت خواهند شد. (اصول کافی، ج ۲، ص ۱۰۸، سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۵۲) علی القاعده این زن یهودی در انجام این توطئه تنها نبوده است، بلکه تشکیلات یهود که با پیامبر عناد خاصی داشتند پشتوانه او بودند.

۳- روش پیامبر (ص) با مسلمانان خطاکار پس از جنگ احد، از آن‌چه در تواریخ ذکر شده و از آیات ۱۵۶ به بعد سوره آل عمران استفاده می‌شود: تعدادی از مسلمان‌ها بعد از شکست جبهه احد، برخی از جبهه فرار کردند و پیامبر را با عده بسیار اندک رها کردند و برخی با کفار هم‌صدا شدند و پیامبر را عامل شکست و کشته شدن دوستانشان معرفی نمودند. (در این جنگ حدود ۷۰ نفر از مسلمانان به شهادت رسیدند.) آیه ۱۵۶ سوره آل عمران در ابتدا خطاب به همین مردم می‌گوید: «یا ایها الذین آمنوا لا تکنوا کالذین کفروا و قالوا لاخوانهم اذا ضربوا فی الارض او کانوا غزی لو کانوا عندنا ما ماتوا و ماقتلوا لیجعل الله ذلک حسرة فی قلوبهم، والله یحیی و یمیت والله بما تعملون بصیر»

حتی از آیه ۱۶۱ سوره آل عمران استفاده می‌شود که تعدادی از مردم پس از شکست احد پیامبر (ص) را نیز به خیانت در غنائم متهم کردند، تا آنجا که خداوند از او دفاع می‌کند و می‌فرماید: «و ما کان لنبی ان یغل، و من یغلل یأت بما غل یوم القیامة، ثم توفی کل نفس ما کسبت و هم لا یظلمون»

این عده مسأله‌دار نسبت به پیامبر را می‌توان به اصطلاح امروز از مخالفین سیاسی حضرت به حساب آورد، زیرا آنان به شیوه و سیاست و تصمیم‌گیری پیامبر اعتراض داشتند. ولی با این حال در آیه ۱۵۹ همین سوره خداوند به پیامبر دستور می‌دهد از آنان گذشت کند و حتی با آنان در امور سیاسی - اجتماعی، مشورت نماید: «فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک، فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر»

۴- در غزوه بنی المصطلق، دلو غلام عمر با دلو یکی از انصار هنگام برداشت آب به هم آمیخت و غلام عمر بر دست انصاری زد، آن فرد از این عمل غلام برآشت و انصار را فراخواند و در این جریان عبدالله بن ابی گفت: از ماست که برماست، نباید مکیان را به خود راه می‌دادیم و اگر به مدینه بازگردیم: «لیخرجن الاعز منها الاذل»، که صریحاً شعار براندازی و اخراج مسلمانان از مدینه بود. ولی پیامبر اکرم (ص) به جای دستگیری و محاکمه و مجازات او به عنوان برانداز، کاروان را حرکت داد و حدود بیست و چهار ساعت آنان را راه برد تا پس از فرود آمدن همه

به خواب روند و آن گفتگو را فراموش کنند. و هنگامی که کاروان به نزدیکی مدینه رسید، پسر عبدالله بن ابی نزد پیامبر (ص) آمد و عرض کرد: اگر بناست پدرم را بکشید، مرا متکفل قتل او قرار دهید، ولی حضرت فرمودند: «بل نترفق به و نحسن صحبتہ مابقی معنا» (سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۰۵، و تفسیر مجمع البیان تفسیر سوره منافقین)

۵- حاطب بن ابی بلتعہ هنگام مهیاشدن رسول خدا (ص) برای فتح مکه قصد داشت اسرار نظامی مسلمانان را به مکه بفرستد، که پیامبر از طریق وحی بر کار او مطلع شد با این که گناه او گناه بزرگی بود و مستحق اعدام بود، ولی حضرت به خاطر سابقه بدری بودن وی از گناه او گذشت نمود. (مجمع البیان تفسیر سوره ممتحنه)

۶- سیره پیامبر (ص) پس از فتح مکه با امثال ابوسفیان و اهل او با آن دشمنی‌های آشکاری که نسبت به اسلام و مسلمانان داشتند (الد الاعداء) و آتش جنگ‌های بسیاری را روشن نمودند. ولی پیامبر آن‌ها را عفو نمود و خانه ابوسفیان را مأمن و پناهگاه دیگران قرارداد و فرمود: «من دخل دار ابی سفیان فهو آمن» (سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۴۶، کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۴۵)، و این درحالی بود که ابوسفیان کارشکنی‌های خود را رها نکرد و به صورت محرمانه ادامه می‌داد. زن او (هند) نیز با آن همه آزار که بر پیامبر (ص) وارد نمود و در جنگ احد جنازه شهدا و به خصوص حمزه (ع) را مثله کرده بود ولی پس از پیروزی پیامبر در مکه به ظاهر اسلام آورد و از پیامبر عذرخواهی نمود و دو بچه گوسفند به پیامبر هدیه کرد و آن حضرت برای زیاد شدن گوسفندان او دعا نمودند و دعای حضرت مستجاب شد. (کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۱)

و حتی وحشی غلام ابوسفیان و هند با آن که قاتل حمزه بود و به طائف فرار کرده بود، هنگامی که با دسته‌ای از بستگانش بر پیامبر وارد و مسلمان شد، پیامبر (ص) متعرض او نشدند. (کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۰)

۷- آن حضرت پس از فتح مکه به قریش اعلام نمود: «یا معشر قریش! ما ترون انی فاعل بکم؟ قالوا: خیراً، اخ کریم و ابن اخ کریم. قال: اذهبوا فانتم الطلقاء، فعفا عنهم» (کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۵۲)

با اینکه همگی آنان اسیر و در اختیار حضرت بودند، و با این که آنان در جنگ‌های بسیاری علیه مسلمانان شرکت کرده بودند و بسیاری از آنان تشکل و روابط محرمانه خود را برهم نزدند و مترصد فرصت برای ضربه زدن به پیامبر بودند. عقل حکم می‌کند که انسان در برابر دشمن مهاجم دفاع و مقاومت کند و با

او بجنگد، ولی پس از پیروزی بر دشمن باید با عفو و گذشت برخورد نمود و از انتقام‌جویی پرهیز نمود.

۸- در غزوه حنین پس از پیروزی بر قبیله هوازن، آنان از پیامبر (ص) تقاضا نمودند تا اسیرانشان را مسترد نماید و حضرت تقاضای آنان را پذیرفت. مالک بن عوف - رئیس قبیله هوازن - که به دستور او یک لشکر سی هزار نفری به جنگ پیامبر آمده بود پس از شکست به طائف فرار کرد، پیامبر سراغ او را از هوازن گرفت و فرمود: به او بگویند اگر پیش من بیاید و مسلمان شود تمام اهل و مال او را - که به غنیمت گرفته‌ام - به او باز می‌گردانم. خبر به او رسید و او آمد و پیامبر به قول خویش عمل نمود و حتی صد شتر نیز به او هدیه داد. او مسلمان خوبی شد و در فتح قادسیه و دمشق در زمان عمر به شهادت رسید. (سیره زینی دحلان، حاشیه سیره حلبی، ج ۲، ص ۳۰۶، سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۱۳۳)

شرح صدر پیامبر (ص) و دوری او از خصلت انتقام‌جویی به خوبی در سیره آن حضرت نمایان است.

۹- در سیره حکومتی حضرت امیر (ع) نیز موارد زیادی از رفق و مدارا و برخورد نیکو با مخالفان سیاسی به چشم می‌خورد که قبلاً به برخی از آنها اشاره کردم، از جمله آنچه از کتابهای: «غارات»، «انساب الاشراف» و «مصنف ابن ابی شیبه» نقل شد. عفو و گذشت و مدارای حضرت با مخالفین خود - که نه او و نه حکومت او را قبول داشتند و متشکل نیز بودند - به گونه‌ای بود که حتی کسی همچون عبدالله بن کواء - که از سران خوارج بود - و خوارج رسماً شعار براندازی می‌دادند - در مسجد و در حضور جمعیت در نماز حضرت با خواندن آیه قرآن - که مربوط به مشرکین است - اخلاص می‌نمود و به ایشان توهین می‌کرد، ولی حضرت شعارها و اهانت‌های او را تحمل می‌نمود و تا زمانی که آنان دست به سلاح نبردند و خون بی‌گناهان را نریختند به جنگ با آنان نپرداخت. هیچ‌گاه حاکمیت با خشونت و انتقام‌جویی و کشتار و سرکوب تقویت نمی‌گردد، بلکه روزبه‌روز فاصله بین ملت و حاکمیت بیشتر می‌شود. البته حدود مشخصه الهی در موارد خود پس از ثبوت از راه شرعی باید اجرا گردد ولی سایر مجازات‌های شرعی و قانونی که از قبیل تعزیرات می‌باشند همیشه لازم‌الاجرا نیستند بلکه در حد امکان باید با عفو و گذشت و یا تخفیف برخورد نمود بخصوص نسبت به افراد بزرگ و خوش سابقه.

این همه آیات و روایات وارده در رابطه با عفو ناظر به همین امر است، برخی از آنها را سابقاً یادآور شدم و در اینجا نیز به چند نمونه دیگر اشاره می‌شود:

- ۱- «ولاتزال تطلع علی خائنه منهم الا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح، ان الله يحب المحسنين» (سوره مائده، آیه ۱۳)
- ۲- و عن رسول الله (ص): «عليكم بالعفو فان العفو لا يزيد العبد الا عزاً، فتعافوا يعزكم الله» (الكافي، ج ۲، ص ۱۰۸)
- ۳- «اولى الناس بالعفو اقدرهم على العقوبة» (نهج البلاغه، الحکمه ۵۲)
- ۴- «اقبلوا ذوالمروثات عثراتهم، فما يعثر منهم عاثر الا و يدالله بيده يرفعه» (نهج البلاغه، الحکمه ۱۹)
- ۵- «جمال السياسه العدل في الامرة، والعفو مع القدرة» (الغرر و الدرر، حديث ۴۷۹۲)
- ۶- «المرؤة العدل في الامرة، والعفو مع القدرة، والمواساة في العشرة» (الغرر و الدرر، حديث ۲۱۱۲)
- ۷- «رب ذنب مقدار العقوبة عليه اعلام المذنب به» (الغرر و الدرر، حديث ۵۳۴۲)
- ۸- «العفو زكاة القدرة» (الغرر و الدرر، حديث ۹۲۴)
- ۹- «شر الناس من لا يقبل العذر ولا يقيّل الذنب» (الغرر و الدرر، حديث ۵۶۸۵)
- ۱۰- و في الحضال عن علي بن الحسين (ع) في رسالة الحقوق: «و اما حق رعيتك بالسلطان فان تعلم انهم صاروا رعيتك لضعفهم و قوتك، فيجب ان تعدل فيهم و تكون لهم كالوالد الرحيم، و تغفر لهم جهلهم و لا تعاجلهم بالعقوبة و تشكر الله - عزوجل - على ما اناك من القوة عليهم» (الخصال، ج ۲، ص ۵۶۷)

[دماستان مسجد ضرار]

و اما جریان مسجد ضرار - که متأسفانه گاه بهانه برخی افراد برای برخورد با مخالفان سیاسی قرار می گیرد - بنابر نقل المیزان (ج ۹، ص ۳۹۱) از مجمع البیان از این قرار است:

پس از تأسیس مسجد قبا توسط طایفه بنی عمرو بن عوف و اقامه نماز در آن توسط پیامبر (ص)، منافقین که از طایفه بنی غنم بن عوف بودند بر آن پایگاه مهم حسد ورزیدند و در مکانی نزدیک قبا مسجدی بنا نمودند و از پیامبر خواستند در آن مسجد نیز اقامه نماز کند. پیامبر (ص) که عازم جنگ تبوک بودند به آنان فرمودند: پس از بازگشت از سفر تبوک در مسجد شما نیز اقامه نماز می کنم. پس از بازگشت از تبوک آیات ۱۰۷ به بعد سوره توبه نازل شد: «والذين اتخذوا مسجداً ضرراً و کفراً و تفریقاً بین المؤمنین و ارساداً لمن حارب الله و رسوله من قبل و

ليحلفن ان اردنا الا الحسنی والله يشهد انهم لكاذبون»

پیامبر (ص) عاصم بن عوف عجلانی و مالک بن دخشم را برای تخریب مسجد ضرار فرستاد و آنان اقدام به تخریب آن نمودند. در برخی از روایات از افراد دیگری برای تخریب نام برده شده است.

در المیزان (ج ۹، ص ۳۹۲) به نقل از مجمع البیان آمده است: جمله «ارصاداً لمن حارب الله و رسوله من قبل» اشاره است به داستان ابوعامر راهب (ابوعامر پدر حنظله غسیل الملائكة بوده است). او در زمان جاهلیت در مکه به شکل راهب درآمد و لباس مخصوص آن را می پوشید. پس از آمدن پیامبر به مدینه بر پیامبر حسد ورزید و تحریکات و کارشکنی های زیادی را علیه آن حضرت انجام داد. سپس پس از فتح مکه فرار کرد و به طائف رفت. بعد از مسلمان شدن مردم طائف به سوی شام گریخت و در نهایت به روم رفت و در آنجا رسماً نصرانی شد. در آنجا مقدمات حمله به مدینه را تدارک دید و برای منافقین پیغام فرستاد که پایگاهی در مدینه بنا کنند تا او نیز با کمک قیصر پادشاه روم لشکریانی را به کمک آنان بفرستد تا پیامبر را از مدینه بیرون کند. منافقین نیز با ساختن مسجد ضرار منتظر آمدن لشکریان ابوعامر بودند ولی او قبل از ملاقات با پادشاه روم از دنیا رفت.

تخریب مسجد ضرار علاوه بر اینکه به دستور مستقیم وحی بود دلایل روشنی داشت که مجموع آن دلایل موجب نزول آیه شریفه شد. این دلایل با استفاده از همان آیه عبارتند از:

۱- پایگاه ضرار، منافقین با تأسیس این مسجد می خواستند بر پیامبر اسلام و مسلمانان آسیب وارد نمایند.

۲- مسجد ضرار پایگاه کفر بود، زیرا هدف آنان نابودی پیامبر و اسلام بود.

۳- پایگاه تفرقه انداز بود، آنان با این مسجد می خواستند بین مسلمانان ایجاد تفرقه و اختلاف کنند.

۴- از همه مهمتر هدف از ساختن این مسجد ایجاد پایگاه برای محاربه با خدا و رسول بوده است. قرار بر این بود که ابوعامر محارب لشکر زیادی را از روم وارد مدینه کند و آن مسجد را مرکز فرماندهی و محاربه آنان با خدا و رسول قرار دهد.

براین اساس این گونه نبوده است که پیامبر اکرم (ص) خواسته باشند با مخالفان خود صرفاً به خاطر مخالفت یا فعالیت سیاسی برخورد نمایند، علاوه بر اینکه شدیدترین برخورد پیامبر با مخالفان سیاسی خود - که همان منافقین آن زمان بودند - تخریب پایگاه آنان بود، بدون آنکه به یکی از آنان تعرضی بنمایند. با اینکه

آنان مجموعه‌ای قوی و سازمان‌یافته و متشکل بودند و شروع در محاربه نیز نموده بودند. متأسفانه عده‌ای بدون تحقیق و دقت برای توجیه رفتار ضد اسلامی خود با مخالفان سیاسی این‌گونه چهره دین و (رحمة للعالمین) را خشن و مطابق میل خویش تفسیر می‌نمایند و به نتایج و آثار زیانبار آن توجه ندارند.

[دیگر حقوق مخالفان سیاسی]

یازدهم - حقوق اقشار ضعیف و دور از قدرت، حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا افراد ضعیف که معمولاً دستشان به حاکمیت نمی‌رسد بتوانند به حق خویش دست‌یابند. در نامه حضرت امیر(ع) به مالک می‌خوانیم: «ثم الله الله فی الطبقة السفلی من الذین لاحیلة لهم من المساکین و المحتاجین و اهل البؤسی و الزمنی... و تفقد امور من لا یصل الیک منهم ممن تقتحمه العیون و تحقره الرجال، ففرغ و لا و لئک ثقتک من اهل الخشیة و التواضع، فلیرفع الیک امورهم، ثم اعمل فیهم بالاعذار الی الله یوم تلقاه، فان هؤلاء من بین الرعیة احوج الی الانصاف من غیرهم، و کل فاعذر الی الله فی تأدیه حقه الیه...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

حضرت در این نامه در تأمین این حق فرقی بین موافق و مخالف سیاسی قائل نشده است و به‌طور عام و یکسان همگان را دارای چنین حقی دانسته است.

دوازدهم - حق دیدار خصوصی و بدون حاجب با حاکمان، حاکمیت موظف است ترتیبی دهد تا هرکس کاری و حاجتی یا نظری با یکی از حکام داشته باشد - در هر مرتبه و درجه‌ای باشد - بتواند به‌صورت حضوری و شخصی در یک دیدار خصوصی و بدون حاجب و مانع و یا ترس، حاجت و یا نظر خود را به حاکمیت برساند، و از این جهت امنیت و آسایش داشته باشد، و موجب پیدایش عوارض منفی برای او نگردد. باز در نامه حضرت علی(ع) به مالک می‌خوانیم: «واجعل لذوی الحاجات منک قسماً تفرغ لهم فیه شخصک، و تجلس لهم مجلساً عاماً فتتواضع فیه لله الذی خلقک، و تقعد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک حتی یکلمک متکلمهم غیر متمتع، فانی سمعت رسول الله(ص) یقول فی غیر موطن: لن تقدس امة لا یؤخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متمتع» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

در این حق نیز فرقی بین موافق و مخالف نیست و همگی حق یکسان دارند.

سیزدهم - حقوق اجتماعی و مدنی مخالف سیاسی، همه افراد جامعه برخوردار از حقوق اجتماعی می‌باشند، و از این جهت تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان، یا شیعه و غیرشیعه وجود ندارد. حقوق فوق‌الذکر پس از قبول قواعد

اجتماع توسط هر فرد و عضویت او در آن ثابت خواهد شد و سلب هریک از آنها نیاز به دلیل دارد. و در این جهت فرقی بین موافق و مخالف سیاسی وجود ندارد. آری، ممکن است فرد - اعم از موافق یا مخالف - مرتکب بعضی از جرائم گردد یا در شرایطی واقع شود که به موجب آن بعضی از حقوق از وی سلب گردد، به عنوان مثال فرد متهم به قتل برای اکتشاف در معرض حبس و سلب آزادی قرار می گیرد، و همچنین است بدهکاری که عمداً ادای دین خود را به تأخیر انداخته است، ولیکن برای سلب سایر حقوق وی مجوزی وجود ندارد.

و به طور کلی هر عملی که در شرع و قانون مجازاتی داشته باشد محدودیتی نسبی را نیز به دنبال خواهد داشت، که باید به همان مقدار اکتفا شود و بیش از آن مقدار مشروعیت ندارد. حتی شخصی که به حکم شرع و قانون محکوم به قصاص می شود، حقوق او در عرصه عرض و مال و خانواده باید محفوظ بماند.

اما در مورد مخالف سیاسی از آنجا که هیچ یک از عناوین جرم بر او منطبق نمی باشد، طبعاً هیچ حقی از او حقوق او سلب نمی شود. بنابراین برای اثبات حقوق اجتماعی مخالف سیاسی نیاز به اقامه دلیل نداریم، بلکه سلب هریک از حقوق او احتیاج به مجوز و دلیل دارد.

از سوی دیگر سیره حضرت امیر(ع) نسبت به خوارج و مراعات تمام حقوق اجتماعی آنان دلیل آن است که حقوق مخالف سیاسی تا زمانی که به زور و خشونت متوسل نشده است و متعرض حقوق دیگران نگردد باید محفوظ بماند. در این رابطه - همان گونه که در حق هشتم بیان گردید - از کثیرین نمر نقل شده است که: روز در نماز جمعه علی(ع) بودم و ایشان مشغول خطابه بود، ناگهان مردی - از خوارج - وارد شد و گفت: «لاحکم الا لله»، سپس دیگری آمد و همین شعار را اعلام نمود، آن گاه عده ای دیگر از اطراف مسجد همین شعار را فریاد زدند، در این هنگام حضرت به آنان اشاره نمودند که بنشینید، و فرمودند: «آری، من هم می گویم: لاحکم الا لله، ولیکن این کلمه حقی است که از آن باطل طلب می شود، من در انتظار حکم خدا درباره شما هستم، اکنون شما بر من تا زمانی که با ما هستید سه حق دارید: حق استفاده از مساجد خدا برای عبادت، حق استفاده از بیت المال و تازمانی که اقدام مسلحانه نکنید با شما نمی جنگیم.» سپس خطبه را ادامه دادند.

سه حق ذکر شده اشاره است به حقوق اجتماعی که معمولاً یک فرد دارد، و از آن جهت که از سایر حقوق مهمتر بوده است مورد تصریح قرار گرفته است. زیرا نمی توان گفت: حق استفاده از مساجد را دارند ولی حق کسب و کار و رفت و آمد در

شهرها و اماکن دیگر را ندارند. بیت‌المال اشاره است به کلیه امکانات عمومی که در اختیار دولت اسلامی قرار دارد، این عنوان در زمان ما عرصه عریضی دارد که روشن است. و مقصود از این که «تا زمانی که با ما هستید...» عدم اقدام مسلحانه و تجاوز به حقوق دیگران می‌باشد، زیرا آنان در آن زمان از مخالفان جدی و متشکل حضرت بودند.

همچنین حضرت در یکی دیگر از خطبه‌های خود از میان حقوقی که مردم - اعم از موافق یا مخالف - در قبال حاکمیت دادند به سه حق مهم اشاره کرده‌اند: «ایها الناس ان لی علیک حقاً و لکم علی حق، فاما حقکم علی فالنصیحة لکم، و توفیر فیثکم علیکم، و تعلیمکم کیلاتجهلوا، و تأدیبکم کیما تعلموا...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۴)

حق نصیحت و خیرخواهی حاکمیت، و بالابردن درآمد و بهره افراد از بیت‌المال و آموزش و پرورش، سه حق شاخص و نمونه است که شاید از مهمترین و بالاترین حقوق افراد جامعه به‌شمار می‌آید، و اگر حاکمیت سه حق فوق را تأمین نماید زمینه تأمین سایر حقوق اجتماعی فراهم می‌گردد.

«تعلیمکم» اشاره است به عرصه آموزش و تعلیم، و «تأدیبکم» اشاره است به عرصه پرورش، و مفهوم نصیحت و خیرخواهی شامل همه چیزهایی است که به رشد و کمال و ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط است.

[حقوق زندانیان سیاسی]

چهاردهم - حقوق مخالف سیاسی در رابطه زندان و دادگاه، اینجانب در پاسخ به سؤالات شرعی خانواده‌های زندانیان سیاسی ملی مذهبی به بعضی امور مربوط به زندان در اسلام اشاره کرده‌ام.^۱ به‌طور کلی در اسلام سه‌نوع زندان وجود دارد:

۱- زندان به‌عنوان حد، مانند زندانی نمودن آمر به قتل، دزد در مرتبه سوم دزدی پس از اجرای حد در دومرتبه قبل، و زن مرتد با شرایطی که برای آن گفته شده است.

۲- زندان به‌عنوان تعزیر نسبت به جرائم خاصی که حاکم شرع واجد شرایط می‌تواند مجرم را با شلاق یا زندان تعزیر نماید. و چون هدف اصلی در تعزیرات، اصلاح و تنبیه مجرمان است، شلاق زدن و زندانی کردن مجرم باید این هدف را تأمین نماید، در غیر این صورت باید به امور دیگری که در اصلاح او مؤثر است

تعزیر گردد.

زندان در دو مورد فوق (حد و تعزیر) باید پس از ثبوت جرم توسط محکمه صالح به تصدی مجتهد آگاه و عادل باشد، پیش از آن زندانی نمودن متهم به هیچ وجه مشروع نیست.

۳- زندان اکتشافی، یعنی زندانی نمودن متهم قبل از ثبوت جرم برای تحقیق و کشف جرم، آنچه از روایات و فتاوی فقها استفاده می شود قدر متیقن از این نوع زندان اتهام مربوط به قتل می باشد، در روایتی معتبر از حضرت امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «ان النبی (ص) کان یحبس فی تهمة الدم ستة أيام، فان جاء اولیاء المقتول بثبت، والاخلى سبيله» (وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۲۱)

و شاید بتوان حکم اتهام تجاوز به حقوق مهمه دیگر از قبیل حقوق الناس را نیز - چنانچه از نظر اهمیت در حد قتل باشد - از این روایت استنباط نمود، در صورتی که شبهه و خوف فرار متهم وجود داشته باشد.

اما زندانی نمودن مخالفان سیاسی که با شیوه های غیر مسلحانه علیه حاکمیت فعالیت سیاسی می کنند، در زمان پیامبر اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) سابقه ای نداشته است، و با آن که از ناحیه منافقین و یا خوارج غیر از انتقاد، کارشکنی های زیادی علیه پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع) صورت می گرفت، ولی تا زمانی که اقدام مسلحانه ای از طرف آنان انجام نمی شد، برخوردی با آنان به عمل نمی آمد.

و اساساً اصل اولی تسلط انسان بر خویشان، و نیز اصاله البرائة اقتضا می کند که نتوانیم آزادی کسی را بدون مجوز و دلیل قطعی شرعی محدود و سلب نماییم، و همان گونه که گفته شد قدر متیقن از آن در غیر حد و تعزیر، اتهام قتل یا حقوق مهم دیگری است که در حد اتهام خون باشد و بدون زندانی نمودن استیفاء آن حقوق ممکن نباشد. و در این گونه موارد نیز نهایت حقی که می توان سلب نمود، همان آزادبودن متهم در مدت کشف جرم به خاطر عدم فرار می باشد، اما سایر حقوق اجتماعی مربوط به مال و عرض و اهل و خانواده، یا کار و شغل و سایر امورات متهم و حتی حضور در نماز جمعه باید کاملاً مراعات شود.

بنابراین مخالف سیاسی تا زمانی که وارد عرصه محاربه و افساد و بغی نشده باشد، زندانی کردن و سلب آزادی او دلیلی ندارد. بلکه از مصادیق بارز ظلم می باشد و اگر وارد عرصه های مذکور شد به نحوی که نیازی به تحقیق و اکتشاف نباشد - مثل آن که عملاً در معرکه قتال و در صحنه محاربه و یا بغی قرار گرفت، و یا در حالت طبعی و آزادی و بدون اکراه و ترس اقرار به بغی یا محاربه نماید - در این صورت حکم محارب و باغی بر او جاری می شود، و زندان در حکم او وجود ندارد.

و اگر اتهام محاربه یا بغی بر او وارد شود - و آنرا نظیر اتهام قتل بدانیم - در این صورت بر فرض جواز زندانی نمودن او، چنین زندانی از قبیل زندان اکتشافی است و مقدار آن نباید از مقدار نیاز بیشتر باشد. و در این مدت که وی در زندان به سر می برد اقرار شرعی از او امکان ندارد، زیرا امام صادق(ع) فرمود: «هرکس در حال ترس و یا در زندان، یا در اثر تهدید، و یا در حالی که او را عریان نموده باشند به چیزی اقرار نماید، نباید بر او حد جاری شود.» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۷) همچنین فرمود: «هرکس در اثر ترساندن یا کتک خوردن و یا در زندان به چیزی اقرار نماید بر او حد جاری نمی شود.» (دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۴۶۶) روایات دیگری نیز در همین راستا وارد شده است که در کتاب دراسات بیان شده است.

تعبیر به «حد» در این روایات اختصاص به حد مصطلح ندارد و شامل تعزیر نیز می شود، و اگر دوشاهد عادل - بدون تعارض با شهادت دو عادل دیگر، و نیز بدون خدشه متهم در عدالت آنان - به بغی یا محاربه شهادت دادند، حکم بغی و محاربه جاری خواهد شد، و چنانچه در طول مدت بازداشت اکتشافی شهادت به نحوی که ذکر شد محقق نشود باید متهم آزاد شود. اینکه در زمان ما متعارف است که بندگان خدا را به مجرد برخی سوءظن ها یا تهمت های خیالی ماه ها بلکه سال ها در زندان نگه می دارند هیچ مبنای عقلی و شرعی ندارد و ظلم است نسبت به او و خانواده او. و برخلاف مصالح عالیه کشور نیز می باشد.

و رعایت تمام حقوق اجتماعی زندانی - بجز حق آزادی - اختصاص به نوع سوم زندان (اکتشافی) ندارد، بلکه در زندان به عنوان حد یا تعزیر نیز جاری می شود. و مقصود از حقوق اجتماعی تمام حقوقی است که هراجماع - بر حسب زمان های مختلف - به افراد جامعه خود می دهد، همچون حق ملاقات با خانواده و دوستان، ادامه کسب و کار و تنظیم امور مربوط به آن، تعلیم و تعلم، گرفتن وکیل برای هر امری و از جمله دفاع از خود، حفظ بهداشت و سلامت جسم و جان خود و نظیر اینها.

امید است خدای بزرگ و مهربان توفیق تعلم و عمل به احکام حیات بخش اسلام عزیز را به همه ما عنایت فرماید.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۲۲ - ۱۳۸۰/۴/۲۳

قم المقدسة

حسینعلی منتظری

بخش چهارم: حقوق زنان

۱۰. روشنفکری دینی و حقوق زنان

۱۱. حقوق زنان در آخرت

نوشتار دهم

روشنفکری دینی و حقوق زنان^۱

بحث حقوق زنان از مباحثی است که در مورد آن بسیار سخن گفته شده و هنوز هم جای سخن فراوان دارد. به نظر می‌رسد برای حل مشکل در حوزه حقوق زنان، می‌باید موانع متعدد پیشینی را از سر راه برداریم. آن یخ‌ها هنوز آب نشده‌است. در جامعه ما هم مشکل عرفی در این زمینه وجود دارد و هم مشکل دینی و مذهبی، احتمالاً دوستان دیگر به مسائل و مشکلات عرفی در این زمینه اشاره خواهند کرد. در حوزه حقوق زنان، اگر بدون تعارف و مجامله بنخواهیم صحبت کنیم، دیدگاه خاصی به حقوق زنان قائل نیست. باتوجه به عنوان بحث که «نو اندیشی دینی و حقوق زنان» است می‌باید بحث مقابل آن‌هم مطرح بشود. از باب «تعرف الاشياء باضدادها» (امور با شناخت اضدادشان شناخته می‌شوند) می‌پرسیم قرار است کدام اندیشه نقد شود و چه اندیشه‌ای اثبات گردد؟

در مقابل نو اندیشی دینی ما «اندیشه سنتی» را داریم و هکذا اندیشه بنیادگرا را که البته اندیشه بنیادگرا در جامعه ما چندان بنیادی ندارد و آن‌چه باید بیش از همه بدان توجه کرد و به تأمل پیرامونش پرداخت، «اندیشه سنتی» است تا اندیشه بنیادگرا. در غالب مسائل هم این دو اندیشه با هم خلط می‌شوند. در اندیشه سنتی ما می‌باید هم حقوق زنان قبل از اسلام در ایران را بررسی کنیم و هم حقوق زنان

۱. تحریر دو سخنرانی در جبهه مشارکت ایران اسلامی، تهران، ۱ و ۱۵ شهریور ۱۳۸۲، ماهنامه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آئین، پیش شماره اول، آذر ۱۳۸۲، صفحه ۱۷-۹.

بعد از اسلام را. از جمله در حجاز، سرزمینی که پیامبر (ص) مبعوث شدند از چه حقوقی برخوردار بودند و بعد از آن دارای چه حقوقی شدند؟ آن چه ما امروز با آن مواجهیم میراث فرهنگی ای است ریشه گرفته از سه فرهنگ دین ما اسلام و عرف ایرانی و برخی مقتضیات جهان مدرن. یعنی حقوق زنان در جامعه فعلی ترکیبی است از این سه مؤلفه دینی، مؤلفه بومی و ملی و مؤلفه امروزی و مدرن.

بی شک اگر قانون مدنی، یا مجازات اسلامی یا قانون اساسی را بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که سهم حقوقی دینی و احکام و تکالیف مذهبی در زمینه حقوق زنان، بسیار برجسته‌تر و پررنگ‌تر از آن دو بخش دیگر است. اگر اشکالاتی هم متوجه حقوق زنان امروز ایران می‌باشد، به نظر می‌رسد اکثریت قریب به اتفاق آنها، متوجه بخش مذهبی و دینی‌اش است. قوانین موضوعه ایران بیش از آنکه از دید نیاکان ما نوشته شده، مبتنی بر حقوق سنتی دینی و احکام شرعی است. اگر اشکالاتی باشد، باید به نقد این‌ها پرداخت. درباره جایگاه زن در اسلام فراوان سخن گفته شده است. بحمدالله در جامعه ما هیچ کس نمی‌گوید جایگاه زن جایگاه رفیعی نیست. حتی همان‌ها هم که مثلاً پیوستن ایران به کنوانسیون رفع اشکال تبعیض علیه زنان را نفی، حرام و خلاف شرع دانستند، فراوان - لا اقل به زبان - دم از اکرام و احترام به حقوق زن می‌زنند.

به نظر می‌رسد احترامی که به زن گذاشته می‌شود، دو مبنا دارد: برخی می‌پندارند، تبعیضی که در حق زن روا می‌شود، به نفع زن است. از این دیدگاه تفاوت‌های حقوقی که بین زن و مرد در حقوق موضوعه ما مشاهده می‌شود، تفاوت‌های فطری، ذاتی و الهی هستند و هرگونه تغییری در آنها، تغییر در ناموس طبیعت، در سرشت خلقت و در دین خدا محسوب می‌شود و نهایت احترام به بانوان را رعایت همین حقوق و تکالیف شرعی می‌دانند. می‌پندارند اگر ما این ضوابط را رعایت کنیم، حقوق زنان احقاق شده است. از دیدگاه اندیشه سنتی صورت‌ها و قالب‌های فقهی که به زنان ما رسیده است، از نوعی قداست برخوردار هستند. این‌ها همه از امور منصوص و از احکام ثابت شریعت‌اند و لذا رعایت آنها رعایت دین خدا و شریعت پیامبر (ص) است.

مقتضای عدالت در حقوق زنان

پرسیدنی است ما که جزء طایفه عدلیه هستیم و در بین مذاهب کلامی اسلامی معتقد به عدالت خداوند هستیم و چون برای صفت عدالت بیش از همه صفات دیگر خداوند اهمیت قائلیم، مشهور به عدلیه شده‌ایم، اقتضای عدالت در احکام

شرعی چیست؟ فرق عدلیه با اشاعره این است که اشاعره معتقد بودند هرچه از جانب خدا نازل شود، همان عین عدالت است و بدون تشریح و تبیین الهی و خارج از شریعت، عدالت توسط عقل انسانی قابل ادراک نیست. عدالت دینی است و تعریف عدالت را باید از شارع پرسید و خدا و رسول می‌باید عدالت را تعریف کنند والا ما توان درک عدالت را توسط عقلمان نداریم، عقل ما حقیرتر از آن است که بتواند ملاک احکام خداوند را در همه ابعاد درک کند. از این رو می‌باید همه احکام شرعی عادلانه باشند و کلیه احکام نیز در عصر نزول چنین بوده‌اند، یعنی عقل عرفی آن زمانه کلیه احکام را در مقایسه با دیگر احکام عادلانه می‌دانسته‌است. در مقابلش عدلیه کسانی بودند که معتقد بودند خداوند چون عادل است ما دین او را می‌پذیریم. یعنی ما ماقبل دین می‌توانیم عدالت را تعریف کنیم و چون دین را و خدا را آکنده از عدالت و انصاف می‌بینیم، اقدام به پذیرش این دین یعنی اسلام می‌کنیم. این سرلوحه برنامه عدلیه‌بودن این است که نه‌تنها خداوند عادل است، نه‌تنها اسلام به‌طور کلی بر محور عدالت سرشته شده‌است، بلکه می‌باید تک تک احکام اسلام نیز عادلانه باشد چرا که از خداوند فعل و حکم ظالمانه صادر نمی‌شود. اگر قرار باشد حکمی جاودانه باشد باید این صفت عدالت را همواره با خود همراه داشته‌باشد. امروز نیز احکام حوزه زنان باید عادلانه باشد یعنی در هر زمانی در مقایسه با دیگر احکام مشابه باز صفت عدالت برقرار باشد. اگر چنین است یعنی هر حکمی از احکام شرعی و در حوزه بحث ما هر حکمی از احکام بانوان، امروز نیز باید عادلانه تلقی شود. اگر قرار است عدالت را عقل انسانی درک کند، اگر قرار است سیره عقلا حاکم بر حوزه عدالت باشد، در این صورت این احکام را فارغ از گوینده‌اش، فارغ از شرعی‌بودنش، فارغ از اینکه این حکم توسط خدا صادرشده یا توسط رسول صادرشده یا توسط یک گوینده عادی صادر شده‌است، این حکم فی حد نفسه باید قابل دفاع باشد.

اندیشه سستی کاری به ارزیابی فی حد ذاته احکام شرعی ندارد و احکام را چون گوینده، قایل و واضع عادل دارند، عادلانه می‌دانند. چون خدا و رسولی آن‌را گفته‌اند که خطا و اشتباه در آن‌ها راه ندارد. اما از دیدگاه اسلام نواندیش بسیاری از احکام سستی در حوزه زنان فارغ از انتسابشان به شارع عادلانه ارزیابی نمی‌شود، یعنی یک ذهن بی‌طرف وقتی آن‌ها را بنگرد، موصوف به عدالت ارزیابی نمی‌کند. دینداران باید به این ابهام پاسخ دهند. در بحث «حقوق بشر و روشنفکری دینی» نشان دادم که به‌طور کلی اندیشه سستی قائل به تساوی حقوقی زن و مرد نیست، تفاوت حقوقی زن و مرد یکی از ضروریات اندیشه سستی است و اگر کسی آن‌ها

را نفی کند، از پارادایم اندیشه سنتی خارج شده است. این تفاوت‌ها صرفاً برگرفته از ذهن علما و فقها نیست و حتی در متن روایات باقی‌مانده از اولیاء دین و کلام خدا هم مستنداتی برای آن می‌توان یافت. امروز اگر کسی می‌خواهد به تساوی حقوقی زن و مرد قائل باشد، باید توجه کند که اگر دیندار است می‌باید چه انقلاب عظیم فکری در خودش ایجاد کند تا بتواند به گزاره ساده تساوی حقوقی زن و مرد نائل شود. ناتوانی مصطلح در احقاق حقوق زنان با ضوابط اجتهاد مصطلح نمی‌توان به تساوی حقوقی زن و مرد دست یافت. این را شفاف، صریح و قاطعانه عرض می‌کنم. یعنی اگر کسی از پارادایم اجتهاد سنتی به‌درنیاید، یعنی علم اصول فقه را آن‌چنان که هست، بپذیرد، نتیجه‌اش همین است. اصلاحات بسیار کوچک و جزئی ممکن است در حد حکم ثانوی و شرط ضمن عقد برخی امتیازات را برای بانوان تحصیل کرد. شبیه آن‌چه در عقدنامه‌های ازدواج مشاهده می‌شود. اما واقعاً این نهایت و سقف کوشش در چارچوب فقه سنتی است و ما اگر بخواهیم به آن شیوه وفادار باقی بمانیم، در بسیاری از موارد دست‌ها بسته است. خوب چه باید کرد؟ البته این را تنها من نمی‌گویم. ناکامی و ناتوانی اجتهاد مصطلح حاکم بر حوزه‌ها را شاید قوی‌ترین فقیهی که در عصر ما بیان کرد، مرحوم آیت‌الله خمینی بودند. ایشان به‌حق براین ضعف بنیادین فقه سنتی درعین دفاع از آن، انگشت نهادند. اکنون پرسیدنی است راه برون‌رفت از این مشکل چیست؟ یعنی ما می‌توانیم و این اندیشه سنتی. ما می‌خواهیم ایمانمان را حفظ بکنیم، به اسلام عزیزمان وفادار بمانیم، درعین حال اندیشه سنتی را در بسیاری از موارد با عقلانیت امروز معارض می‌یابیم. امروز با عقل عرفی اگر به سراغ اندیشه سنتی برویم بسیاری از احکام را غیر عادلانه، غیر عقلایی و در مقایسه با راه‌حل‌های مشابه مرجوح می‌یابیم. یعنی دارای رجحان نمی‌یابیم. حداقل این اتهامات به این اندیشه وارد شده است.

سه ضابطه دائمی احکام شرعی

معتقدم در زمان نزول احکام دینی یعنی در عصر نزول و بعثت، هر حکم شرعی که وضع می‌شده است، سه ویژگی اصلی داشته، تک‌تک احکام این سه ویژگی را داشته‌اند، اولاً درعرف آن‌روز عقلایی محسوب می‌شده است، نه به اعتبار اینکه پیامبر فرموده می‌پذیرفتند، چون فی حد نفسه درست بود می‌پذیرفتند، این امر مهمی است که رویش انگشت می‌گذارم. نه چون این شخص مقدس چنین فرموده است می‌پذیرم، وقتی به خودش رجوع می‌کرد می‌دید عجب حرف حسابی است، بهتر از این نمی‌توان سخن گفت. مقایسه می‌کرد با مذاهب دیگر، می‌دید برتر است. پس دومین ویژگی احکام شرعی برتری آن‌ها نسبت به راه‌حل‌های مشابه

بود. برتری نسبت به مذاهب، مکاتب و راه‌حل‌های دیگر. وقتی حقوق زن در اسلام را با حقوق زن در جاهلیت مقایسه می‌کردی، می‌دیدى که اسلام برتر است، در تک‌تک احکام وقتی با حقوق زن در ایران، رم و یونان باستان مقایسه می‌کردى می‌دیدى این حقوق برتر است و بالاخره مهمترین ویژگی احکام شرعى عادلانه بودن آنهاست. عرف عصر نزول آنها را در نهایت عدالت، انصاف و دادگری ارزیابی می‌کرد.

تحولات سیره عقلا در حوزه حقوق زنان

امروز در هر سه زمینه تطوراتی صورت گرفته‌است. یعنی تا حدود صدسال پیش در ذهن و ضمیر جوامع اسلامی جهان و مقتضیاتش چندان عوض نشده‌بود. در این صد سال اخیر حداقل در ایران با افکاری مواجه شدیم در جوامع اسلامی و شیعی که امروز به این سادگی هر حکمی که به ما عرضه‌شد، نمی‌توانیم بگوییم که این حکم به روش عقلایی امروز پذیرفته شده‌است، عادلانه یا برتر است. هرکدام از ما به خودمان اگر مراجعه کنیم، مثلاً حکمی مانند سنگسار اگر به گوشمان خورد این نکته در ذهنمان خلجان می‌کند؛ آیا این شیوه مجازات برترین شیوه مجازات است؟ آیا این شیوه، شیوه‌ای عقلایی‌است، آیا این شیوه عادلانه‌است؟ یقین دارم در ذهن تک‌تک شما این پرسش‌ها خلجان کرده‌است. هکذا در زمینه این که بانوان حق طلاق ندارند. در ازدواج می‌بینیم که زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن در ورود به این قرارداد خانوادگی حق برتر را دارد، اما برای خروج از آن جز در موارد عسر و حرج آن هم از طریق قاضی و دادگاه و جز با بذل مهریه یا چند برابر آن در خلع و مبارات دستش بسته‌است. چگونه می‌توان از این که خون‌بهای زن نصف خون‌بهای مرد است در شرایطی که مرز دانشجویان دختر از شصت درصد کل دانشجویان گذشته دفاع کرد؟

احکام حوزه زنان به استنباطی دوباره محتاج است، اجتهادی در مبانی و فروع و متناسب با ضوابط عقلایی و مدارک اصیل عدالت. کتاب و سنت را می‌باید با این عینک بازخوانی کرد. طرح مسئله حقوق زنان در جامعه‌ای، دلالت بر آن می‌کند که بانوان در آن جامعه مشکل حقوقی دارند. اگر ما حقوق مردان را مطرح می‌کردیم دلالت بر آن می‌کرد که مردان هم مشکلی داشتند. هر قشری وقتی به طرح حقوقشان پرداخته می‌شود که نارسایی و تبعیضی در بحث حقوقشان پیش آمده باشد. مثلاً اخیراً در مورد حقوق کارگران و حقوق کودکان بحث شده‌است. مشخص است که در این نواحی مشکلاتی به چشم می‌خورد. به این واسطه به طرح

بحث در آن زمینه پرداخته‌اند. بنابراین کسی که وارد این وادی می‌شود و در مورد حقوق زنان می‌خواهد صحبت کند پیشاپیش پذیرفته‌است که بانوان در پاره‌ای از مباحث حقوقی خودشان در این جامعه با مشکلاتی مواجه هستند.

اگر دقیق‌تر بخواهیم صحبت کنیم این مشکل هم در ناحیه حقوق زنان ایران است و هم در ناحیه حقوق زنان مسلمان. حقوق زنان ایرانی با مشکل مواجه است به‌ویژه آنکه بسیاری از حقوق این زنان در جامعه ما مبتنی بر حقوق دینی و احکام شرعی است. لذا اگر در ناحیه احکام دینی و تکالیف شرعی اسلام مشکلی باشد این مشکل به حقوق ملی هم سرایت کرده‌است و امروز با قوانینی مواجه هستیم که ادعا می‌شود در بسیاری موارد غیر عادلانه است. متهمی وجود مشکل در حقوق زنان را همگان باور ندارند. دختران و زنان ما بیش از هر چیز باید کوشش کنند که اثبات کنند در ناحیه حقوقشان مشکلی هست. چون بسیاری ظالمانه‌بودن احکام حقوقی را باور ندارند. این گروه بر آن باور هستند که مشکل در دید و منظر بانوان است. بر این اساس می‌پندارند بانوان اشتباه می‌کنند یا کسانی که مدعی هستند در ناحیه حقوق زنان اشکالی هست، آن‌ها می‌باید چشمشان را بشویند و به‌گونه دیگری به مسائل بنگرند. بنابراین ما راه درازی درپیش داریم.

می‌باید کوشش کنیم بخشی از جامعه خود را متقاعدکنیم که در این ناحیه با مشکلاتی مواجه هستیم. این بخشی که می‌باید متقاعدشوند بخش سستی جامعه است. بخش سستی را در هیچ جامعه‌ای نباید دست‌کم گرفت، به‌ویژه در جامعه ایران. این بخش اقتدار فراوانی دارد و توانسته‌است قوانین را از دیدگاه و منظر خود سامان دهد. تعارض سنت و تجدد علاوه‌بر قشر زنان به‌طور عام، زنان متشرع و مسلمان ما هم در ناحیه حقوقی احساس مشکل می‌کنند. این مشکل از آن‌روست که احکام دینی مرتبط با خود را با احکام و قوانین زنان در دیگر جوامع مقایسه می‌کنند و در این مقایسه احياناً به نتایجی می‌رسند که چندان مطلوب نیست. به این نتیجه می‌رسند که برخی از این قوانین مرجوح است نه راجح. بعضی از این احکام نسبت به قوانین مشابه در دیگر جوامع برتری و رجحان ندارد. اشکالاتی در این احکام به‌نظرشان می‌رسد.

اندیشه نوگرا بر این باور است که چه‌بسا در درک و استنباط این احکام قصور یا اشتباهاتی صورت گرفته‌است اما از ناحیه دیگر بانوان ما مسلمان هستند و می‌خواهند به دین و آیین خود نیز وفادار باقی بمانند. خدا را می‌پرستند به آخرت اعتقاد دارند به رسالت پیامبران ایمان دارند و با این ایمان‌های سه‌گانه اصلی دینی

می‌خواهند در این عصر خود هم زندگی کنند و فی‌الواقع در این زمان هم زندگی می‌کنند. این تعارضی که الان مشاهده می‌شود، تعارض گزاره‌های دینی با داده‌های عصر جدید است. هیچ‌کس نمی‌تواند در یک مجموعه متعارض زندگی آرام‌بخشی را داشته‌باشد. اصطکاک روانی ایجاد می‌شود تنش درونی ایجاد می‌شود و همواره هر اقدامی که بخواهد انجام بدهد دلهره دارد که مبدا این اقدام خلاف دین و منافای شرع باشد و از سوی دیگر بعضی از آن‌چه که به نام دین و شرع به او معرفی شده‌است نیز احساس می‌کند که صحیح نیست. فکر می‌کنم این تصویری که ذکر کردم در کمتر خانه‌هایی است که شاهد نداشته‌باشد. هر مادری با دختر جوان خودش سخن گفته‌باشد یا پدری با فرزند خودش خلوت کرده‌باشد و صمیمانه صحبت کرده‌باشد می‌تواند این تصویر را مشاهده‌کند. تصویری دو سویه، از یک سو می‌خواهد دین و ایمان خود را حفظ‌کند از سوی دیگر می‌خواهد در این دوران زندگی کند و لوازم این دو با هم دیگر سازگاری ندارد.

این ناسازگاری بسیار ژرف و عمیق است. اگر کسی هر دو طرف را درست بشناسد آن وقت می‌داند که مشکل عمیقی در پیش روی ما قرار گرفته‌است. دشواری در این است که سستی‌های ما کمتر مقتضیات جهان مدرن را می‌شناسند یا اصلاً نمی‌شناسند و متجددان کمتر از سنت و فرهنگ و دین جامعه خود اطلاع عمیق دارند. فرض کنید فقهی که می‌گوید من سی سال است روزنامه نخوانده‌ام و قاعدتاً کسی که روزنامه نخوانده به رادیو و تلویزیون هم کمتر گوش کرده‌است (چرا که در آن‌ها هم احیاناً موارد خلاف شرع می‌دیده) و علی‌القاعده هرگز به اینترنت هم مراجعه نکرده‌است، ماهواره هم ندیده‌است حالا می‌خواهد درباره دنیایی که در آن زندگی می‌کند نظر بدهد، واقعاً نظر چنین رجالی به چه میزانی از اعتبار می‌تواند باشد؟ مطلبی که او عقلایی می‌پندارد وقتی که به جامعه و جهان عرضه می‌کنیم می‌بینیم کمتر خردمندی چنین امری را به‌عنوان امری عقلایی می‌پذیرد. ما امروز با چنین مشکلاتی مواجه هستیم یعنی افراد متجدد و سستی زبان هم را اصولاً نمی‌فهمند. در دو دنیای کاملاً متفاوت زندگی می‌کنند. مهم نیست که ما هر دو به لحاظ تقویم در یک زمان زندگی کنیم. مهم این است که به‌لحاظ فرهنگی بتوانیم حرف‌های یکدیگر را منتقل کنیم.

دشواری ما نه‌تنها از این سوست؛ از سوی دیگر با روشنفکرانی مواجه هستیم که سنت خود را نشناختند یعنی نه سستی‌های ما مقتضای جهان مدرن را درک کردند نه بسیاری از روشنفکران ما نسبت جامعه خود را درک کرده‌اند. سستی که اینجا به کار می‌بریم سنت کنار کتاب نیست. سنت به‌معنای دینی‌اش نیست. سنت مقابل

تجدد است. سنتی که پایه فرهنگ جامعه است، امر بسیار مهمی است. اگر آنرا دقیق شناسیم هر نسخه‌ای برای آن جامعه بسازیم چه‌بسا به عکس خود تبدیل شود. امروز با نسخه‌هایی مواجه هستیم که متناسب با زیست محیط و فرهنگ ما نیستند. فرد در فضای دیگری تنفس کرده، جهان جدید را درک کرده. اما وقتی می‌خواهد آنرا با جامعه ما منطبق کند به‌خاطر نشناختن سنت بومی جامعه خود، اشتباه می‌کند. اموری را تجویز می‌کند که با فرهنگ و سنت مردم کاملاً ناسازگار است و باعث می‌شود حساسیت اهالی برانگیخته‌شود و به‌جای اینکه قدمی در راه حل مشکلات جامعه برداشته‌شود، به مشکلات جامعه افزوده می‌شود. ما با این مشکل مواجهیم، یعنی روشنفکران سنت ناشناخته و سنت‌گرایان زمان ناشناخته. این دو طرفی است که الان طیف ما را دربر می‌گیرد.

در این میانه کسانی هستند که می‌پندارند هم به مقتضای جهان معاصر آشنا هستند و هم سنت جامعه خود را می‌شناسند. این‌ها به‌نظر می‌رسد رسالت سنگین‌تری نسبت به دو قشر قبلی برعهده داشته‌باشند. یعنی کسانی که هم این فرهنگ و هم مهم‌ترین مؤلفه این فرهنگ که دین باشد را می‌شناسند و درکنار آن می‌دانند که در چه جهانی زندگی می‌کنند. می‌دانند که بعد از دوران رنسانس در اروپا عقلانیت جهانی عوض شده‌است. این مطلب، مطلب کوچکی نیست. این مطلب را اگر توانستید در جامع الازهر یا در حوزه علمیه نجف اشرف یا در حوزه علمیه قم بیان کنید، اثبات کنید و بر کرسی بنشانید، آن وقت بخش اعظم مشکلات حل شده‌است. مطالبی امروز صحیح شمرده می‌شود که چهارصد سال پیش غلط دانسته می‌شد و برعکس مطالبی امروز ضد ارزش و خلاف عرف شمرده می‌شود که در گذشته ارزش شناخته می‌شد و همگان از آن دفاع می‌کردند. عقلانیت امروز با عقلانیت دیروز در بسیاری موارد زمین تا آسمان تفاوت کرده‌است. نمی‌گوییم همه چیز عوض شده‌است اما می‌گوییم بسیاری از چیزها عوض شده‌است. این را اگر کسی باور نکند یعنی مقتضیات زمان و مکان را نمی‌شناسد. امروز بسیاری از مسائل هست که دینداران آنرا از ویرترین دینی خود خارج می‌کنند. این مطالبات دیروز در ویرترین دینداران بود همه آنرا می‌دیدند هیچ‌کس به آن اعتراضی نداشت. اما امروز گزاره‌هایی است که کوشش می‌شود پنهان‌شوند. وقتی ابراز می‌شود شماتت می‌شویم که چرا آنرا بیان کردیم. مذاق عمومی نسبت به خیلی مسائل عوض شده‌است. این مذاق دیروز این‌گونه چشایی نداشت.

مثال بسیار ساده‌اش مسئله بردگی است. بردگی تا ۱۵۰ سال پیش در تمام دنیا مورد تأیید بود. یعنی فلاسفه در تأیید آن رساله نوشتند و به ذهن احدی خطور

نمی‌کرد که این کار زشت است. اما امروز در قرن بیست و یکم یکی از بندهای مهم اعلامیه جهانی حقوق بشر الغای برده‌داری است. این کار امروز اقبیح قبیح‌ها شمرده می‌شود. در حالی که فلسفه افلاطون و ارسطو آکنده از این مسائل است. خوب حال اگر کسی این تغییرهای فرهنگی را نشناسد تصمیم‌هایی که می‌گیرد تصمیم‌های به‌جایی نخواهد بود. شناخت مقتضیات زمان و مکان یعنی دقیقاً شناخت این بخش از عقلانیت. یعنی شاخص‌های این بخش از عقلانیت مشخص باشد که دیروز چه بوده است و امروز چگونه است.

عوامل تحول در حقوق زنان

تعارض سنت و تجدد در برخی حقوق زنان با این مقدمه به مقدمه اختصاصی بحث زنان منتقل می‌شوم که نگاه به مسئله زنان در گذشته و امروز متفاوت است و حقوق زنان در گذشته مباحث و ابعادی داشت و امروز مباحث و ابعادی دیگر. (این گذشته فقط مختص به جوامع اسلامی نیست) چه به متون مقدس مراجعه کنیم چه به متون روایی و ادبیات ملل، عناصر مشترکی را در همه آن‌ها می‌توانیم ببینیم. پس مسئله اختصاص به اسلام و ایران ندارد. قبل از دوران رنسانس زن موجود درجه دوم محسوب می‌شد و آسیب‌پذیر و فرودست و به‌عنوان موجودی که همواره باید در چتر حمایتی مرد قرار می‌گرفت و اگر سایه پاسداری مردانه از سر زن برداشته می‌شد مانند گلی پژمرده‌شده و مانند گوهری به‌دست راهزنان می‌افتاد. لذا باید همواره تحت پاسداری مردانه باشد. پدر، برادر، شوهر و پسر. این روندی است که در اکثر جوامع مشاهده می‌شود. از این که در جایی زنی فرمانروا شده باشد نباید فکر کنیم این جامعه استثناست. در آن جوامع هم این مسائل بسیار زودگذر بوده و قاعده نشده‌اند. باید زندگی زنان در متن جوامع را مدنظر گرفت. دوران قبل از تجدد دورانی بوده است که به قدرت فیزیکی اهمیت ویژه داده می‌شد و زور بازو در آن حرف اول را می‌زد. اگر به جنگ‌های گذشته نگاه کنیم یک عنصر اصلی قدرت بدنی بود. در قصه طالوت و جالوت که در قرآن هم به آن اشاره شده یکی از شرایط زمامداری توانایی بدن عنوان شده است. تنبیه‌ها هم در گذشته بدنی بوده و مجازات‌های روانی در آن زمان اصلاً شناخته شده نیستند. مشخص است در جامعه‌ای که قدرت فیزیکی حرف اول را می‌زند؛ زن در آن جامعه چندان جایگاهی ندارد.

عامل دیگر مسائل اقتصادی و معیشتی بوده است. در گذشته به دلایل مختلف تأمین معیشت خانواده نوعاً متوجه مردان بوده است. طبیعی است که وقتی کسی

درآمد خانواده را تأمین می‌کند می‌تواند زمام خانواده را به‌دست بگیرد.. لذا اگر نفقه برعهده مرد است ریاست خانواده هم برعهده مرد خواهد بود.

در کنار عامل اقتصادی و فیزیکی، عوامل دیگری هم بوده‌است. مجموعاً این تلقی که عقل زنانه ناقص است. (بلافاصله ممکن است ذهن شما متوجه یک متن دینی یا منسوب به دین شود اما کدام ادبیات زمان گذشته را سراغ دارید که این‌گونه نیندیشیده باشد؟) فرهنگ گذشته این‌گونه می‌اندیشیده که زن در موقعیتی فرودست است. ممکن است کسانی با قرینه‌های بسیار کم اعتبار بخواهند استثنایی را تبدیل به قاعده کنند اما فرودستی زن در فرهنگ گذشته را فکر می‌کنم هر محقق منصفی علی‌القاعده بیابد. اما مقتضای جهان جدید چیز دیگری است. در جهان جدید جنسیت عامل تبعیض نیست. در گذشته علاوه بر جنسیت، نژاد و رنگ پوست و دین هم عامل تبعیض بود. یعنی «این انسان سیاه است پس حقوق کمتری دارد» بسیار طبیعی بود و نیازی به استدلال هم نداشت. در بسیاری از ضرب‌المثل‌های فارسی ما هم جایای این تبعیض قومی و نژادی به‌چشم می‌خورد. اما اسلام آمد و گفت: «لا فخر للعربی علی العجمی و لا للاسود علی الابیض الا بالتقوی» یعنی امتیازهای نژادی و رنگ پوست را نفی کرد و همین بود که باعث شد کرور کرور «یدخلون فی دین الله افواجا» افراد مختلف از ملیت‌های متفاوت آیین محمدی را بپذیرند. بلال حبشی، سلمان فارسی، صهیب رومی، چگونه یک‌دفعه به یک‌جا می‌رسند؟ احساس تساوی و عدالت می‌کنند. احساس می‌کنند در این دین، نژاد و رنگ بر انسانیت مقدم نیست و آنچه خداوند به آن توجه می‌کند ایمان و عمل صالح ماست. حتی زن و مرد در روز جزا پیش خداوند هیچ تفاوتی ندارند. از اول تا آخر قرآن اگر نگاه کنیم یک مورد هم پیدانمی‌کنیم که خداوند در روز جزا تبعیضی قائل شود. «انی لا اضعی عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض» (آل عمران/ ۱۹۵) «من عمل هیچ‌کدام از شما را ضایع نمی‌کنم. مذکر باشید یا مونث» به این قاعده آمره قرآنی است. ملاک در قیامت تقواست نه چیز دیگری. مقتضای زمان جدید این است که انسان بودن انسان معیار ارزش شده‌است و همه اموری که احیاناً تفاوت در انسان‌ها ایجاد می‌کند این را منشاء تبعیض حقوقی ندانسته‌اند.

بردگی امکان الغا دارد اما مرد بودن و زن بودن لازمه یک جامعه سالم است. جامعه مردانه جامعه‌ای مطلوب نیست، جامعه‌ای متشکل از زن و مرد پویش و شکوفایی دارد. پس این اختلاف باید باشد. اما حرف در این است که آیا اختلاف‌ها و تفاوت‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک و بدنی می‌تواند منشاء

تفاوت‌های حقوقی شود؟ کدام دلیل معرفت‌شناختی و فلسفی می‌تواند اثبات‌کند زن و مرد چون به لحاظ فیزیولوژیک با هم متفاوتند پس حقوقشان هم باید با هم متفاوت باشد؟ ما این تفاوت‌های بدنی را در نژادها و رنگ‌های مختلف هم داریم. کتاب‌ها نوشته شده در این باره که سفیدها بیشتر از سیاه‌ها می‌فهمند. در آلمان تقدم نژاد ژرمن بر دیگر نژادها در کتب علم‌نمای بسیاری تبلیغ شده بود اما امروز همه ما به این حرف‌ها می‌خندیم. به نظر من مسئله به همین اندازه در مورد تفاوت‌های جنسی هم بدیهی است. اگر تفاوت‌های برخاسته از نژاد و رنگ باعث تفاوت حقوقی نمی‌شوند به چه دلیل تفاوت جنسی باعث تفاوت حقوقی می‌شود؟ هرکسی فکر می‌کند دلایلی دارد اقامه‌کند. ادله‌ای که اینجا ارائه شده است شرعی است نه عقلی. دلیل عقلی در این زمینه نداریم. لذا انسان امروز معتقد است زن و مرد اگر هر دو فرصت‌های مساوی داشته باشند می‌توانند همانند هم پیش‌بروند و هریک به شکل طبیعی مسیر خود را طی خواهد کرد. الان در جامعه ما همین چنددهه‌ای که به دختران فرصت داده شده است در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی گوی سبقت را از پسران ربوده‌اند. چه کسی می‌گوید عقل زن از مرد کمتر است؟ چگونه می‌توان آن را اثبات کرد؟ آنقدر آش شور شده که برای حفظ تعادل مجبور شده‌اند بگویند بیش از ۵۰ درصد دختران را در برخی رشته‌ها نمی‌پذیریم. آیا اگر بیشتر از ۵۰ درصد پسران قبول‌شوند این علی‌القاعده است اما اگر بیش از ۵۰ درصد دختران قبول‌شوند خلاف قاعده است؟

قسمت دوم سخن من این است که این گزاره‌های شرعی وقتی پیش روی دختر و زن مسلمان قرار می‌گیرد احساس می‌کند که برخی از این‌ها با مقتضیات دنیای جدید سازگار نیستند، در نتیجه در یک دوگانگی قرار می‌گیرد یعنی هم می‌خواهد دین و ایمانش را حفظ کند هم در عین حال می‌خواهد این قواعد حقوقی را معقول بیابد، در نتیجه تردید می‌کند. اگر در این احکام تردیدی ایجاد شد باید مطرح شود. می‌توان مؤمن بود اما در عین حال به دیده تردید نسبت به برخی از این احکام نگریست. مگر ابراهیم خلیل در قصه معاد از خداوند نطلبید که معاد را برایش نمایش دهد. خداوند از او پرسید مگر ایمان نیاورده‌ای؟ ابراهیم عرض کرد: نشانم بده تا قلبم مطمئن شود. «لیطمئن قلبی» لذا اگر بانوان ما از احکام مختلف شرعی برای اطمینان قلب سؤال کنند، هرگز خلاف شرع مرتکب نشده‌اند. اتفاقاً درخواست من پرسش بیشتر است. بپرسید، بطلبید تا درهای علمی بحث باز شود. تا بتوانیم مشکلات را با کمک یکدیگر حل کنیم.

دو سیمای متفاوت از زن در متون اسلامی

اگر بخواهیم به دور از کلیات با هم سخن بگوییم (چون در این دو سه دهه فراوان در این بحث گفته شده است که اسلام ارزش زن‌ها را بسیار رعایت کرده است من آن‌ها را تکرار نمی‌کنم) در ادبیات دینی ما دو سیما از زن به چشم می‌خورد: یک سیما که بیشتر قرآنی است، زن انسانی متفاوت اما همپای مرد است. هیچ صفت فرودستی در این سیمای اول مشاهده نمی‌شود. آیات متعددی است که هر مسلمانی قاعداً با آن‌ها آشناست و اصلاً در آن‌ها احساس نمی‌کند که «زن پایین‌تر از مرد است و برای مرد آفریده شده است. از دنده چپ مرد است یک دنده‌اش کم است عقلش کمتر است ایمانش کمتر است و...» بلکه انسانی همانند و همپای مرد است با وظایف خاص خودش. مثلاً در سوره احزاب آیه ۳۵ تساوی کامل با عدالت تمام مشاهده می‌شود:

«ان المسلمین و المسلمات و المومنین و المومنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابرين و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروجهم و الحافظات و الذاکرین الله کثیراً و الذاکرات اعد الله لهن مغفره و اجرأ عظیما» چندین صفت مشابه زن و مرد را بی‌هیچ تبعیض و تفاوتی ذکر می‌کند و یا «والمومنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض یا مرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» زن و مرد در بالاترین فریضه اجتماعی یعنی امر به معروف و نهی از منکر همپای هم خطاب شده‌اند. یا در حقوق اقتصادی برای زنان همان چیزی است که علیه آنان هم هست. «لها ما کسبت علیها ما اکتسبت» این سیما یک سیمای انسانی است که امروزه ما با آن هیچ مشکلی نداریم و همه کوشش من تقویت این سیمای اصیل و مطلوب است. یعنی سیمای زن از نظر محمد(ص) و از منظر قرآنی.

اما سیمای دوم بیشتر سیمای شرعی و فقهی است. این سیما از زن یک چهره فرودست و آسیب‌پذیر و نیازمند پاسداری مرد ارائه می‌کند. انسان فرودست یعنی درجه دوم (اصطلاح ضعیفه هم که در فرهنگ فارسی کم به کار نرفته است). انسان آسیب‌پذیر یعنی گوهری است که همواره باید در داخل صدف قرار بگیرد و اگر آن صدف کنار رود این گوهر بلافاصله فاسد می‌شود. این سیما بسیار آشناست. آن چهره‌ای که از مریم در قرآن کریم دیدیم یا حتی زنانی که در سنت دینی ما هست مثل خدیجه کبری، فاطمه زهرا و زینب کبری عیناً سیمای اول است و به هیچ وجه به یادآورنده سیمای دوم نیست. این سیمای دوم به نظر من رسوب عرف جهان گذشته در دین ماست. این دقیقاً سازگار با آن فرهنگی است که الان توصیفش را

کردم. این فرهنگ فقط عربی و ایرانی و شرقی نیست بلکه فرهنگی جهانی بوده است. جایی را سراغ دارید که در گذشته نسبت به زنان این نگرش را نداشته باشد؟ در اروپای قرون وسطی وضع چندان بهتر از این نبوده است.

در حقوق مدنی، حقوق جزایی و حقوق اساسی اگر بررسی کنیم مشاهده می‌کنیم آن سیمایی که در فقه و شریعت موجود ارائه شده است با کدام یک از این دو سیما سازگار است؟ ذکرش چندان شیرین نیست ولی دردشناسی مقدمه درمان است. در ابتدا ذکر می‌کنم من معتقد نیستم آنچه در فقه و شریعت آمده همه یک‌سره سیاه است و آنچه در حقوق زنان غرب مشاهده می‌کنیم یک‌سره سفید است. نجابت و عفاف که در فرهنگ دینی و ملی ماست با یک دنیا هم عوض‌کردنی نیست. اما در کنار این نگاه مثبت می‌خواهم به نواقص حقوقی خودمان هم اشاره کنم تا راه چاره‌ای برای آن پیدا کنیم. نمونه‌ای از احکام سیمای دوم زن مجموعه احکام شرعی ما در مورد بانوان به دو بخش قابل تقسیم است. بخشی از احکام که به لحاظ کمی اکثریت احکام را تشکیل می‌دهد، گزارشگر سیمای اول زن در اسلام است. یعنی دلالت بر حقوق مساوی و عادلانه و انسانی می‌کند؛ همانند مرد با لحاظ تفاوت‌هایی که خبر از تبعیض و منظر فرودستی ندارد، این‌گونه احکام را در میان احکام عبادی، حقوق تجارت و برخی مباحث حقوق مدنی می‌توان یافت.

اما بخشی دیگر از احکام دلالت بر سیمای دوم زن دارند و مبتنی بر تفاوت و تبعیض حقوقی و منظر درجه دوم به زن دارند. این‌گونه احکام را در میان مباحث حقوق جزایی، حقوق اساسی و بسیاری فصول حقوق مدنی قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد بخش اخیر را می‌توان و می‌باید از منظری دیگر با آنچه تاکنون نگریسته شده نگرست و کوشش کرد که در این زمینه‌ها نیز احکامی متناسب با سیمای اول که سیمایی انسانی است ارائه کرد. به بیان دیگر معتقدم اجتهاد بنیادی در این قسمت از احکام لازم است. این‌گونه احکام از احکام جاودانه و همیشگی دینی نیستند بلکه از احکام موقت و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی عصر نزول بوده‌اند. به برخی از این احکام که حکایت‌گر سیمای دوم زن یعنی زن به عنوان موجود فرودست هستند، در ضمن سه بخش به اختصار اشاره می‌کنم:

بخش اول: حقوق مدنی زنان

حقوق مدنی زنان از زاویه مورد بحث یعنی سیمای فرودست زنان در هفت مسئله قابل بحث است: ازدواج، دوران زندگی زناشویی، حقوق مادر، جواز تنبیه

زن از سوی شوهر، جدایی و ارث.

در مسئله ازدواج نکاتی قابل طرح است از جمله: پسر برای ازدواج نیاز به تحصیل اذن پدر ندارد اما بسیاری از علمای ما احتیاط می‌کنند که دختر در نخستین ازدواج خود باید اذن پدر را تحصیل کند. چه اشکالی دارد اگر اذن احتیاطاً لازم است برای پسر هم لازم باشد؟ دختر چقدر کمتر از پسر است؟ هر دو در آن شرایط احساساتی هستند. اگر احساساتی بودن ملاک است هر دو در عنوان جوانی عواطفشان بر عقلشان برتری دارد. اگر اذن حقوقی لازم نیست، که نیست، دختران هم مانند پسران مستقلاً مجاز به ازدواج هستند.

نکته دوم در مورد جواز ازدواج کودکان با اذن پدر یا جد پدری است. در فرهنگ گذشته دختر یا پسر قبل از رسیدن به سن بلوغ ازدواج می‌کردند که مجوز این ازدواج از طرف پدر یا جد پدری بود. امروز تصور این مسئله برای همه مشکل است که بگوییم کودک نابالغی را به ازدواج دیگری درآورده‌اند و بعد از بلوغ هم حق اعتراض نداشته باشد. این جا دو نکته مطرح است: یکی این که چرا اذن مادر شرط نیست؟ (هم در مورد قبلی و هم در این مورد) چه بسا در مسئله ازدواج مادران بصیرتر از پدران هم هستند. کدام یک از ما در زمان ازدواج توصیه مادرمان را پایین تر از توصیه پدرمان گرفتیم؟ فکر نمی‌کنم اگر این مطلب عوض شود دین خدا عوض شود. ادله آن هم چندان قرص و محکم نیست. علاوه بر آن امروز ازدواج صغیره را به لحاظ حقوقی باطل می‌دانند یا حداقل بسیار در آن شبهه می‌کنند. یکی از شرایط ازدواج بلوغ است و توانایی ازدواج از هر حیثی من جمله جنسی، توانایی گرداندن یک خانواده و... چه برای دختر چه برای پسر.

سومین نکته امکان ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب است در حالی که ازدواج زن مسلمان با مرد غیرمسلمان مطلقاً ممنوع است. (چه دائم چه موقت) همین گونه مردان می‌توانند در یک زمان تا چهار همسر (به ازدواج دائم) و به هر تعداد (در ازدواج موقت) اختیارکنند و در گذشته امکان استمتاع از کنیزان به طور بی‌حد و حساب را نیز باید بر این دو افزود. به نظر می‌رسد هرگونه عدول از نظام تک‌همسری در مردان را می‌باید به شرایط اضطراری کاملاً مشخص و معین محدود کرد و نظام خانوادگی تک‌همسری را به عنوان نظام متعادل و سالم در شرایط عادی و طبیعی به رسمیت شناخت.

در مسئله دوم یعنی حقوق زنان در زندگی زناشویی این نکات قابل طرح است: نکته اول بحث ریاست مرد بر خانواده است. این ریاست از نظر عده‌ای ولایت مطلقه است و همانند یک حکومت استبدادی حرف اول و آخر حرف مرد

است و اگر زن ذره‌ای خلاف کند جایش در جهنم است. ناشزه شده و احکام ناشزه بر او جاری است. چه اشکالی دارد که ما زندگی خانوادگی را که با رضایت زن و مرد آغاز شده با رضایت طرفین ادامه دهیم؟ در عقد شرعی زن موجب است و مرد قابل. یعنی زن طرف اول و مرد طرف دوم واقع می‌شود. اما وارد زندگی می‌شوند دیگر رضایت زن هیچ نقشی در سرنوشت خانواده ندارد. چرا؟ یعنی مردی که می‌خواهد سکان خانواده را به دست بگیرد نباید با تحصیل رضایت همسرش چنین کند؟ چه اشکالی دارد بگوییم امور خانواده با مشورت یکدیگر سامان ییابد؟ آن وقت اگر کسی گفت «بروید با زنان مشورت کنید و خلافش عمل کنید» می‌گوییم این متعلق به فرهنگ گذشته است و زمان این شیوه مواجهه با بانوان گذشته است. امروز هم می‌توان با زنان مشورت کرد هم می‌توان به نتیجه مشورت اطمینان داشت و به آن عمل کرد.

مورد دوم این است که می‌گویند زن اجازه ندارد بدون اذن شوهر از خانه خارج شود. حتی اگر حقوق شوهر را رعایت کند. قاعدتاً این برای رعایت حقوق شوهر است. وقتی مرد در خانه نیست چه ایرادی دارد زن با رعایت عفاف و نجابت برای تحصیل یا اشتغال از خانه خارج شود؟ اگر اعتماد متقابل باشد همه مسائل حل است. اگر خدای ناکرده فردی ناباب باشد در خانه هم می‌تواند مفسده برانگیز باشد و اگر فردی پاک باشد می‌تواند داخل جامعه هم شود و هیچ خللی به او وارد نشود. نگاه آسیب پذیر به زن اینجا هم دخیل بوده است.

مسئله سوم تبعیت زوجه از زوج در اقامتگاه است. چه اشکالی دارد اقامتگاه براساس رضایت طرفین تعیین شود؟

نکته چهارم وجوب تمکین مطلق زن از مرد در حوائج جنسی است. اطاعت مطلق در هر زمانی و هر مکانی مگر زن عذر شرعی داشته باشد. بی شک نیاز جنسی اختصاص به مرد ندارد و در زن هم وجود دارد. چه اشکالی دارد که تمکین از صورت یک طرفه به شیوه‌ای دوطرفه تکمیل شود؟ روابط زناشویی از صورت خشک تکلیف حقوقی یک طرفه به گونه رضایت دو طرفه اصلاح شود و برای زن نیز در این مورد فراتر از مسمای چهارماه می‌توان حقوقی مساوی با مرد پیش‌بینی کرد و تمکین مطلق یک طرفه را به تمکین مشروط طرفینی تغییر داد.

مسئله چهارم حقوق مادران در ارتباط با فرزندان است. دو حق در خانواده موجود است. یکی حق ولایت و دیگری حضانت. ولایت یعنی فرزندان تا زمانی که صغیرند اداره آن‌ها با کیست؟ در این مورد تصمیم‌گیری مطلقاً با مرد و جد پدری شمرده شده است. حتی اگر پدر یا جد پدری از دنیا رفتند و کیلی را به عنوان

وصی انتخاب کردند وصی پدر یا جد پدری رأیش بر تصمیم مادر فرزند مقدم است. چه اشکالی دارد ولایت نسبت به فرزندان به طور مساوی با پدر و مادر باشد؟ مگر دادگاه احراز عدم صلاحیت هریک را بکند. چطور است وقتی فردی به دیدار پیامبر می رود و می پرسد چه کسی را بیشتر اکرام کنیم؟ می فرماید: مادر. بار دوم می پرسد؟ می فرماید: مادر. بار سوم می پرسد؟ می فرماید: مادر و بار چهارم می فرماید: پدر. خوب مادری که آن قدر در ذهن و ضمیر پیامبر ارزش و اعتبار دارد صلاحیت ولایت بر فرزندان را ندارد؟

در مورد حضانت یعنی نگهداری طفل (به خصوص اگر شیرخوار باشد) تا بزرگ شود، گفته شده حضانت طفل دختر تا هفت سالگی و پسر تا دوسالگی با مادر است در صورتی که ازدواج مجدد نکرده باشد. بعد از این سنین هم برعهده پدر خواهد بود. حالا پسر دوساله اگر از مادرش جدا شود چقدر عادلانه است؟ حداقل این را می توانیم بگوییم هر دو تا سن بلوغ در اختیار مادر صالح باشند مگر دادگاه احراز کند به دلایل محکمه پسند که مادر صلاحیت نگهداری فرزند را ندارد. مسئله پنجم تنبیه زن از سوی شوهر است. گفته می شود اگر زنی یکی از حقوقی که به عنوان ریاست مرد بر خانواده تعیین شده است (مثل وجوب تمکین مطلق از مرد) را رعایت نکند مستوجب تنبیه است.

زن انسانی است همانند مرد و در صورت عدم توافق می باید حکمی از جانب طرفین به رفع اختلاف اقدام کند و اگر اقدامش به نتیجه نرسید نمی توان با زور و ضرب زندگی خانوادگی را تداوم بخشید.

مسئله ششم بحث جدایی است. مهمترین نکته آن طلاق است. می دانیم زندگی خانوادگی با رضایت طرفین آغاز شده. به نظر می رسد لازمه سیمای قرآنی زن، تداوم آن با رضایت طرفین و در صورت عدم رضایت، جدایی آن هم با رضایت طرفین باشد. اینکه طلاق را ایقاعی مردانه بدانیم بدون نیاز به اذن و رضایت و حتی اطلاع زوجه قابل تأمل است. خلع و مبارات نیز اگرچه به تقاضای زوجه ترتیب اثر داده می شود اما پس از پرداخت مهریه یا بیشتر از مهریه به مرد. هکذا رجوع نیز فعلی مردانه است نه طرفینی. چه اشکالی دارد فعل مباح اما مبغوض طلاق همانند نکاح با رضایت زن و شوهر محقق شود؟

و بالاخره هفتمین مسئله ارث است. ارث دختر نسبت به پسر نصف است. همین‌گونه ارث زوجه نسبت به زوج در شرایط مساوی نصف است، با این تفاوت که زن از اموال منقول و ابنیه ارث می‌برد نه از اموال غیرمنقول از قبیل زمین. نسبت ارث مادر نسبت به پدر یک به دو و در برخی شرایط یک به پنج است. نمی‌توان تبعیض در ناحیه ارث را در تمام فروض با مهریه و نفقه به نفع زنان حل کرد. یکی در مورد دخترانی که هرگز ازدواج نمی‌کنند و دیگری اینکه اگر این تقابل واقعی بود، زن می‌توانست با عدم قبول مهریه و نفقه به شرایط مساوی در ارث دست یابد. به‌هرحال اگر زن و شوهر در تأمین حوائج اقتصادی خانواده هردو سهم باشند می‌توان درباره تساوی در ارث تأمل کرد. هرچند اسناد مسئله ارث از مستندات مسائل پیشین محکم‌تر است و تغییر در این ناحیه دشوارتر است.

به‌هرحال به‌نظر می‌رسد این احکام همگی مشروطند و دائمی نیستند. اشکال از عدم بصیرت ما بوده که با همه این احکام معامله احکام ثابت کرده‌ایم. مطالبی که مطابق عرف زمان رسول(ص) بوده‌است از احکامی که جزو پیام جاودانه دین است، متمایز است. اما چرا از اول سراغ عقل نمی‌رویم؟ چون بسیاری از مسائل قبلاً آشکار نبوده‌است، هم‌چنان‌که برخی از مسائل امروز هم آشکار نیست. امروز می‌گویند هم‌جنس‌بازی امری معقول است. اگر وحی نمی‌بود چه‌بسا افرادی تسلیم می‌شدند و می‌گفتند این یک امر اختلافی است. اما امروز همه موحدین از مسلمان و مسیحی کاتولیک و یهودی می‌گویند این امر خلاف شریعت الهی است. یا گفته می‌شود روابط آزاد جنسی قبل از ازدواج از شرایط مدرن‌شدن است. اما مسلمان مسیحی کاتولیک و یهودی مطابق وحی الهی مخالف این امر هستند و آن‌را برای سلامت جامعه و خانواده شدیداً مضر می‌دانند. ما عقل و وحی داریم و مجموع هردو ضابطه‌ای قوی برای درک مسائل است.

بخش دوم: حقوق جزایی زنان

مورد اول دیه زن و مرد است. آیا این‌طور نیست که زن و مرد هردو در اقتصاد خانواده شریک هستند؟ آیا نمی‌توان پنداشت که می‌توان خون‌بهای زن و مرد را یکسان فرض کرد و درعین حال دیندار هم بود؟ آیا راه‌حلهایی از قبیل دیه مسلمان و غیرمسلمان که چیزی نزدیک یک‌دوازدهم است (یعنی ۸۰۰ درهم دیه مرد اهل کتاب، ۱۰۰۰۰ درهم مرد مسلمان) الان به این نتیجه رسیدند که دولت مابه‌تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان را خود متکفل می‌شود تا وهنی به اسلام وارد نشود. آیا مجلس نمی‌تواند در مورد دیه زنان هم وارد عمل شود؟ زن که کمتر از غیرمسلمان

نیست. هر چند وصله پینه کردن این مسائل زمانش به سر رسیده و باید فکری اساسی کرد.

نکته دوم: تفاوت سن مسئولیت کیفری در دختران و پسران است. یک پسر چهارده ساله کودک محسوب می شود اما یک دختر ۹ ساله بزرگسال. آیا بین بلوغ جسمانی (که آن نیز در این جامعه حدود سیزده سال برای دختران است) با مسئولیت کیفری تناسب مستقیم برقرار است؟ آیا نمی توان در دختر و پسر سن مسئولیت کیفری را مثلاً هجده سال قرار داد؟

نکته سوم: تفاوت شهادت زن و مرد است. در بسیاری امور شهادت زنان مطلقاً قبول نیست از قبیل اکثر حدود شرعی، دعاوی غیر مالی، طلاق و رؤیت هلال. در بسیاری امور هم شهادت استقلال زنان پذیرفته نیست و می باید حتماً شهادت چند زن منضم به شهادت حداقل یک مرد شود از قبیل دعاوی مالی و ازدواج و دیه و... در هر حال شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد است. پرسیدنی است این تبعیض مختص شرایط خاص گذشته نبوده است؟ آیا امروز می توان شهادت زنان را در بسیاری امور کان لم یکن دانست؟ آیا نمی توان محدودیت شهادت بانوان را از احکام موقت و مشروط شرعی دانست؟

نکته چهارم: قضاوت زن. در سیمای دوم یعنی زن فرودست، قضاوت زن مطلقاً پذیرفته نیست. در حالیکه در سیمای اول، یعنی سیمای انسانی زن می توان از حق قضاوت زنان همانند مردان دفاع کرد.

بخش سوم: حقوق اساسی زنان

اما در مورد حقوق اساسی (سیاسی) زنان از پذیرفتن سمت های کلیدی اداره سیاسی جامعه معاف هستند (به شکل مؤدبانه آن) یعنی شرط برعهده گرفتن رهبری، ریاست جمهوری و... مرد بودن است. (زن معاون رئیس جمهور شده اما وزیر نشده است. وقتی قرار بود چنین شود از برخی محافل مذهبی عکس العمل هایی بروز کرد که رئیس جمهور مجبور شد به معاون وزیر اکتفا کند.) این ها همه مبتنی بر منظر گذشته است که زن ظرفیت عقلی و علمی ندارد. ظاهراً قصه ملکه سبا هم در قرآن نیامده است! یا آن قصه به سمع مبارک بعضی آقایان نرسیده است. این نکته را سید محمد حسین فضل الله در تفسیر سوره سبا استناد می کند. اگر قرآن مطلبی را ذکر کند و گزارش منفی نکند یعنی آن را پذیرفته است. حالا هر دلیلی کنار این قضیه بگذاریم مردود می شود. مرحوم محمد مهدی شمس الدین کتابی نوشته برای اثبات اینکه زن صلاحیت احراز مقام سیاسی را دارد. «اهلیة المرأة لتولی السلطة»

(قابلیت زن برای زمامداری) با ادله دینی هم اثبات کرده و ادله عرفی را که وارد دین شده است، را رد کرده است.

پنج مقام دینی که می‌گویند زنان نمی‌توانند برعهده بگیرند عبارتند از: ۱. رهبری و امارت سیاسی. ۲. قضاوت. ۳. مرجعیت تقلید. ۴. امامت جمعه. ۵. امامت جماعت. زن می‌تواند مجتهد باشد اما نمی‌تواند مرجع باشد. چرا؟ اگر زنی توانایی اجتهاد داشت چرا دیگران به او رجوع نکنند؟ چرا زنان نتوانند به او رجوع کنند؟ کدام دلیل عقل‌پسند و شرع‌پسند از این مسائل دفاع می‌کند؟ امام جماعت و امام جمعه هم نمی‌توانند باشند. (امام جماعت در صورتی که مأوم مرد باشد) اگر زمانی که زنان به مردی اقتدا می‌کنند پرده‌ای می‌کشیم و مسئله‌ای هم پیش نمی‌آید، چه اشکالی دارد که پرده‌ای بکشیم یا زن در محراب عمیق بایستد و زن امام جماعت باشد؟

سه شرط احکام ثابت دینی اگر ما به احکام شرعی فی‌نفسه نگاه کردیم نه به اعتبار قائلشان، یعنی نگفتیم چون خدا و رسول فرمودند پس درست است و اگر توانستیم از حکم بدون ارجاع به قائل دفاع کنیم آن حکم ماندنی است. (تنها یک جاست که می‌توانیم بپذیریم چون خدا و پیامبر گفته‌اند پس درست است و آن هم در احکام تعبدی است. ما نمی‌دانیم چرا باید یک ماه روزه بگیریم و چرا این‌گونه نماز بخوانیم جز اینکه خدا فرموده است) اما آیا همه احکام تعبدی هستند؟ راه‌حل این مشکل این است که بگوییم در ادبیات دینی ما دوگونه احکام است یکی احکامی که گزارش‌گر آن سیمای اول زن است مثل احکام اقتصادی، یعنی زن اگر امروز تجارت کند مرد حق دخالت در مال او را ندارد. و احکامی که متعلق به سیمای دوم زن است.

اما در زمان نزول احکام و قوانین باید سه شرط عقلایی بودن، عادلانه بودن و برتر بودن نسبت به سایر احکام و قوانین در دیگر مکاتب و فرهنگ‌ها وجود داشته باشد تا پذیرفته شود. این‌طور نبود که چون پیغمبر آدم خوبی است پس حرفش را پذیرفتند. بلکه احکام طبق عرف آن زمان قابل پذیرش بود. این سه ویژگی فقط در زمان نزول احکام شرعی معتبر نیست. این‌ها ویژگی دائم و استمرار احکام شرعی است. یعنی هر حکم شرعی اگر می‌خواهد شرعی بماند باید این ۳ ویژگی را داشته باشد. هر حکمی از احکام شرعی که چنین باشد ادامه خواهد داشت و هر حکمی که یک یا برخی از ویژگی‌هایش را از دست داده باشد قرینه می‌شود بر اینکه حکم متغیر بوده است و زمان اعتبار آن به سر رسیده است. اما چه کسی می‌تواند احراز کند که حکم متغیر است؟ بی‌شک عالمان بصیر دین.

این‌طور نیست که امروز من تا حکمی را نپسندیدم بگویم این حکم متفی است. باید بحث علمی شود. هرکدام از این احکام نیاز به بحث علمی دارد تا اثبات کنیم این حکم غیرعادلانه است و غیرعقلانی و راه‌حل بهتری نسبت به آن وجود دارد. همه احکام ثابت خواهند بود مگر دلیل بر مشروط و موقت بودن حکم اقامه شود. (تفصیل این بحث را در بحث «روشنفکری دینی و حقوق بشر» مطرح کرده‌ام).

سخن من به‌طور خلاصه این‌بود که به حقوق زنان در اسلام معاصر از منظر دیگری هم می‌توان نگاه کرد. هیچ دلیلی نداریم که منظر سنتی دینی‌تر است. با این منظر ایمان دینی تقویت می‌شود و می‌توان با حفظ ثباتات دینی در دنیای معاصر زندگی کرد.

پرسش و پاسخ

سؤال: دیدگاه عقلای صدر اسلام با عقلای دوران مدرن در مورد زن چه تفاوتی دارد؟ مبنای عادلانه بودن چیست؟ و برتر بودن نسبت به عرف و سنت تاریخ گذشته ما مطرح است پس آینده ما چه می‌شود آیا نیاز به پیامبر جدیدی داریم؟

جواب: همه احکام شرعی در زمان نزول باید سه شرط عادلانه بودن عقلایی بودن و برتر بودن نسبت به احکام مشابه در دیگر ادیان و فرهنگ‌ها را داشته باشند. این شرط فقط برای زمان نزول نیست. هر حکمی که این سه شرط را داشته باشد شرعی می‌ماند ولی اگر هرکدام از این سه شرط یا همه آن شرایط از میان برود قرینه می‌شود به این که حکم موقت بوده و دائمی نبوده است.

دیدگاه نواندیشی دینی اقتضا می‌کند که همه احکام دارای شرایط عقلایی بودن، برتر بودن نسبت به سایر احکام و عادلانه بودن باشند. مشخص است حکمی که وضع شده نسبت به ضوابط عصر نزول عقلایی بوده است. اگر اشکالی هست این است که براساس ضابطه عقلای عصر ما قابل قبول و عقلایی نیست. سنت‌گرایان می‌گویند هر چیزی که در زمان نزول عقلایی بوده در این زمان نیز عقلایی است. به این دیدگاه اشکالات متعددی می‌توان گرفت. به‌طور مثال در گذشته برده‌داری هم عقلایی بوده هم عادلانه و شیوه اسلام هم در سلوک با بردگان در مقایسه با دیگر رویکردها برتر بوده است و هیچ‌کدام از فلاسفه و عقلا هم در آن زمان حکم به الغای مطلق بردگی نداده بودند. اما در زمان حاضر این‌طور نیست. درواقع کار اصلی عالمان دین این است که پیام اصیل دین را از عرفیات گذشته جداکنند اگر چنین نکنیم محکوم به حذف خواهیم بود. ما در متن دینمان گوهرهای ناب فراوان

یافت می‌شود آن گوهرهای ناب که پیام اصیل خداوند و پیامبر اوست فرا زمان و فرا مکان جاودانه هستند. مواردی که امروز به اسلام اشکال می‌شود جزو این بخش نیست و اشکالاتی که مطرح می‌شود مربوط به احکامی است که متناسب به عرف زمان نزول بوده‌است. عرف زمان نزول هیچ قداستی ندارد. قداست صرفاً مختص پیام اصلی دین است. وقتی که برخی مجتهدان بزرگ معاصر مانند مرحوم آیت‌الله خمینی می‌فرمودند که مجتهد باید به عرف زمان و مکان در اجتهاد خودش توجه کند، خوب من این را به گذشته می‌برم. فرض کنیم که پیامبر در عصر خودش می‌خواست اجتهاد کند باید مقتضیات آن روز را در نظر می‌گرفت یا نه؟ آیا امکان داشت بدون در نظر گرفتن مقتضیات آن مکان و زمان حکم شرعی وضع کند؟ آیا ممکن است با مردم عرب زبان به غیر زبان و فرهنگ عربی صحبت کند؟ آیا ممکن بود در آن فرهنگ به غیر آن فرهنگ رفتار کرد؟ امکان نداشت. پیامبر به زبان عقلای عصر خود سخن گفته‌بود. این ما هستیم که امروز باید احکام ثابت پیامبر را از حواشی عرفی آن زمان جدا کنیم.

انتظار جامعه زنان ما از علما این‌است که عرفیات آن زمان را از پیام جاودانه دین جدا کنند. مجتهدان ما امروز با مجموعه همه این احکام معامله احکام ثابت را می‌کنند. نواندیشی دینی حرفش این‌است که همه احکامی که در کتب فقهی آمده‌است احکام ثابت اسلامی نیستند و برخی از این احکام متناسب با عرف زمان نزول وضع شده‌اند و اگر پیامبر امروز مبعوث می‌شدند قطعاً به صورت دیگری سخن می‌گفتند. در احادیث ما از ویژگی‌های جامعه آخرالزمانی این‌است که در زمان ظهور، مهدی موعود جهان را پر از عدل می‌کند درحالی‌که از ظلم آکنده شده‌است. مگر یکی از مصادیق عدالت به عقل بشری معاصر این نیست که زن و مرد باید مساوی باشد؟ این را انسان دیروز درک نمی‌کرد. و نکته دیگر این که قطعاً امام زمان دین جدید نمی‌آورد همان قرآن را به گونه‌ای می‌خواند و می‌فهماند که مردم می‌پندارند کتاب جدیدی نازل شده‌است آیا امکان ندارد یکی از مواردی که مهدی موعود به آن توجه می‌کند اهمیت به عدالت باشد که اساس حقوق بشر است؟

ما باید تفکر سنتی را درک کنیم که چگونه می‌اندیشد. حرف اصلی آن‌ها این است که می‌گویند آدمیان مطلقاً نمی‌توانند احکام شرعی را درک کنند امروز وقتی این اشکالات مطرح می‌شود زنان می‌گویند ما درک کردیم و این بخش از احکام را غیرعادلانه یافتیم. اگر بسیاری از ما اسلام را به این گونه که بلندگوهای رسمی معرفی می‌کنند، می‌یافتیم این دین را نمی‌پذیرفتیم. ما به اعتبار سنگسار و شلاق و

این تبعیض‌ها نبوده که اسلام را پذیرفتیم. ما به اعتبار عدل علی و رحمت محمد و بصیرت فاطمه و آزادگی زینب پذیرای اسلام شده‌ایم. امروز آن‌چه که ما را در دین نگه می‌دارد همان پیام جاودانه است نه آن عرضیات و حواشی عرفی.

سؤال: در طول تاریخ اسلام احتمالاً مسائل مختلفی وارد اسلام شده مثلاً ضربوهن که وارد اسلام شده که هیچ؛ اما اگر طبق گفته شما آن روز زنان و دختران را می‌کشتند و اسلام آمد و گفت حداقل کتکشان بزنید نکشیدشان، اما در مورد حضرت موسی که در قرآن صحبت می‌شود ضربوهن را به معنای رهاکردن می‌گیرند نه کشتن، چرا؟

جواب: معنای لغوی ضرب زدن چیزی به چیزی است، از قبیل زدن با دست، با عصا و با شمشیر. در داستان حضرت موسی «ان اسر بعبادی فاضرب لهم طریقاً فی البحر یبسا» (سوره طه، آیه ۷۷) یعنی «بندگان مرا شبانه روانه کن و برای آنان راهی خشک در دریا بشکاف». کلاً «الضرب فی الارض» به معنای راه‌بردن است. متفاهم عرفی آیه ۳۴ سوره نساء «واللاتی تخافوهن نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع واضربوهن» سازگار با معنای لغوی است. زنانی که از تمکین نافرمانی کردند و ناشزه شده‌اند احکامی دارند در درجه اول موعظه است در درجه دوم دوری کردن در بستر و در درجه سوم زدن. ضربوهن در اینجا به معنی زدن است نه رهاکردن. هیچ قرینه‌ای بر کنار گذاشتن معنای حقیقی و اراده معنای مجازی نیز به نظر نمی‌رسد. مشکلی که در فهم این آیه به نظر می‌رسد این است که گذشتگان براساس اندیشه سنتی این‌طور استنباط کردند که یکی از مواردی که تنبیه کردن نیاز به دادگاه رفتن ندارد همین مورد است. البته برخی هم احتمال داده‌اند دادگاه باید رفت و بعد از حکم قاضی، مجری حکم، شوهر است. اما این رایج نیست. اما اگر اثر زدن مرد روی بدن زن باقی بماند مرد باید دیه بپردازد.

اما دیدگاه دیگر این است که صرف بودن مطلبی در قرآن کریم دلالت بر جاودانه بودن آن حکم نمی‌کند. در قرآن کریم آیات تاریخی هم کم نیست؛ مثل مواردی که در مورد تاریخ زندگی پیامبر در قرآن آمده است. این احکام تردیدی نیست که اولاً کلام خداست و همین‌گونه که بوده نازل شده و به دست ما رسیده است. تنها مسئله این است که بدانیم که کدام حکم دائم است و کدام حکم متغیر. ضمناً ثابت یا متغیر دانستن حکم در اصالت قرآنی بودن آن هیچ خللی وارد نمی‌کند. اگر این نکته پذیرفته شد آن‌گاه اذعان می‌کنیم که این‌گونه احکام هم متناسب با زمان نزول وضع شده‌اند و تا آن شرایط وجود داشته باشد این‌گونه احکام جاری خواهند بود. جاودانه بودن قرآن به معنی حاوی احکام جاودانه بودن

است. این امر منافی باورداشتن احکام منسوخ، تاریخی و موقت نیست.

سؤال: اگر یک حکم تغییر پیدا کرد دامنه تغییر به همه احکام شرعی سرایت می‌کند و این سیال می‌شود پس باید جلوی هرگونه تغییری ایستاد؟ دیگر این که آیا بهتر نیست فقه را کنار بگذاریم و به سراغ سیره عقلا برویم؟

جواب: اصل دز احکام ثابت بودن است مگر این که به شکل یقینی احراز شود که حکمی خلاف اصل عدالت، عقلایی بودن و برتر بودن نسبت به راه حل های مشابه است. محدوده بحث ما احکام غیر عبادی و احکامی است که برای عقل امکان درک آن وجود دارد. ما ادعا نکردیم که همه احکام قابل فهم است ولی هر جا که این فهم حاصل شد و عقلا به این نتیجه رسیدند که غیر عادلانه است در آن صورت این حکم موقت و مشروط اعلام می‌شود و در نتیجه حکم متفی می‌گردد. به شرطی که علما قبل از رسیدن به بحران در این زمینه ها اعلام نظر نمایند، مشکلی نخواهد بود. در هر حال احکام اعتقادی ثابت هستند مثل اعتقاد به خدا و قیامت و نبوت و مسائل عبادی مثل نماز و روزه و حج و انفاق هم ثابت باقی می‌مانند. در احکام اخلاقی نیز احکام ثابت فراوان است. در حوزه معاملات نیز برخی احکام همانند ازدواج و خانواده متشکل از زن و مرد از ثابتات اسلام است. تمام آن چیزی که ما در دین داریم کهنه نیست ما احکام متری فراوان داریم حتی در حوزه زنان هم اگر تبعیضی در ناحیه ارث مشاهده می‌شود با مهریه و نفقه برخی تبعیض ها در مورد زنان مرتفع می‌شود. ولی موارد تبعیض به نفع مردان بیش از تبعیض به نفع زنان است. آن چیزی که ثبات دارد غایات عالی دین است؛ مثل کرامت انسان، تقوی و عدالت و... و احکام تا زمانی که در راه رسیدن به این غایات حرکت می‌کنند معتبرند و وقتی که به یقین اثبات شد که برخلاف عدالت است نسخ می‌شود. به نظر مرحوم آیت الله خمینی احکام شرعی همه طریقی هستند برای بسط عدالت در جامعه. پس احکام شرعی طریقت دارند نه موضوعیت یعنی طریقتند برای رسیدن به یک غایت. اگر به این نتیجه رسیدیم که برخی احکام دیگر راه باید در آن موارد راه دیگری را برای رسیدن به غایت متعالی دین انتخاب کرد.

اگر به مواردی که تذکر دادم دقت نشود خوف آن می‌رود که اسلام در مواجهه با مشکلات معاصر به ناتوانی متهم شود. در این زمینه مهم وظیفه عالمان بصیر و مجتهدان زمان شناس جداً خطیر است و بدون اقدام عاجل آن ها، درگیر بحران شدن حتمی است. آنچه به اجمال در اینجا متذکر شدم دو سال پیش در مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» به طور مشروح بحث کرده ام امیدوارم مطالعه آن رافع برخی ابهامات ناشی از اجمال این بحث مهم باشد. ان شاء الله

ضمناً فقه عبادات توسط سیره عقلا قابل کشف نیست. در غیر عبادات نیز در قرون متمادی فقه هادی عملی انسان بوده پیش از آنکه سیره عقلا در برخی امور منعقد شده باشد، امروز نیز در مسائل متعددی از جمله امور خانواده، فقه و شریعت پاسدار اخلاق و انسانیت است. سیره عقلا نمی‌تواند جانشین فقه شود اما می‌تواند معیاری برای پالایش و بازخوانی احکام غیر عبادی فقه باشد.

سؤال: سیمای قرآنی را از کجا می‌توان استنباط کرد، وقتی در آیات قرآن، روایات و احادیث در مورد سیمای دوم فراوان گفته شده است؟

جواب: این بحث کلیات یک تحقیق مفصل است. در مورد قرآن ما دو دسته آیات داریم: آیات مکی، آیات مدنی. غالب آیات مستند در سیمای اول زن آیات مکی هستند یعنی زمانی که پیامبر در مقام معرفی و تبلیغ آئین خویش بودند. آیات مدنی زمانی بود که متناسب با اداره جامعه احکامی لازم بود. پیامبر به تنهایی توانایی اداره جامعه را نداشت. اگر خداوند به کمکش نمی‌آمد نمی‌توانست جامعه آن روز را اداره کند. بسیاری از آیات مدنی ناظر به اداره مدینه است. لذا به تناسب این که به اداره مدینه نزدیک می‌شود شرایط زمانی، مکانی را باید بیشتر رعایت کند. برخلاف آیات مکی که آیات دسته اول است. آیات مکی بیشتر به پیام‌های اعتقادی و اخلاقی و گهر ثابت دین اختصاص پیدا کرده اما آیات مدنی صبغه حقوقی دارند و به همین دلیل متناسب با مقتضیات زمانی- مکانی عصر نزول هستند. درباره تفاوت آیات مکی و مدنی تحقیقات بسیاری صورت گرفته است.

سیمای اول را سیمای قرآنی نامیدم چون معتقدم پیام اسلام همان است. البته در کنار آن، سیمای دوم هم جایای کوچکی در قرآن دارد که به هیچ وجه به اندازه سیمای اول نیست. مجموع آیات الاحکام قرآن حدود پانصد آیه است که هشتاد آیه آن در مورد مسائل غیر عبادی است. بخش کوچکی از این ۸۰ آیه مربوط به زنان است. آن وقت این حجم را مقایسه کنید با آن مقداری که در معرفی سیمای اول به کار برده است. البته مراد این نیست که سیمای دوم هیچ مستندی ندارد. در روایات ما هر دو سیمای چشم می‌خورد، اما در روایات فقهی و آیات الاحکام غیر عبادی سیمای دوم غالب است. اما همه قرآن آیات الاحکام نیست. این که می‌پرسند مگر قرآن متعلق به همه اعصار نیست؟ پاسخ مثبت است قرآن پیام جاودانه پیامبر ماست. اما اگر خدا می‌خواست به پیامبرش کمک کند چه راهی را باید پیش می‌گرفت؟ جز وحی؟ چه اشکالی دارد خداوند برای تدبیر مدینه به پیامبر وحی کرده باشد؟ مگر آیاتی که در مورد جنگ بدر و احد و... است ناظر به زمان خاص نیست؟ مگر در قرآن ناسخ و منسوخ نداریم؟ آیه منسوخ هم قرآن است. پس

همه نکاتی که ذکر کردم می‌تواند توجیه کامل دینی داشته‌باشد. اما پیام الهی قرآن من حیث المجموع پیام جاودانه است و درعین حال با اشمال بر آیات منسوخ و موقت هم منافاتی ندارد.

سؤال: آیا نظری که شما ارائه می‌دهید جدید است و در طول هزار سال گذشته تا به حال علمای اسلام چنین نظری نداشتند. آیا تا به حال در مورد نقض سه شرط درباره حکمی اجماع صورت گرفته است؟

جواب: سابقه این نظریه در کتب فقهی و دینی وجود دارد که می‌توان مراجعه کرد. اما این مسئله جدید است و در نتیجه راه حل آن هم جدید خواهد بود. در سده گذشته که این مسائل برای علمای ما مطرح نبوده است. این موارد مربوط به بعد از مشروطه است. به جز برخی مسائل که به صورت سستی همیشه مورد سؤال بوده است، مثل مسئله دیه و ارث.

اما در مورد سه شرط برای این که هرج و مرج ایجاد نشود باید عرف علمی و دینی این سه شرط را احراز کند و اسلام‌شناسان و مجتهدان بصیرند که باید این تشخیص را بر عهده بگیرند. اما بالاخره همه چیز به تدریج به پیش می‌رود. در چهارصد سال پیش زمان ملا صدرا آراء وی آنقدر جدید بود که حتی شاگردان و دامادش هم به شیوه ایشان رفتار نکردند. با گذشت صد و پنجاه سال تازه علما فهمیدند ملا صدرا چه می‌گوید. امروز علمای حوزه علمیه قم افتخار می‌کنند که تفسیر قرآنشان بر اساس حکمت متعالیه است. در هر حال بحث علمی مثل آب در کویر است که راه خود را باز می‌کند. بیست سال پیش در مورد موسیقی در ایران چه می‌گفتند و امروز چه می‌گویند. پس ما باید صبور باشیم و مباحث را از مسیر علمی خارج نکنیم.

سؤال: نسبت بین عقل و وحی و اینکه اگر عقل بر کتاب و سنت ارجحیت دارد چرا از ابتدا عقل را حاکم نمی‌کنیم، را توضیح دهید.

جواب: عقل هر جا درک کند درکش حجت است. اما همه جا را درک نمی‌کند. دشواری اینجا است. عقل حجت ذاتی است. ما خدا را هم با عقل خود درک می‌کنیم. ما حجیت حجج الهی یعنی پیامبران و ائمه را نیز با عقل خود درک می‌کنیم. خداوند دو حجت بر ما فرستاده است (روایت امام صادق «ع») حجیت باطنی عقل است. ما حجت ظاهری مثل پیامبران را هم با عقل خود درک می‌کنیم. اما این عقل همه چیز را درک نمی‌کند. آخرت چگونه است؟ عقل چه کسی می‌تواند درک کند؟ اگر خداوند توسط پیامبرش به ما خبر نمی‌داد ما هیچ نکته‌ای درباره آخرت نمی‌دانستیم. اجمالاً تنها چیزی که عقل می‌تواند ثابت کند ضرورت

معاد است و لاغیر، بقیه مباحث همگی نقلی است. به علاوه همه مسائل با عقول انسانی به یکباره درک نمی شوند. در طول قرون و اعصار به تدریج ادراک می شوند مردم هم در ادراک عقلی تفاوت دارند. خداوند نمی تواند تنها نخبگان را در نظر بگیرد. خداوند باید متوسط مردم را مخاطب قرار دهد. آیا اگر پیامبری نیامده بود به همان نتیجه آمدن پیامبر نائل می شدیم؟ اولیای الهی ممکن است. اما در هر جامعه ای تعداد کمی از این افراد هستند و اکثر مردم برای رستگاری و نجات نیازمند راهنمایی پیامبران هستند.

دیگر این که بسیاری از مطالبی که در متن دین آمده است ارشاد به حکم عقل است. این گونه احکام ارشادی هستند نه مولوی. حکم مولوی از طرف مولا انشاء می شود ولی با احکام ارشادی می خواهند ما را راهنمایی کنند به اموری که رسیدن به آن با عقلمان امکان داشته است و با این حکم ارشادی حکم عقلی تأکید می شود. اگر وحی نبود ما بسیاری رموز خداشناسی را هم نمی شناختیم. دیگر این که وحی بالاترین پشتیبان اخلاق است. اگر وحی نباشد به چه دلیل ارزش های اخلاقی را باید رعایت کرد؟ اگر آخرت را برداریم و ناظر قدسی را برداریم به قول تولستوی هرکاری مجاز است. برخی می پندارند تنها هنر دین در فقهش است و لذا اگر فقه کمی بالا و پایین شود دین از دست رفته است ولی دین بودن دین به ایمان به خدا و روز جزا و اخلاق و عبادت و عمل صالح است. این هاست که دین را سراپا نگه داشته که البته بدون وحی حاصل نمی شود. عقلانیت رادیکال معاصر می گوید عقل انسان توان درک هر چیزی را دارد. اخباریون و اشاعره و برخی ظاهرگرایان می گویند که عقل انسان توان درک هیچ یک از مسائل را ندارد و همه احکام تعبدی هستند و من معتقدم نه آن افراط و نه این تفریط. عقل انسان توان درک بسیاری از امور را دارد و در عین حال در برخی امور که به لحاظ اهمیت قابل چشم پوشی نیستند به وحی الهی نیازمند است.

سؤال: به نظر می رسد دو شرط اول یعنی عقلایی و عادلانه بودن که مشخصه تعیین وضعیت شرط سوم هستند، همه برون دینی و عقل محورند. پس چرا عقلای دینی باید محور پذیرش این شروط باشند؟

سؤال دیگر این که بسیاری امور در حال حاضر بدیهی و اثبات شده است و عقل در برابر آن ها مخالفتی ندارد. مثل برابری زن و مرد و این که شما می گوید ما برخی چیزها را از ویرین دین باید مخفی کنیم خود نشانگر این است که آن چه که موجود است در فقه ما پاسخ گوی عصر جدید نیست. پس چرا باید توسط فقهای دینی تشخیص داده شود؟

جواب: از سؤال دوم شروع می‌کنم. اگر بدیهی است آیا برای سنت‌گرایان هم بدیهی است؟ قانون‌گذار شما این بدهات را قبول ندارد باید برای او اثبات شود. امروز ذکر بدهات در معرفت‌شناسی کفایت نمی‌کند. شما باید معرفت را آن‌قدر عمومی کنید تا دیگران هم مثل شما وضوح مطلب را درک کنند.

اما پاسخ سؤال اول: این سؤال بسیار خوب و به‌جاست هر سه شرط (نه فقط دو شرط) از حیثی برون‌دینی‌اند. لذا اطلاع از دانش عصر و تسلط بر عقل زمانه و تخصص در حداقل یکی از علوم بشری لازمه احرازکنندگان این شرایط است. اما آگاهی کامل از سیره عقلا شرط لازم است نه کافی. شرط ضروری دیگر برای احرازکنندگان سه ضابطه یادشده تسلط اجتهادی بر احکام دینی، آشنایی عمیق با احکام شرعی و تعالیم دینی است. تطبیق ضوابط سه‌گانه بر احکام دینی هم اطلاعات تخصصی از ضوابط عقلایی را می‌طلبد و هم دانش تخصصی و اجتهادی دینی را. فقدان هریک از این دو دانش باعث می‌شود که نتیجه مطلوب به‌دست نیاید. درمعارف دینی ظرایفی است که از چشم ناآشنایان به این معارف مخفی می‌ماند. به‌علاوه دانش اجتهادی از دین و شریعت در احرازکنندگان باعث می‌شود که دستاورد این پژوهش در میان مؤمنان و متشرعان تلقی به قبولی شود و اطمینان حاصل‌شود که از اصول و ضوابط دیانت و شریعت ذره‌ای تخطی نشده‌است. در مجموع نمی‌توان در یک گزاره دینی بدون دانش دینی اظهارنظر نهایی کرد، از آنجا که گزاره‌های غیر عبادی دو بعد عقلایی و وحیانی را دارا هستند تخصص و تسلط در هر دو زمینه لازم است و تخصص در یک جانب ما را از دانش جانب دیگر بی‌نیاز نمی‌کند.

نوشتار یازدهم

حقوق زنان در آخرت (مطالعه قرآنی کلامی)^۱

آیا در قیامت زنان از حقوق مساوی مردان برخوردارند یا تفاوت و تبعیض جنسی در قالب عدالت استحقاقی جاری است؟ آیا جنسیت در ثواب و عقاب و زندگی جاوید اخروی دخالت دارد یا ایمان و عمل صالح بدون لحاظ جنسیت مسیر حیات خالد را رقم می‌زند؟ آیا فضل الهی یکسان شامل حال زنان و مردان می‌شود یا مردان با استناد به استحقاق ذاتیشان از فضل الهی بیشتر برخوردار می‌شوند؟ آیا نعمت‌های بهشتی و لذت‌های مادی و معنوی رستگاران بدون لحاظ جنسیت شامل حال زنان و مردان می‌شود یا بهشت هیأتی مردانه دارد و نعمت‌ها و لذات آن براساس ذائقه و تمایلات مردان تنظیم شده‌است و زنان به تبع مردان و در درجه دوم برخوردار از نعم الهی می‌گردند؟

این مقاله در پی پاسخگویی به پرسش‌هایی از این دست است. تبیین و تشریح جایگاه و موقعیت زنان در آخرت از دیدگاه اسلامی با توضیح نقش جنسیت در قیامت. اما قبل از پرداختن به اصل بحث، تذکر چند امر مقدماتی لازم است.

مقدمه

اول: چرا حقوق زنان در آخرت؟ و چرا در دنیا نه؟! مگر حقوق زنان در دنیا

۱. مدرس علوم انسانی، فصلنامه علمی پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، شماره ۴۱، بهار ۱۳۸۴، صفحه ۸۹-۱۱۰

استیفا شده است که به آخرت پرداخته‌ایم؟ اصولاً با این همه مشکلات و معضلات حقوق زنان در دنیا چگونه نوبت به بحث از زن و آخرت رسیده است؟ آیا با توجه به اولویت مباحث نقد مبتلا به حقوق زنان پرداختن به این‌گونه مباحث نسبی و انتزاعی نوعی فرار از واقعیت‌های موجود نیست؟ به بیان دیگر ضرورت بحث خود محتاج تبیین است. در این زمینه گفتنی است:

اولاً: جایگاه و حقوق زنان در آخرت فی‌حدنفسه قابل بحث است و فارغ از نتایج و تأثیرات عملی آن به‌لحاظ علمی و معرفتی مطرح است. در مطالعه آیات و روایات مرتبط با آخرت در حوزه زنان مسائلی جدی و ابهاماتی به‌چشم می‌خورد که نیازمند حل یا حداقل ایضاح و تشریح است. انتظار آن بود که علوم کلام یا تفسیر به حل و بحث این‌گونه مسائل پردازند که به‌هردلیلی آن‌ها را وانهاده‌اند. عرضه سؤالات و مطالبات جدید در عرصه مسائل زنان، این‌گونه مباحث را به علوم کلام یا تفسیر تحمیل می‌کند و بحث از آن‌ها را ناگزیر می‌سازد.

ثانیاً: در هر دین و مذهبی تصویری که از آخرت ارائه می‌شود با ارزش‌های مطلوب آن دین و مذهب در دنیا نسبت مستقیم دارد. از بررسی و تحلیل آن وضع مطلوب اخروی به‌راحتی می‌توان ضوابط و معیارهای دنیوی را ارزیابی کرد. اگر «دنیا مزرعه آخرت است»، از مطالعه محصولات و نتایج آن می‌توان به چگونگی این مزرعه پی‌برد. دینی که برای زنان در آخرت وجودی تبعی و عرضی و درجه دوم قائل است، طبیعی است که وضعیتی فرودست و سایه‌ای برای زنان در دنیا توصیه کند. درحقیقت وضعیت زنان در آخرت راهنمایی نیکو برای ارزیابی جایگاه دنیوی آنان است.

ثالثاً: تحلیل انتقادی حقوق زن در اسلام و به‌عبارت دیگر حقوق دنیوی زنان در اسلام و اصلاح اندیشه دینی از احکام متغیر و زمان گرفته و مربوط به عرفیات ماضی نیازمند فراهم‌آمدن فضایی امن و سالم است. علاوه‌برآن چنین مباحثی محتاج تمهید مقدمات و پذیرش مبانی و اصول پایه‌ای است که بدون پذیرش آن‌ها بحث راه به‌جایی نمی‌برد. بحث «زنان در آخرت» در این راستا نگارش یافته است. دوم: حوزه بحث، زنان در آخرت از دیدگاه اسلام است و در این میان اتکاء اصلی بر قرآن کریم است. به عبارت دیگر زنان در آخرت از دیدگاه قرآن کریم، هرچند از تعالیم سنت نیز غافل نبوده‌ایم. روش بحث پسینی است، نه پیشینی. یعنی به‌جای اینکه بگوئیم زنان در آخرت این‌گونه باید باشند و چنین جایگاهی را باید دارا باشند، گفته‌ایم از مطالعات آیات به‌دست می‌آید که زنان از چنین جایگاهی برخوردار خواهند بود. به‌عبارت دیگر در مفاد آیات تأمل و چون‌وچرا روا

داشته‌ایم، پرسیده‌ایم و کوشش کرده‌ایم پاسخ‌های قرآنی را به‌دست آوریم. آن‌چنان که خواهد آمد این‌گونه سؤالات چندان برای مفسران مطرح نبوده لذا به طرح بحث نپرداخته‌اند و آن‌ها را مسکوت وانهاده‌اند. نگاهی به ادبیات مطالعات زنان نشان می‌دهد که بحث «زنان در آخرت» بحثی تازه است و تاکنون کمتر مورد عنایت و تحقیق پژوهشگران واقع شده‌است. این هم بر دشواری بحث می‌افزاید. سوّم: دخالت جنسیت در آخرت به دو صورت ممکن است. یکی، دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی، بی‌آنکه در آخرت جنسیتی مطرح باشد و در قیامت زن و مردی. در این مرحله تأثیر جنسیت در معاد روحانی قابل بحث است. سؤال این قسمت چنین است آیا جنسیت دنیوی یا زن‌بودن در دنیا تأثیری در معاد روحانی و ثواب و عقاب اخروی دارد یا نه؟

دیگری، دخالت جنسیت در حیات اخروی به معنای تفاوت‌های جنسی در معاد جسمانی است. یعنی فارغ از تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در دنیا، آیا زنان و مردان در سرای دیگر از حقوق و امتیازات متفاوتی برخوردار می‌شوند یا اینکه جنسیت در بهره‌مندی از حقوق و امتیازات مادی دخالتی ندارد؟ واضح است اولاً: بدون باور به معاد جسمانی و تحقق بدن انسانی در قیامت چنین بحثی امکان ندارد، و ثانیاً این بحث غیر از بحث اول است. زیرا در بحث اول سخن از دخالت جنسیت دنیوی در ثواب و عقاب اخروی است بدون اینکه در قیامت زن و مرد و بدن مادی درکار باشد و در بحث دوم سخن از دخالت جنسیت در آخرت است یعنی تفاوت حقوق و امتیازات زنان و مردان در قیامت بدون در نظر گرفتن جنسیت دنیوی.

بر این اساس ما بحث را در دو مقام برگزار خواهیم کرد. مقام اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی و مقام دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در ثواب و عقاب، اگرچه بحث اول فی‌الجمله مورد اشاره برخی مفسران قرار گرفته، اما بحث دوم بدیع و تازه است. با توجه به دشواری‌های بحث، نگارنده از انتقادات و تذکر کاستی‌ها و نقائص استقبال می‌کند.

بخش اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی

مطالعه دقیق آیات قرآن نشان می‌دهد که ضابطه حتمی و تغییرناپذیر ثواب و عقاب، «ایمان و عمل صالح» است و جنسیت کمترین تأثیری در این زمینه ندارد. نه مردبودن شرط ورود به بهشت است و نه زن‌بودن مانع بهشتی شدن است. حتی مذکربودن یا مؤنث‌نبودن کمترین اولویتی در دستیابی به سعادت اخروی

محسوب نمی‌شود. به زبان دقیق‌تر در زمینه دستیابی به سعادت جاوید، عدالت به معنای تساوی مطلق بر اندیشه اسلامی حاکم است. زن و مرد در امکان خوشبختی و معاد روحانی کمترین تفاوتی باهم ندارند. ضابطه جاری و معیار عمومی «حسن فعلی و حسن فاعلی» است. مراد از حسن فعلی ارتکاب عمل صالح و کردار نیکو است و مراد از حسن فاعلی ایمان و باور به خداوند و آخرت است.

در این ارتباط هفت آیه را برگزیده‌ایم که به‌صراحت، شفافیت و وضوح تساوی زن و مرد را در حیات اخروی و عدم تأثیر جنسیت دنیوی در قیامت را اثبات می‌کنند. ابتدا این هفت آیه را مرور می‌کنیم:

آیه اول: «و من يعمل من الصالحات من ذکر او انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة و لایظلمون نقیرا» (سوره نساء، آیه ۱۲۴) «و هرکس از زن و مرد که کارهای شایسته کند و مؤمن باشد، وارد بهشت می‌شود و به اندازه ذره ناچیزی نیز به آنان ستم نمی‌رود».

آیه دوم: «من عمل سیئه فلا یجزی الا مثلها و من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیما بغیر حساب» (سوره غافر، آیه ۴۰) «هرکس کار ناپسندی مرتکب شود، جز بمانند آن جزا نیابد و هرکس کاری شایسته انجام دهد، اعم از مرد یا زن و مؤمن باشد، اینانند که وارد بهشت می‌شوند، و در آن‌جا بی‌حساب روزی می‌یابند».

آیه سوم: «وعد الله المؤمنین و المؤمنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدين فیها و مساکن طیه فی جنات عدن و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم» (سوره توبه، آیه ۷۲) «خداوند به مردان مؤمن و زنان مؤمن وعده بوستان‌هایی را داده‌است که جویباران از فرودست آن جاری است، که جاودانه در آنند و (نیز) خانه‌های پاک و پسندیده‌ای در بهشت عدن، و خشنودی الهی برتر (از همه چیز) است، این همان رستگاری بزرگ است».

آیه چهارم: «من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحینه حیاة طیهة و لنجزینهم اجرهم باحسن ما کانوا یعملون» (سوره نحل، آیه ۹۷) «هرکس از مرد و زن که کار نیک کند و مؤمن باشد، به زندگانی پاک و پسندیده‌ای زنده‌اش می‌داریم و به بهتر از آن‌چه کرده‌اند، پاداششان را می‌پردازیم».

آیه پنجم: «لیدخل المؤمنین و المومنات جنات تجری من تحتها الانهار خالدين فیها و یکفر عنهم سیئاتهم و کان ذلک عندالله فوزاً عظیماً، و یعذب المنافقین و المنافقات و المشرکین و المشرکات الظانین بالله ظنّ السوء علیهم دائرة السوء و غضب الله علیهم و لعنهم و اعدلهم جهنم و ساءت مصیراً» (سوره فتح، آیات ۵ و ۶)

«تا سرانجام مردان مؤمن و زنان مؤمن را به بوستان‌هایی که جویباران از فرودست آن جاری است درآورد، که جاودانه در آنجا هستند سیئاتشان را از ایشان بزداید و این نزد خداوند رستگاری بزرگی است و تا مردان منافق و زنان منافق و مردان مشرک و زنان مشرک را که درباره خداوند بد اندیشند، عذاب کند، گردش بد روزگار بر آنان باد و خداوند بر آنان خشم گرفته و لعنت آورده و برایشان دوزخ را آماده ساخته است و بد سرانجامی است».

آیه ششم: «يوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین یدیهم و بایمانهم بشریکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار خالدين فیها ذلک هو الفوز العظیم، یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا نقتبس من نورکم قیل ارجعوا وراءکم فالتمسوا نورا فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیہ الرحمه و ظاهره من قبله العذاب» (سوره حدید، آیات ۱۲ و ۱۳) «روزی که مردان مؤمن و زنان مؤمن را بینی که نورشان پیشاپیش آنان و در سمت راستشان می‌شتابد، امروز بشارت شما باغهایی است که از فرودست آن جویباران جاری است و جاودانه در آن هستند، این همانا رستگاری بزرگ است. روزی که مردان منافق به مؤمنان گویند به‌خاطر ما درنگ کنید تا از نورتان روشنی فراگیریم، گفته شود پس پشت خویش بازگردید و نوری بجوئید، سپس میان آنان دیواری زده‌شود که دری دارد. از درون‌سوی آن رحمت است و از برون‌سوی آن عذاب است».

آیه هفتم: «ان المسلمین و المسلمات و المؤمنین و المؤمنات و القانتین و القانتات و الصادقین و الصادقات و الصابرین و الصابرات و الخاشعین و الخاشعات و المتصدقین و المتصدقات و الصائمین و الصائمات و الحافظین فروجهم و الحافظات و الذاکرین کثیراً و الذکرات اعد الله لهن مفره و اجرأ عظیماً». (سوره احزاب، آیه ۳۵) «بی‌گمان مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان فرمانبر، و مردان و زنان درستکار، و مردان و زنان شکیب، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه‌بخش، و مردان و زنان روزه‌دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خداوند را بسیار یاد می‌کنند، خداوند برای همگی‌شان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده ساخته است».

نتایجی که بر آیات هفت‌گانه مترتب است به قرار زیر است:

۱. کیفر کردار ناپسند بیش از آن نیست، اما پاداش کردار پسندیده افزون بر آن است.
۲. شرط رستگاری علاوه بر کردار پسندیده، ایمان است، ایمان به خدا و روز جزا.

۳. محاسبه اعمال آدمیان به عدالت صورت می‌گیرد و به اندازه ذره ناچیزی به کسی ستم روا نمی‌رود.

۴. خداوند از سیئات و لغزش‌های صاحبان ایمان درمی‌گذرد.

۵. در وصول به بهشت، روزی بی‌حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، و مغفرت و اجر الهی بین زنان مؤمن و مردان مؤمن هیچ تفاوتی نیست.

۶. در برخورداری از عذاب، غضب الهی و جهنم بین زنان منافق و مشرک با مردان منافق و مشرک هیچ فرقی نیست.

۷. در ثواب و عقاب اخروی عدالت به معنای تساوی مطلق بین زنان و مردان برقرار است و جنسیت دنیوی کمترین دخالتی در معاد ندارد. زن و مرد همانند یکدیگر از زاویه دقیق «ایمان و عمل صالح» محاسبه می‌شوند. همانند یکدیگر مشمول رحمت و غفران و بخشش می‌گردند. همانند هم مستوجب عذاب می‌شوند، همانند هم برخورداری از رستگاری و سعادت، نور و بهشت، رضوان و حیات طیبه می‌گردند. گویی در این عرصه اصولاً جنسیتی در کار نیست. این انسان است که بدون لحاظ جنسیت مورد محاسبه و ثواب و عقاب اخروی قرار می‌گیرد. در قیامت از تبعیض جنسی کمترین خبری نیست و عدالت به معنای تساوی جنسی به‌طور مطلق برقرار است.

بخش دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در برخورداری از ثواب و عقاب

اگر معاد منحصر به معاد روحانی بود و معاد جسمانی در کار نبود، بی‌شک جنسیت اخروی اصولاً مطرح نبود. این بحث فرع بر پذیرش و باور معاد جسمانی است. تذکیر و تأنیث از عوارض بدن انسانی است، و الا نفس و روح آدمی مذکر و مؤنث ندارد به‌ویژه در نبود بدن جسمانی. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که از مسئله جنسیت یا تفاوت جنسی در ناحیه عقاب، عذاب و جهنم بحثی به میان نیامده است، درحالی‌که در ناحیه ثواب و بهشت آیات متعددی مطرح است. لذا بررسی تأثیر جنسیت اخروی به حوزه برخورداری از ثواب منحصر می‌شود. جنسیت اخروی در دو موضع قابل مطالعه است: یکی ادامه جنسیت دنیوی در آخرت، یعنی محشورشدن آدمیان در قیامت در قالب زنان و مردان در آخرت و دیگری موجودات بهشتی که به‌عنوان پاداش همنشین واصلان به بهشت می‌شوند و جنسیت در آن‌ها نقش اصلی را ایفا می‌کند. با توجه به تفاوت بحث در این دو

موضع، ما نیز بحث را در این دو موضع به طور مجزاً دنبال می‌کنیم:

موضع اول: ادامه جنسیت دنیوی در بهشت

در تداوم جنسیت دنیوی در آخرت سه دسته آیات قابل ذکر است:

دسته اول: از بین رفتن نسبت و خویشاوندی در محشر

در این دسته از آیات محشورشدن آدمیان در روز محشر، احوال قیامت و مراحل قبل از محاسبه تصویر می‌شود. در این حالات خویشاوندی و نسب گسسته می‌شود. دشواری و صعوبت وقایع آن روز به میزانی است که آدمی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندان می‌گریزد. (عبس ۳۷-۳۳) مادران نوزادان شیری‌شان را وا می‌نهند یا زنان باردار وضع حمل می‌کنند و نوزاد را رها کرده می‌گریزند. (حج ۲-۱) در آن روز مجرم حاضر است فرزندان و همسر و برادر و خاندان و همه مردم را قربانی کند تا از عذاب رهایی یابد. (معارج ۱۸-۷) بالاخره این آیه قاعده کلی در این باره را ارائه کرده است:

«فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (مومنون ۱۰۱) «آن‌گاه که در صور دمیده شود، در آن روز پیوند و خویشی در میان‌شان برقرارنماند و از هم پرس‌وجو نکنند». در این دسته از آیات اگرچه بحث جنسیت و تداوم دنیوی آن در آخرت مطرح است، اما اثری از تبعیض و تفاوت جنسی دیده نمی‌شود. در احوال قیامت، زن و مرد همسان به دنبال سرنوشت خویش می‌گریزند و هیچ‌کس چه زن چه مرد از فزع آن‌روز در امان نیست و برای هیچ‌کس امتیازی در کار نیست.

دسته دوم: تداوم همسری صالحان در بهشت

خویشاوندی صالحان در دنیا می‌تواند در بهشت تداوم یابد. اگر اعضای خانواده‌ای همگی توفیق ایمان و عمل صالح را یافته باشند و در محاسبه اخروی سربلند شده باشند، با یکدیگر به بهشت وارد می‌شوند. زن و شوهری که تقوی پیشه کرده، شرایط بندگی خداوند را رعایت کرده باشند در بهشت نیز توفیق ادامه زوجیت و همسری را - اگر بخواهند - خواهند داشت و می‌توانند جاودانه در کنار هم از نعمات بهشتی بهره‌مند شوند.

در این زمینه چند آیه قابل ذکر است.

آیه اول: «جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَ مِنْ صَلْحٍ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ازواجِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ

والملائكة يدخلون عليهم من كل باب» (رعد ۲۳) (از بهشت‌های عدن) برخوردارند (که هم خودشان و هم کسانی از پدران و مادران و همسران و زاد و رودشان که نیکوکارند) وارد آن می‌شوند، و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند».

آیه دوم: «ادخلوا الجنة انتم و ازواجکم تحبرون یطاف علیهم بصحاف من ذهب و اکواب و فیها ما تشتهیه الا نفس و تلذالاعین و انتم فیها خلدون» (زخرف ۷۱-۷۰) «شما و همسرانتان شادمانانه در بهشت درآئید، بر گرد آنان سینی‌های زرین و کوزه‌ها را به گردش درآورند و در آنجا هرچه دل‌ها خواهد و دیدگان پسندد، هست و شما در آنجا جاودانه هستید».

در آیه نهم سوره انشقاق نیز بازگشت اصحاب یمین پس از محاسبه‌ای آسان به‌سوی خانواده در حال سرور و شادمانی ترسیم شده‌است.

تأمل در این آیات به‌ویژه آیه دوم نشان‌می‌دهد که اولاً: مراد از ازواج در هر دو آیه همسران صالح زمینی صالحان است نه حورالعین. چرا که حورالعین به بهشت داخل نمی‌شود، او از لوازم بهشت است. ثانیاً: علاوه بر هم‌زمانی دخول در بهشت، هم‌نشینی زن و مرد صالح در بهشت در تداوم زوجیت دنیوی مطرح است. ثالثاً: به قرینه «ما تشتهیه الا نفس و تلذالاعین» تمایل زن و مرد به ادامه هم‌نشینی و زوجیت ملاک عمل خواهدبود نه تداوم قهری زوجیت.

آیه سوم: «ان اصحاب الجنة الیوم فی شغل فاکهون هم و ازواجهم فی ظلال علی الارائک متکئون لهم فیها فاکهه و لهم ما یدعون» (یس ۵۷-۵۶) «بی‌گمان بهشتیان امروز در کاری خوش و خرم‌اند، ایشان و همسرانشان در سایه‌ساران بر روی اورنگ‌ها تکیه زده‌اند، در آنجا برای آنان میوه‌هاست و برای آنان هر چه طلب کنند آماده است».

درباره مراد از ازواج اصحاب بهشت در این آیه دو احتمال است، یکی همسران صالح مؤمنان در دنیا که هم‌نشینی‌شان در بهشت نیز تداوم یافته است و بنابراین احتمال در این موضع قرارمی‌گیرد. دیگری: حورالعین و زنان بهشتی، به‌ویژه درباره مؤمنانی که یا اصولاً در دنیا ازدواج نکرده بودند یا همسرانشان توفیق ورود به بهشت را نیافته‌اند. بنابراین احتمال این آیه در موضع دوم قرار خواهد گرفت.

آیه چهارم: در سه آیه قرآن‌کریم از جمله نعم مؤمنان صالح «لهم فیها ازواج مطهره» ذکر شده‌است. (بقره ۲۵، نساء ۵۷ و آل عمران ۱۵) اگرچه در این‌گونه آیات احتمال اینکه این ازواج مطهره همان همسران مؤمنان در دنیا باشند که در آخرت

به صفت مضاعف طهارت معنوی و مادی نائل شده باشند، اما ظهور این عبارت در حور العین است که از دنیا به بهشت وارد نشده‌اند و از لوازم بهشت محسوب می‌شوند. بنابر احتمال اظهر این گونه آیات مربوط به موضع دوم خواهد بود.

به هر حال در این دسته آیات نیز هیچ تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان نیست و در تداوم همنشینی دنیوی در آخرت براساس تمایل زن و مرد عمل می‌شود و تساوی کامل حقوقی برقرار است.

دسته سوم: فراهم بودن هر آن چه دل بخواهد در بهشت

مردان و زنان مؤمن که در دنیا تقوا پیشه کردند و بر خواهش‌های ناپسند نفس مهار زدند و رعایت ضوابط الهی را بر لذات دنیوی مقدم داشتند، در بهشت از یک امتیاز ویژه برخوردار می‌شوند. آن چه بخواهند و نفسشان تمنا کند و آرزو و اراده کنند برایشان فراهم می‌شود. در آنجا آنان از هر لذتی در بالاترین سطح و بدون هیچ محدودیتی بهره‌مندند. چه لذات معنوی از قبیل تقرب به حضرت حق و رضوان الهی، و چه لذات مادی از قبیل مأكولات و مشروبات و منکوحات. «آن چه اراده شود و نفس بخواهد» از دو ناحیه اطلاق دارد یکی از ناحیه خواهند یعنی مرید و نفس بهشتی، چه مرد باشد و چه زن، و دیگری از ناحیه خواسته شده یعنی مطلوب بهشتی، البته واضح است آن که به این مرحله عالی واصل شده جز آن چه مرضی خداوند است، نمی‌طلبد و اصولاً با فراهم بودن انواع لذات حلال نیاز به مطالبه لذات حرام نیست. به هر حال عدم اختصاص این امتیاز بهشتی به مردان مسلم است و یقیناً اطلاق آن شامل حال زنان نیز می‌گردد.

آیات این دسته به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: آماده بودن هر آن چه طلب کنند.

«و لهم ما يدعون» (یس ۵۷) «و برای آنان هر آن چه طلب کنند آماده است». «و لكم فيها ما تدعون» (فصلت ۳۱) «و در آنجا برای شما هر آن چه بطلبید هست». گروه دوم: فراهم بودن هر آن چه بخواهند.

«جنات عدن يدخلونها تجري من تحتها الأنهار لهم فيها ما يشاؤون كذلك يجزي الله المتقين» (نحل ۳۱-۳۰) «همان بهشت‌های عدن که به آن در آینده، که جویباران از فردوست آن جاری است، در آنجا هر چه خواهند برایشان هست، خداوند بدین گونه به پرهیزکاران پاداش می‌دهد».

تعبیر «لهم فيها ما يشاؤون» در سوره فرقان آیه ۱۶ نیز تکرار شده است. در آیات ۳۴ زمر و ۲۲ شوری این نکته با تعبیر «لهم ما يشاؤون عند ربهم» ادا شده است (برای

آنان هر چه بخواهند در نزد پرودگارشان هست) و بالاخره در سوره ق آیه ۳۵ این گونه نعمت را بر بهشتیان تمام می کند: «لهم مايشاؤون فيها و لدینا مزيد» (در آنجا ایشان راست هر چه خواهند و نزد ما افزون تر هم هست) یعنی نه تنها هر چه بخواهند به آن ها می دهیم بلکه آن چه نطلبیده اند نیز در اختیارشان می گذاریم.

گروه سوم: (هر آن چه دلشان بخواهد)

«و هم فی ما اشتھت انفسهم خالدون» (انبیاء ۱۰۲) «و ایشان در آن چه دلشان بخواهد جاودانند»

«و لکم فیها تشتهی انفسکم و لکم فیها ما تدعون» (فصلت ۳۱) «و در آنجا برای شما هر چه دل هایتان بخواهد و هر آن چه بطلبید هست» «و فیها ما تشتهی الانفس و تلذ الاعین» (زخرف ۷۱) «و در آنجا هر چه دلها خواهد و دیدگان ببینند هست»

سه تعبیر «ما يدعون، مايشاؤون و بالاخره ما تشتهی الانفس و تلذ الاعین» (هر آن چه طلب کنند، هر آن چه بخواهند، هر آن چه دلها خواهد و دیدگان ببینند) اطلاق دارد و یقیناً شامل لذات مادی هم می شود، به ویژه تعبیر اخیر که ظاهر در لذات مادی است. و یکی از مصادیق بارز لذات مادی لذات جنسی است. علاوه بر این اطلاق، تعبیر سه گانه از حیث دیگر نیز مطلق است و مردان و زنان رستگار را هر دو شامل می شود. از مذکور بودن ضمیر یا موصول هرگز نمی توان اختصاص به مردان را استفاده کرد، اختصاص به مردان نیازمند تصریح است. این نکته در تمام مباحث قرآنی جاری است. این آیات بیان کننده این واقعیت است که آنان که در دنیا به میل خداوند عمل کردند، در آخرت خداوند به میل آن ها عمل خواهد کرد و در این ارتباط بین زن و مرد هیچ تفاوتی نیست. این یک قاعده کلی است و هیچ تفاوت و تبعیض جنسی را بر نمی تابد.

به هر حال سه دسته از آیات موضع اول در باب ارائه جنسیت دنیوی در بهشت در از بین رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت و بالاخره فراهم بودن هر آن چه دل بخواهد در بهشت، تساوی کامل جنسی برقرار است و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

موضع دوم: موجودات بهشتی همنشین راه یافتگان به بهشت

علاوه بر زنان و مردان صالحی که از زمین به بهشت الهی راه یافته اند، قرآن خبر از دو نوع موجود بهشتی می دهد که همنشین و در خدمت راه یافتگان به بهشت هستند: یکی زنان بهشتی که سرآمد جمال و کمالند و دیگری پسران نورس بهشتی که خدمتکار و ساقی بهشت اند. ما نیز به تناسب این دو موجود بهشتی بحث را در

دو مبحث دنبال می‌کنیم.

مبحث اول: زنان بهشتی

قرآن در این باره به تفصیل سخن گفته و صفات جمال و کمال آنان را برشمرده است. گاهی از آن‌ها با تعبیر «ازواج مطهره» یاد کرده‌است. (بقره/۲۵، آل عمران/۱۵، نساء/۵۷) جفت‌های پاکیزه، پاکیزه از هر نقصی چه در ظاهر و چه در باطن. زمانی از تعبیر «و زوجنا هم بحور عین» استفاده می‌کند و آنان را با حوریان درشت‌چشم همسر می‌گردانیم (دخان/۵۴، طور/۲۰) حور جمع حوراء است، به معنای زنی که سفیدی چشمش بسیار سفید، سیاهی‌اش بسیار سیاه و حدقه‌اش مدور و پلک‌هایش نازک باشد (لسان العرب) عین (به کسر عین، بر وزن چین) جمع عیناء است یعنی زن چشم‌درشت. حورالعین در مجموع کنایه از زن زیبای بهشتی است. در قرآن فعل تزویج همواره متعدی بنفسه استعمال شده جز در مورد تزویج حورالعین که با باء متعدی شده‌است. یعنی برخلاف دیگر تزویج‌ها گفته نشده «زوجنا هم حوراً»، کنایه از تفاوت آن با نکاح متعارف دنیوی است (مفردات الراغب).

در سوره الرحمن در دو موضع صفات دیگری از زنان بهشتی ارائه شده‌است: اول: «فیهن قاصرات الطرف لم یطمثهنّ انس قبلهم ولا جان فبای آلاء ربکمّا تکذّبان کانهنّ الیاقوت و المرجان» (آیات ۵۶ تا ۵۸) در آن‌ها (حوریان) چشم فروهشته هستند که پیش از آن هیچ انسان و هیچ جنّی با آنان آمیزش نکرده‌است. پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ گویی آنان یاقوت و مرجانند.

دوم: «فیهنّ خیرات حسان فبای آلاء ربکمّا تکذّبان، حور مقصورات فی الخیام فبای آلاء ربکمّا تکذّبان، لم یطمثهنّ انس قبلهم ولا جان» (آیات ۷۰ تا ۷۴) در آن‌ها نیک‌خویان زیباروست، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ حوریان پرده‌نشین در خیمه‌ها، پس کدامین نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ پیش از آنان هیچ انسان و هیچ جنّی با آنان آمیزش نکرده‌است. تعبیرات «قاصرات الطرف» یا فروهشته‌چشم، «مقصورات فی الخیام» (پرده‌نشین در خیمه‌ها) کنایه از اکتفا به شوهر و نهایت عفاف و نجابت حوریان است. تعبیر «لم یطمثهنّ انس قبلهم و لاجان» اشاره به دوشیزگی و بکارت آنان دارد. «خیرات» ناظر به کمالات معنوی و «حسان» حاکی از جمال ظاهری آنان است. تمثیل به یاقوت و مرجان اشاره به درخشندگی و جذابیت و گران‌قدری حوریان است. در سوره واقعه در دو موضع صفات دیگری از این زنان بهشتی ارائه می‌شود:

اول: «و حورعین کامثال اللؤلؤ المکنون جزاء بماکانوا یعملون». (آیات ۲۲ تا ۲۴) «و حوریان چشم‌درشت که همانندان مروارید نهفته‌اند، این پاداش کاری است که کرده‌اند».

دوم: «فرش مرفوعه انا انشانهنّ انشاء فجعلنهنّ ابکاراً عرباً اتراباً لاصحاب الیمین». (آیات ۳۴ تا ۳۸) «و زنان والامرتبه، ما ایشان را آفریدیم آفریدنی، و دوشیزه‌شان داشته‌ایم، همسر دوست و همسن و سال، مختص اصحاب یمین». همانندی حورالعین، با مروارید نهفته کنایه از با ارزشی و نجابت آنان است. رفعت مقام اعم از کمال معنوی و جمال ظاهری است. خداوند ایجاد حوریان را به خود نسبت می‌دهد و این پرده از تفاوت خلقت زنان بهشتی با زنان زمینی برمی‌دارد. آدمیان زمینی مخلوق خداوندند اما از صلب پدر و بطن مادر، اما حوریان مخلوق مستقیم یا ابداعی خداوند هستند. دوشیزگی صفت استمراری حوریان است، نه صفت ابتدایی آنان، پس از هر همنشینی باز دوشیزه‌اند. حوریان شوهردوست‌اند و همگی همسن و سال، در عنفوان جوانی.

آن‌چنانکه در سوره نباء از حوریان با صفات «کواعب اتراب» یاد می‌کند (آیه ۳۳) «و نارپستان‌های همسال» کنایه از نوجوانی حوریان. تعبیر همسالی در آیه ۵۲ سوره ص نیز تکرار شده است. و بالاخره در سوره صافات آیات ۴۸ و ۴۹ از آنان این‌گونه یاد می‌کند: «و عند هم قاصرات الطرف عین، کانهنّ بیض مکنون» و نزد ایشان فروهشته‌دیدگان درشت‌چشمند، گویی ایشان بیضه‌های شترمرغ نهفته‌اند. از مجموعه شانزده صفتی که قرآن کریم برای زنان بهشتی برشمرده و گاهی مکرراً تذکر داده است، به دست می‌آید که:

۱. زنان بهشتی از زنان زمینی در خلقت متمایزند.
۲. در نهایت کمال و رفعت مقام و نجابت و عفاف هستند.
۳. به غایت با جمال و زیبارویند.
۴. در عنفوان جوانی‌اند.
۵. دوشیزگی صفت استمراری آنان است.
۶. آنان پاداش خداوند به مردان مؤمن صالح محسوب می‌شوند.

مبحث دوم: پسران نورس بهشتی

در توضیحات حالات بهشتیان در قرآن، سه بار سخن از «غلمان» و «ولدان» آمده است. پسران نورسی که به راه یافتگانه به بهشت خدمت می‌کنند همانند ساقی یک مجلس مهمانی باشکوه.

اول: «و يطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون» (طور ۲۴) «و برگرد آنان جوانان (خدمتکار) شان می گردند که گویی مروارید نهفته اند».

دوم: «يطوف عليهم ولدان مخلدون باکواب و اباریق و کاس من معین» (واقعه ۱۷-۱۸) «جاودانه جوانان برگرد آنان می گردند، همراه با کوزه ها، ابریق ها و جام هایی از شراب جاری».

سوم: «و يطوف عليهم ولدان مخلدون اذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً» (انسان ۱۹) «و پسرانی جاودان برگرد آنان می گردند که چون بنگریدشان، پنداریشان که مروارید پراکنده اند».

غلمان جمع غلام و ولدان جمع ولد به معنای پسران نارس است که وظیفه خدمتکاری و به شکل خاص ساقی گری مردان راه یافته به بهشت را به عهده دارند، خوبرویند و در این سن و سال جاودانه می مانند و دائماً خدمتکارند. غلمان و ولدان خدمتکار مردانی هستند که حورالعین را هم نشین دارند. به عبارت دیگر این جوانان نارس خدمتکار مردان راه یافته به بهشت اند. و هرگز بالاستقلال خدمتکاری زنان راه یافته به بهشت را به عهده ندارند. بر اینکه این نوجوانان همچون حورالعین خلقتی متمایز داشته باشند، سندی در دست نیست. بلکه برخی روایات آنان را فرزند برخی زمینیان معرفی می کند. (بحارالانوار ۲۹۱/۵).

بنابراین چه حورالعین و چه غلمان و ولدان پاداش مردان راه یافته به بهشت است.

بررسی و تأمل

اکنون به تأمل درباره (موجودات بهشتی هم نشین راه یافتگان به بهشت) می پردازیم. واضح است که ثقل بحث در مبحث اول (زنان بهشتی) متمرکز است. اگرچه در مورد سه آیه «لهم ازواج مطهره» احتمال اینکه این ازواج مطهره همان همسران صالح زمینی مردان صالح باشند مطرح بود، اما دیگر آیات زنان بهشتی صریح در تغایر آنها با زنان زمینی است.

به هر حال در این موضع مردان راه یافته به بهشت به تصریح قرآن کریم از نعمت حورالعین برخوردارند. حال آن که معادل چنین موقعیتی برای زنان راه یافته به بهشت ترسیم نشده است. یعنی کمترین اشاره ای به نعمت وجود مردان بهشتی به عنوان پاداش برای زنان صالح در دست نیست. به عبارت دیگر لحن قرآن در این زمینه مردانه است. به مطالبات و امیال مردان پرداخته است و برای تشویق ایشان لذت جنسی را با اشاره به برخی ابعاد آن در بهشت وعده داده است. در نظر بدوی

- برخلاف مواضع پیشین که تساوی مطلق جنسی بین زنان و مردان برقرار بود - در این موضع با نوعی تبعیض جنسی مواجهیم. پرداختن به مطالبات مردانه و غفلت از مطالبات زنانه.

تا آنجا که برخی پنداشته‌اند: «مخاطب و مقصود از بهشت مرد است و زن چیزی جز جسمش (مقصود) نیست و حضورش ملحق به شهوات مرد است. بهشت محکوم به سلطه لسان و تمایلات شهوانی مرد است و زن چه در دنیا و چه در آخرت حضوری حاشیه‌ای دارد.» (ابراهیم محمود، الجنس فی القرآن، ص ۱۵۴) از تتبع در آثار گذشتگان و معاصران حداقل چهار پاسخ به مشکل تبعیض جنسی در آخرت قابل استخراج است، اگرچه بعضی از این نکات مستقیماً در پاسخ به سؤال یا مشکل فوق مطرح نشده‌اند:

پاسخ اول:

مشکل از واژه حورالعین برخاسته، اما حورالعین به معنای زنان زیبای بهشتی نیست و اصولاً در قرآن چنین وعده‌ای به مردان مؤمن صالح داده نشده است. «معنای صحیح حورالعین «انگور سفید» است نه زنان سیاه‌چشم درشت‌چشم. بر این اساس، «روحنا هم بحور عین» به نادرست با افزودن دو نقطه «زوجنا هم بحور عین» (دخان/۵۴، طور/۲۰) قرائت شده است.» (لوگزبرگ، ۲۰۰۰) مؤید معنای انگور سفید از حورالعین کتاب «درباره بهشت» افرام سوری (۳۷۳-۳۰۶م) است که سه قرن قبل از ظهور اسلام به زبان سریانی تألیف شده و در آن به توصیف بهشت و نعمت‌های آن پرداخته است و بسیاری از اوصاف و نعمت‌های بهشت در این کتاب با بهشت قرآنی تشابهی باورنکردنی دارد، فقط به جای زنان سیاه‌چشم درشت‌دیده نعمت انگور سفید آمده است. (براک، ۱۹۹۸) (۱) در تحول معنای حورالعین از انگور به زنان بهشتی دو احتمال داده شده است: یکی اینکه الفاظ کتاب افرام در توصیف انگورهای بهشتی منشأ تکوین مفهوم حورالعین در قرآن شده است. (بک، ۱۹۴۸) (۲) دیگر اینکه واژه حورالعین از زبان و متون سریانی وارد قرآن شده، و تا زمان نزول قرآن معنایش انگور سفید بوده، اما بعدها در تاریخ تفسیر و حدیث مفهومی جدید بر آن تحمیل شده است (لوگزبرگ). بر این منوال مشکل تبعیض جنسی در آخرت کاملاً حل می‌شود.

نقد پاسخ اول:

این پاسخ به مشکلاتی جدی مبتلا است:

اولاً: مشکل منحصر در واژه حورالعین نیست تا با اثبات تغییر معنای آن مشکل تبعیض جنسی از اساس حل شود. توصیف «حورالعین» به صفات متعدد زنانه (از قبیل: کواعب اترابا، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمثهن انس قبلهم و لاجان) که در آیات مکرری از قرآن آمده است به هیچ وجه قابلیت انطباق با معنای انگور پیشنهادی را ندارد.

ثانیاً: صرف شباهت دیگر صفات بهشت قرآنی با بهشت توصیف شده در کتاب افرام سوری اثبات نمی کند که در موارد غیر مشابه کتاب متأخر از کتاب متقدم وام گرفته است. این شباهت ها ناشی از شباهت فراوان بلکه وحدت بهشت مسیحی و بهشت اسلامی است.

ثالثاً: تحول در معانی لغات یکباره اتفاق نمی افتد. چگونه می توان پذیرفت که قبل از نزول قرآن همگان از حورالعین معنای انگور سفید را می فهمیدند و ناگهان همه عالمان مسلمان و تمامی مسلمانان به اشتباه یا بدخواهی از حورالعین زنان بهشتی درک کردند. این ادعای گراف فاقد مستندات لازم است و ادعایی بی دلیل و غیر علمی بیش نیست. (De Blais, 2003, 92-97) (۳)

پاسخ دوم:

نعمت های بهشتی برای تمام مؤمنان صالح است چه مرد و چه زن، و از جمله این نعمت ها «حورالعین» است. حورالعین زوج انسان مؤمن در بهشت است، یعنی هریک از مردان و زنان مؤمن در بهشت حورالعینی از جنس مخالف خود دارند که با او مانوس می شوند و از او لذت می برند. اینکه از حورالعین زنان بهشتی توهم شده، ناشی از آن است که قرآن کریم در جامعه مردسالار نازل شده و چاره ای جز سخن گفتن به زبان و فرهنگ مردم نبوده، و واضح است که زبان، فرهنگ و حوادث تاریخی ضرورتاً بر کلام و حیانی تأثیر می گذارد و هیچ پیامبری جز به زبان قومش سخن نگفته والا از مسلمات قرآنی است که انسان با دمیدن روح الهی خلق شده است و این روح الهی اختصاصی به مردان ندارد. اختلاف جنسی بین زن و مرد اختلافی مادی و دنیوی است و پس از مرگ اثری از آن باقی نمی ماند. بدن انسان پس از مرگ خاک می شود و با خروج روح از بدن، دیگر نه مذکر است نه مؤنث، و آن گاه که روح او با هیأت خاصی - که تفصیل آن را نمی دانیم - به بهشت وارد شد، خداوند در بهشت جنس دیگری برای او به نام حورالعین خلق می کند، برای مردان زنان بهشتی و برای زنان، مردان بهشتی و حورالعین اسم جنس این مخلوق بهشتی برای انسان صالح مؤمن است. (القبانچی، المرأة، المفاهیم، الحقوق؛

نقد پاسخ دوم:

این پاسخ - که پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است - مبتنی بر دو مقدمه کلامی و ادبی است و هر دو مقدمه ناتمام است:

اما مقدمه کلامی: اینکه به انسان مؤمن صالح فارغ از جنسیتش پاداش داده می‌شود، مسلم است، اما اینکه این انسان مؤمن صالح به بدن جسمانی عنصری مذکر یا مؤنث می‌شود با ادله عقلی قابل اثبات نیست و مستند آن ادله نقلی است. اما همسران بهشتی برای زنان مؤمنه صالحه (همانند حورالعین برای مردان مؤمن صالح) فاقد هرگونه مستند نقلی به‌ویژه فاقد مستند قرآنی است. این مقدمه بیش از آنکه پسینی و برخاسته از آیات قرآنی باشد، پیشینی و مبتنی بر پیش فرض فلسفی خاصی است که هرچند مطلوب و قابل دفاع است، اما به لحاظ قرآنی یا حداقل در ادبیات موجود اسلامی قابل اثبات نیست و در حد ادعایی بدون دلیل باقی می‌ماند. اما مقدمه ادبی: اطلاق حورالعین بر موجودات بهشتی اعم از زن و مرد به عنوان پاداش اخروی مؤمنین و مؤمنات اولاً فاقد دلیل است، چرا که به لحاظ لغوی نه مذکر است و نه بر صفت مشترک زنان و مردان دلالت می‌کند، بلکه دقیقاً از صفات زنانه است. ثانیاً دلیل بر خلاف آن است، چرا که صفات متعددی (از قبیل: کواعب اتراباً، جعلناهن ابکاراً، خیرات حسان، مقصورات فی الخیام، لم یطمثهن انس قبلهم و لا جان، کانهن الیاقوت و المرجان، قاصرات الطرف، فرش مرفوعه،....) همگی صفات زنانه‌اند و به هیچ وجه قابل انطباق بر مردان نیستند.

توجیه یادشده به تأویل شبه است. این تأویل اگرچه در مورد زوج اخروی (ازواج مطهره) انسان صالح اعم از زن و مرد قابل پذیرش است، اما یقیناً در مورد حورالعین پذیرفتنی نیست و مشکل را حل نمی‌کند.

پاسخ سوم:

واژه حورالعین دلالت بر جذابیت زنانه به مذاق عرب جاهلی و عصر نزول دارد. بسیار بعید است که قرآن در مقام بیان ابعاد زیبایی (استاندارد) جهانی برای تمام زنان در تمامی اعصار و ازمه بوده باشد. بیان قرآنی در این باره به ذائقه شنوندگان عصر خاصی محدود است. واژه «حورالعین» تنها در آیات مکی به کار رفته و هرگز حتی در یک آیه مدنی استعمال نشده است. آیات مکی متعلق به دوران محدودیت مخاطبان قرآن در اعراب حجاز است، حال آنکه آیات مدنی

متعلق به دورانی است که شنوندگان پیام قرآن به شدت افزایش یافته‌اند و منحصر به عرب نمی‌شوند، بلکه مخاطبان متنوعی را در برمی‌گیرد. در آیات مدنی به‌جای حورالعین واژه «ازواج مطهره» استعمال شده‌است. ازواج یعنی همسران چه مرد و چه زن. یعنی برای زنان مؤمنه صالحه مردان مطهر و برای مردان مؤمن صالح زنان مطهره‌ای در آخرت در نظر گرفته شده‌است. ضمناً از جمع بودن ازواج در ازواج مطهره بر خلاف برداشت غالب مفسران جواز تعدد زوجات در آخرت به‌دست نمی‌آید، بلکه جمع بودن ازواج در مقابل جمع بودن مؤمنین است، یعنی برای انسان‌های مؤمن صالح همسران مطهری پیش‌بینی شده‌است (برای هر مؤمن صالحی چه مرد چه زن یک همسر مطهر نه بیشتر) واضح است که «ازواج مطهره» معادل «حورالعین» نیست، به‌ویژه آنکه «ازواج مطهره» می‌توانند همان همسران دنیوی باشند که به بهشت اذن ورود یافته‌اند، نه اینکه لزوماً غیرایشان باشند. (۴)

نقد پاسخ سوم:

این پاسخ که همانند پاسخ قبلی پاسخی صریح و مستقیم به مشکل تبعیض جنسی در آخرت است، نخستین پاسخ زنانه به مشکل است و حاوی برخی نکات قابل دفاع است، اما در عین حال در آن مناقشاتی روا است:

اولاً: اگرچه در آیات مدنی واژه مرکب «حورالعین» استعمال نشده و هر سه استعمال آن در آیات مکی است (دخان/۵۴، طور/۲۰، واقعه/۲۲) اما چهارمین استعمال آن بدون عین در آیه ۷۲ سوره الرحمن به‌کار رفته «حور مقصورات فی الخیام». سوره الرحمن اگرچه اقوالی دال بر مکی بودن آن است، اما قول اصح مدنی بودن آن است، چرا که روایات و تعلیلات ضعیفه در برابر روایات ترتیب نزول متفق علیها توان مقاومت ندارند (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱ ص ۱۵۱) سوره الرحمن نود و هفتمین سوره به ترتیب نزول است. به‌علاوه اگرچه عبارت «ازواج مطهره» در آیات مدنی به‌کار رفته (بقره/۲۵، آل عمران/۱۵، نساء/۵۷)، اما دو آیه زیر مکی است (معرفت، پیشین، ج ۱ ص ۱۳۶) و حاوی ازواجکم و ازواجهم: «ادخلوا الجنة انتم و ازواجکم تحبرون» (زخرف/۷۰)، «هم و ازواجهم فی ظلال علی الارائك متکئون» (یس/۵۶) بی‌شک این ازواج نیز مطهرند، اگرچه صفت مطهر در این دو آیه تصریح نشده‌است. لذا نه حور به آیات مکی منحصر است و نه ازواج منحصرأ در آیات مدنی به‌کار رفته است.

ثانیاً: بر فرض که حور یا حورالعین تنها در آیات مکی به‌کار رفته باشد و ازواج یا ازواج مطهره نیز تنها در آیات مدنی استعمال شده‌باشند، مشکل حل نمی‌شود،

زیرا اگر آیات مکی حورالعین به آیات مدنی ازواج مطهره نسخ نشده باشند و در ظرف اعتبار آیات دسته دوم از اعتبار دلائلی برخوردار باشند، حورالعین خاص است و ازواج مطهره (بنا بر وحدت مقصود) عام خواهد بود و عام به خاص تخصیص خواهد خورد. نه مکی بودن دلیل موقت بودن مدلول آیه است نه مدنی بودن دلیل ثابت بودن مدلول حکم. حتی بنا بر نظر برخی معاصرین مسئله کاملاً برعکس نظر امینه و دود است: یعنی آیات مکی در مقام بیان پیام کلی و فرا زمانی اسلام هستند و آیات مدنی دال بر آیات زمان مند تأسیس حکومت در مدینه (محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الاسلام، فصل ۲). به هر حال قبول اینکه «حورالعین» بیانگر زنان مورد نظر اعراب عصر نزول است و جذابیت عمومی ندارند پذیرش وجود آیاتی با مدلول موقت و در نهایت منسوخ (اما نسخی متفاوت با نسخ با کتاب و سنت) در قرآن است.

پاسخ چهارم:

این پاسخ متخذ از مبانی عرفانی و فلسفی است. از دیدگاه عارفان « بهشت جسمانی عبارت است از صور ادراکی قائم به نفس خیالی از آنچه نفس تمایل دارد و از آن لذت می برد که ماده و مظهري جز نفس ندارد و فاعل و موجد قریب آنها جز نفس نیست. تمام آنچه در بهشت است از اشجار و انهار و ابنیه و غرفات حیاتی ذاتی دارند، حیاتی که با حیات نفس که آنها را ادراک و ایجاد می کند یکی است، ادراک این صور عیناً ایجاد آنهاست، چرا که ادراک و فعل در آنجا یکی است. در بهشت فعل مؤمن عین فعل حق تعالی است و مشیت او نیز عیناً همان مشیت خداوند است. چرا که چنین کسی به مقام رضا و عبودیت رسیده است یعنی جز آنچه خدا می خواهد نمی خواهد...» (ابن عربی، الفتوحات، باب ۳۸۱)

از دیدگاه حکیمان: «در اشاره به حورعین: چون دیده بصیرت مرد موقن به کحل توفیق گشاده شود و ابراهیم وار بر مطالعه ملکوت هر دو گون قادر شود» و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و یکون من الموقنین» واردان حضرت عزت را که از پرده غیب ظهور می کنند و در یک ذره از ذرات کائنات خویشان را به واسطه نور تجلی جلوه می دهند، مشاهده می کند و لامحاله چنان که گفته آمد هریکی به نیکوترین صورتی از صور مخلوقات ممثل شوند، مانند آنچه در قصه مریم آمده است که «فتمثل لها بشراً سوياً» و چون تمتع از آن مشاهده جز به فیضان اثری از عالم وحدت که مقتضی ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر به وجهی که مفضی به اتحاد بود، صورت نبندد، پس با هریکی از آن صور که به

منزله یکی از آن حوران بهشت باشد از این ازدواج حاصل گردد و «زوجنا هم بحور عین» و به آن سبب که چهره این پردگیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است، «حور مقصورات فی الخیام» باشند، و به حکم آن که نامحرمات عالم، عالم تکثر را چه آن قوم که به ظاهر عالم ملک بازمانده‌اند و چه آن قوم که به باطن عالم ملکوت محجوب شده وصل ایشان ناممکن است «لم یطمئنهن انس قبلهم ولا جان» باشند و به سبب آنکه معاودت آن حالت هر نوبت موجب التذادی بود زیادت از نوبت اولی مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب بازیافته شود بکارت و غرابت آن لذات هر نوبت متجدد شود.» (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ص ۶۹۷۰)

و بالاخره از دیدگاه حکیمان متعالیه: «حورالعین یعنی ذوات نفسانیه نوریه تحت مراقبت عقلی، چرا که نسبت نفس به عقل که با افاضه و تشویق آنرا کامل می‌کند، نسبت حوا به آدم است... پاداش‌هایی از قبیل: قصور و ولدان و شراب و فواکه و حورالعین جزای اعمال است نه جزای علوم و معارف، زیرا علوم و معارف غایتی جز خودشان ندارند، یعنی اتصال به ملاء اعلی و مجاورت حق و مطالعه ملکوت و دوام نظر به وجه کریم» (صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷ ص ۳۹ و ۴۴)

«ما دو بهشت داریم: بهشت محسوس و بهشت معقول. بهشت محسوس برای اصحاب یمین است و بهشت معقول برای مقربین یعنی علیون. مراد از بهشت محسوس عالم صوری حسی مشتمل بر صور حسیه مجرد از ماده است» (صدرالمآلهین، اسفار، ج ۹ ص ۳۲۱) «بهشتیان آن‌چه می‌طلبند برایشان فراهم است. آنان بر چند مرتبه اند: برخی متنعم به تسبیح و تقدیس و تکبیر خداوند، و برخی دیگر از نعم محسوس بهره‌مندند، از قبیل: انواع مأكولات و مشروبات و نکاح حورالعین و استخدام غلمان، در آنجا هرکسی به میزان همتش لذت می‌برد.» (پیشین، ص ۳۲۰-۳۱۹) «نشئه آخرت نشئه متوسط بین مجردات عقلیه و جسمانیات مادی است. صور محسوس آن عالم در این عالم خیال محسوب می‌شود.» (پیشین ص ۳۳۵) «بهشت اعمال و نعمت‌هایش از محسوسات است اما طبیعی مادی نیست، بلکه صورش صور ادراکی است که وجود عینی‌اش عین محسوسیت آن است. نشئه بهشت نشئه نفوس است.» (پیشین ص ۳۸۲). این دیدگاه عرفانی فلسفی را می‌توان در نکات زیر به زبان ساده تلخیص کرد:

۱- انسان صالح در بهشت اخروی به قدرتی دست می‌یابد که آن‌چه می‌خواهد، می‌آفریند.

- ۲- این آفرینش توسط قوه خیال نفس انسانی صورت می گیرد.
- ۳- صالحان بر دو مرتبه اند: صالحان مقرب جز معنویات و روحانیات درخواستی ندارند. اصحاب یمین محسوساتی از قبیل مأكولات و مشروبات و منکوحات طلب می کنند.
- ۴- حورالعین مطلوب اصحاب یمین است نه صالحان مقرب.
- ۵- خواسته های جسمانی اگرچه محسوس است، اما مادی نیست، نوعی تمثیل است، ساخته قوه خیال. براین اساس که خواهش نفسانی توسط قوه خیال ایجاد می شود، بی شک فرقی بین زن و مرد نیست، هر دو بر مشتیهات نفس خود توانایند. اگرچه مقربین جز مقام قرب حق نطلبند، اصحاب یمین که به آن مقام اعلی واصل نشده اند به خواهش های جسمانی دلخوشند و هریک جنس مخالف طلب می کند، مردان حورالعین را و زنان جفت بهشتی را، و هر دو نیز از خیال خود لذت تام می برند، این مخلوق خیالی اگرچه محسوس است اما مادی نیست، صورت مثالی دارد همانند تمثیل جبرئیل برای مریم.

نقد پاسخ چهارم:

در ذیل پاسخ چهارم این نکات قابل ذکر است:

اولاً: بنابر مبانی عرفانی فلسفی یادشده هرگونه تبعیض جنسی در آخرت از میان برمی خیزد و عدالت به معنای تساوی مطلق حکمفرما می شود. از این حیث این پاسخ، پاسخی موفق است. اگرچه بیان عارفان و حکیمان بیانی مردانه است، اما این اشکال صوری به سادگی قابل رفع است.

ثانیاً: ذکر حورالعین در ظاهر قرآن از این روست که از یک سو غالب مخاطبان در تمامی ازمنه در نهایت غایتی جز اصحاب یمین ندارند و مقربون همواره در اقلیت محض اند، و از سوی دیگر در این مخاطبان غالب در عصر نزول دغدغه های مردانه مسلط بوده و مطالبات زنان هرگز صراحتاً مطرح نبوده و همواره به تبع مطالبات مرد مطرح می شده است و کتاب نیز به لسان قوم نازل شده است، اما این به آن معنی نیست که زنان از نعمت مشابهی برخوردار نباشند، این نعمت به شکل جزئی تصریح نشده است. البته واضح است که این پاسخ باطنی مشکل ظاهر قرآن را مرتفع نمی سازد و متکلمان و فقیهان آن را نوعی تأویل و عدول از ظاهر و تمسک به قوه خیال را خروج از ضوابط معاد جسمانی می شمارند. تحلیل انتقادی این مناقشه مقال و مجال دیگری می طلبد.

تأملی دیگر

فارغ از چهار پاسخ فوق در علت نپرداختن کتاب الهی به نعمت‌های زنانه در بهشت چه بسا نکات زیر ذکر شود:

اول: حجب و حیای زنانه باعث عدم تذکر این موارد است. زنان خوش ندارند این‌گونه امور بر زبان رانده شود.

دوم: در عصر نزول و قرن‌ها پس از آن، در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، مردسالاری حاکم بوده و مطالبات زنان هرگز استقلالاً و منفرداً مطرح نبوده، و همواره به تبع و در ظل و سایه مرد مطرح می‌شده است. در چنین شرایطی طبیعی بوده که از امیال و مطالبات مردان در آخرت بحث شود و امیال و مطالبات زنان به غفلت و انهداده شود. بحث از حقوق زن و جایگاه و مطالبات وی از مباحث جدید است و در فرهنگ عصر نزول نباید انتظار چنین مباحثی را داشت. مطرح کردن چنین انتظاراتی غفلت از جغرافیای سخن است.

اما تعلیل اول پذیرفتنی نیست. به تصریح قرآن «لا یستحی من الحق» (احزاب ۵۴) خداوند از گفتن حق شرم نمی‌کند. نگاهی به جزئیات مباحث قرآن نشان می‌دهد، خداوند در بسیاری از امور از تفصیلی سخن گفته که چه بسا سخن متعارف روا ندارد. اگر لذات جنسی صالحان بهشتی حق است، در پرده قابل اشاره است چه برای مردان چه برای زنان، و اگر برای مردان ذکر شده، امکان ذکرش - با همان ادب قرآنی - برای زنان نیز می‌رفت. لذا این توجیه پذیرفتنی نیست.

تعلیل دوم در بدو نظر پذیرفتنی است، اما این توجیه لوازمی دارد از جمله پذیرش زمان‌مند بودن حداقل برخی آیات قرآن و پاسخ‌گون نبودن این دسته از آیات در شرایط دیگر زمانی. نپرداختن به تفصیل مطالبات زنان در آخرت همانند مردان در عصر نزول بلاشکال بوده است، اما این امر امروز مشکل‌زا است. جذابیت بیانات قرآنی درباره بهشت برای مردان به مراتب بیش از زنان است. اگر رضوان و جوار قرب و نعم روحانی به مراتب مهم‌تر از نعم پیش‌پاافتاده مادی و لذائذ جسمانی و جنسی است، در این ناحیه تفاوتی بین زنان و مردان نیست. آنان که در حوزه معارف و اعتقادات که حوزه تعقل است متعبدانه پیش می‌روند مشکلی ندارند، اما آنان که دعوت قرآنی تعقل را اجابت می‌کنند و با نعمت عقل خداداد به خود اجازه پرسش‌گری و تأمل می‌دهند برایشان این پرسش ساده بروز می‌کند: چرا کتاب خدا به مذاق انسان دیروز تنها از مطالبات جزئی مردان در آخرت سخن رانده و مطالبات انسان امروز را در همپایگی زن و مرد در تفصیل جزئیات آخرت مورد عنایت قرار نداده است. اینکه گفته شود حکمت اراده الهی بر ما مخفی است، انسان

پرسش‌گر را قانع نمی‌کند. معنای این سخن جاری نبودن ادعای متکلمانه اعجاز خالد حداقل در این بخش از آیات است. تحلیل انتقادی این مدعا مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

آن‌چه رافع مشکل در واقعیت امر است، قاعده کلی و عمومی قرآنی است که قبل از این به تفصیل به آن اشاره شد «ما تشتهی الانفس، مایشاؤون، ما يدعون» مطلق است و اختصاصی به مردان ندارد و یقیناً زنان را نیز شامل می‌شود، و زنان راه‌یافته به بهشت از تمام نعمت‌های الهی از جمله نعمت نیکوترین همسر برخوردارند و از این زاویه مردان و زنان از حقوقی همانند برخوردارند. هرچند منصفانه باید پذیرفت که در ناحیه ذکر تفصیل تنها به‌جانب مطالبات مردان پرداخته‌شده و از مطالبات زنان در بهشت کمترین سخنی به‌میان نیامده‌است. به عبارت دیگر تساوی در قاعده کلی و تفاوت در بیان جزئیات و تفصیل، بیان نعم مردانه و سکوت در ناحیه نعم زنانه.

نتیجه

زنان در آخرت در تمام موارد از حقوقی مساوی و مشابه با مردان برخوردارند. از جمله در شرایط رستگاری، محاسبه اعمال، برخورداری از عذاب و غضب و جهنم، وصول به بهشت، روزی بی حساب، تحصیل رضوان الهی که برتر از بهشت اوست، حیات طیبه، بخشش از سیئات و لغزش‌ها، برخورداری از نور الهی در ظلمات قیامت، مغفرت و اجر الهی، ازبین رفتن نسب و خویشاوندی در حشر، تداوم همسری صالحان در بهشت، و بالاخره فراهم بودن هرآن‌چه دل بخواهد در بهشت. در این موارد تساوی کامل جنسی برقرار است و کمترین تفاوت و تبعیضی بین زنان و مردان در کار نیست.

تنها در یک مورد علی‌رغم تساوی کامل زن و مرد در قاعده کلی «فراهم بودن هرآن‌چه دل بخواهد در بهشت»، در جزئیات و تفصیل آن، تنها نعمت‌های مردانه مطرح‌شده و از نعمت‌های اختصاصی زنانه در آخرت سخنی به‌میان نیامده‌است.

یادداشتها

۱. آراء لوگزنبورگ و افرام سوری از مقاله ذیل گزارش شده‌است: کریمی‌نیا، مرتضی؛ مسأله تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن، نقد و معرفی کتاب کریستف لوگزنبورگ، قرائت آرای سریان قرآن: جستاری در ایضاح زبان قرآن، برلین، ۲۰۰۰؛ مجله نشر دانش، سال بیستم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۲. مشخصات دو کتاب مورد بحث به شرح ذیل است:

Luxenberg, Christoph (PS), Die Syro. Aramaische lesart des Koran.

Eien Beitrag zur Entschlusslung der Koransprache, Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

Brock, Sebastian (Translation and Commentary), St. Ephrem, Hymns on Paradise, Crestwood , N. Y. , U. S. A. : St. Vladimir Smninary Press, 1998

2. J.D.McAuliffe(ed.), Encyclopedia of Qur'an, Leiden, Brill,2002, Vol.2 , P.456.

۳. نقدی بر کتاب قرائت آرای سریانی قرآن، نوشته فرانسوا دوبلوا، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، مجله

ترجمان وحی، سال هفتم، شماره ۲، اسفند ۱۳۸۲. مشخصات مقاله:

Francois de Blois, Book Reviews: (Die syro- aramaische lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschusselung der koransprache. By Christoph Luxenberg ,Berlin, Das Arabische Buch, 2000), Journal of Quranic Studies, Vol. 5, No,1 .2003, 92-97.

4. Amina Wadud_Muhsin, Quran and woman, kula lumpur, 1994, penerbit fajar Bakti sdn .Bhd.

بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر

۱۲. مسأله برده‌داری در اسلام معاصر
۱۳. حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر
۱۴. تأمین اجتماعی از منظر تعالیم اسلامی

نوشتار دوازدهم

مسألة برده‌داری در اسلام معاصر^۱

ضرورت بحث: نهضت الغای برده‌داری از اواسط قرن نوزدهم میلادی آغاز شد و برده - به معنای سستی - را در جهان ریشه‌کن کرد تا آنجا که امروز در افکار عمومی و عرف عقلا برده‌داری امری مذموم، قبیح، ظالمانه و غیرعقلایی محسوب شده، نفی برده‌داری (به همه معانی آن اعم از سستی و جدید) از ضوابط حتمی حقوق بشر شناخته می‌شود. به یک معنی، دیگر برده‌ای وجود ندارد تا فارغ از زاویه تاریخی لازم باشد درباره احکام آن بحث شود. اما به سه دلیل «مسألة برده‌داری در اسلام معاصر» نیازمند بحث و مطالعه است:

اول: در آیات متعددی از قرآن کریم به عبید و اماء (غلام و کنیز) اشاره شده است. در سنت پیامبر (ص) و سیره ائمه (ع) نیز مباحث مرتبط با مملوکان کم نیست. می‌پرسند دینی با ادعای خاتمیت و ارائه اسوه‌های دائمی و کتابی با داعیه جاودانگی چگونه از یک امر قبیح و غیرعادلانه (حداقل مطابق عرف معاصر) مانند برده‌داری دفاع می‌کند؟ بالاخره با این آیات و روایات چه باید کرد؟

دوم: برخی از علمای مسلمان معاصر اعم از فیلسوف، فقیه، مفسر و محدث به صراحت از برده‌داری مذکور در متون اسلامی دفاع می‌کنند و آنرا اجماعی مطابق

۱. قرائت شده در دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)، دانشگاه مفید، قم، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲ (مجموعه مقالات همایش، ۱۳۸۴، صفحه ۵۰۲-۴۷۷)؛ ماهنامه آفتاب، سال سوم، شماره ۲۵، اردیبهشت ۸۲، صص ۸۹-۸۰.

حکم عقل معرفی می‌نمایند. به‌عنوان نمونه: «در اسلام چاره‌ها و تدبیرها اندیشیده‌شده تا نظام بردگی برچیده شود، ولی این به آن معنا نیست که بردگی مطلقاً در اسلام محکوم است. اگر در جنگ مشروع مسلمان‌ها بر کفار مسلط بشوند و آن‌ها را اسیر بگیرند، اسیر کافر در دست مسلمانان پیروز، حکم برده را دارد و احکام بردگی بر او ثابت است. امروز هم اگر چنین جنگی اتفاق بیفتد، حکم همین است. این‌گونه نیست که بردگی به‌طور کلی برچیده شده‌باشد و لازم باشد که کتاب عتق شسته شود. البته بردگی آن روز براساس تبعیض نژادی بود. سیاهان و مردم ضعیف را به دام می‌انداختند و می‌فروختند. اما اگر امر دائر شود بین اینکه دشمن شکست‌خورده را بکشند یا اسیرش کنند، کدام انسانی‌تر است؟ دشمنی که اسیرشده اگر او را آزاد بگذارند باز همان فتنه را به‌پا خواهند کرد. (اما اگر وی را بکشند ادامه حیات و بازگشت به‌رویش بسته می‌شود، ولی اگر برده‌باشد ممکن است تدریجاً در دارالاسلام تربیت‌شود و به‌صورت انسان شایسته‌ای درآید. به‌هرحال مسأله بردگی فی‌الجمله در اسلام پذیرفته شده‌است و ما از آن دفاع می‌کنیم.» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۲) این دیدگاه در تعارض کامل با ضوابط حقوق بشر است. تحلیل انتقادی این آرا بحث دیروز نیست، بحث روز است.

سوم: اکثر کشورهای مسلمان - از جمله ایران - کلیه میثاق‌ها، کنوانسیون‌ها و مقاله‌نامه‌های بین‌المللی الغای برده‌داری را پذیرفته‌اند و متعهد شده‌اند که تمام مظاهر برده‌داری را ریشه‌کن کنند. چاره‌اندیشی درباره تعالیم دینی درباره برده‌داری و پاسخ به عالمان مدافع برده‌داری از لوازم تحکیم مبانی حقوق بشر در جوامع اسلامی است.

دوران کلی‌گویی و ادعاهای گزاف درباره سازگاری دین با حقوق بشر به‌سر آمده‌است. امروز چاره‌ای جز این نداریم که تن به مطالعات موشکافانه پسینی موردی احکام دینی با مواد حقوق بشر دهیم و به‌طور شفاف و روشن موضع دین‌داران را در قبال این‌گونه مسائل مدرن مشخص کنیم. مطمئن باشیم دورزدن مسائل، سکوت، توقف و دفع‌الوقت حلال مشکل نیست.

فارغ از فواید ذاتی و بالاصالة بحث از برده‌داری در اسلام معاصر، این مطالعه یک فایده جنبی و بالعرض نیز دارد. این مطالعه موردی میزان خوبی برای ارزیابی توانمندی اندیشه اسلامی معاصر به‌ویژه فقه اسلامی است. پاسخ‌های این مسأله به این مسأله منحصر نمی‌شود و به دیگر مسائل چالش‌برانگیز اسلامی معاصر سرایت می‌کند. ارزش این فایده جنبی کمتر از آن فواید اصلی نیست. ناکامی حتی در همین یک مسأله برای کل اندیشه اسلامی مشکل‌ساز و مخاطره‌آمیز است.

در این مجال در مقام بحث «بردگی در اسلام» نیستیم. در ظرف زمانی که برخی از اقسام بردگی رایج و مورد پذیرش سیره عقلا بوده توجیه آن چندان دشوار نیست. بحث ما درباره معضل برده‌داری در اسلام معاصر است، یعنی دقیقاً در سده اخیر (قرن چهاردهم هجری شمسی، از ربع دوم قرن چهاردهم هجری قمری و از اوایل قرن بیستم میلادی) در عصری که عرف عقلا مطلق برده‌داری را غیرعادلانه و ضدبشری می‌دانند.

از سوی دیگر، مفهوم برده و شخص تحت انقیاد وسیع‌تر از گذشته است. در حقوق کار، حقوق کودکان و حقوق زنان بسیاری مصادیق از موارد ملحق به بردگی به حساب می‌آید. بسیاری از عناوین ملحق به بردگی نو تا یک قرن قبل مشمول این حکم نبودند. موضوع بحث این مقاله بحث از آن چیزی است که اندیشه اسلامی به آن عبد و امه یا مملوک اطلاق می‌کند، نه همه آن‌چه در عرف حقوقی امروز بردگی محسوب می‌شود. تا تکلیف بردگی سنتی (که به بردگی مصطلح در متون اسلامی بسیار نزدیک است) مشخص نشود نمی‌توان از بردگی نو بحث مستوفی (حداقل در گستره اندیشه اسلامی) ارائه کرد.

با وجود قرابت فراوان دیدگاه مذاهب مختلف اسلامی در امهات بحث بردگی به چند دلیل بحث را بر دیدگاه اسلام شیعی متمرکز کرده‌ایم: یکی به جهت تعمیق بیشتر، دیگر اینکه از دیدگاه اهل سنت تکنوکاری‌هایی در این زمینه منتشر شده (۱)، اما دیدگاه شیعه به‌طور مستقل کمتر مورد مطالعه قرار گرفته، سوم اینکه تحلیل انتقادی دیدگاه مدافع برده‌داری در عصر ما و جامعه ما از مسائل مبتلابه به حساب می‌آید.

این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول گزارشگر احکام بردگی در اسلام معاصر است، یعنی توصیف دیدگاه مدافعان برده‌داری. بخش دوم به مقایسه این احکام با اسناد حقوق بشر اختصاص دارد و بالاخره در آخرین بخش به تحلیل انتقادی دو دیدگاه کاملاً متعارض در زمینه برده‌داری در اسلام معاصر خواهیم پرداخت.

با توجه به قلت شدید مطالعات موردی در این زمینه، امیدوارم این قدم کوتاه در طریق حل مشکل به‌کارآید و از انتقادات و پیشنهادات صاحب‌نظران بی‌بهره نماند.

بخش اول: احکام بردگی

واژه‌های رق، رقبه، مملوک، مملوکه، مولی، عبد و امه در عربی با کلمات برده،

بنده، غلام و کنیز در فارسی مترادفند و با واژه‌های حر، حره عربی و آزاد فارسی در تضاد هستند. مراد از برده، انسانی است که ملک انسان دیگر محسوب می‌شود و اختیارات ناشی از حق مالکیت کلاً یا جزئاً درباره او اعمال می‌شود.

اصل در مسأله، حریت یا عدم مملوکیست. پس حریت و آزادی مطابق اصل است و دلیل نمی‌خواهد. آنچه نیازمند دلیل و اثبات است، رقیت و بردگی است. (مفتاح الکرامه ۶ / ۱۱۷، جواهرالکلام ۲۴ / ۱۳۶، تسهیل المسالک ۷). همه آدمیان آزادند، مگر خلاف آن اثبات شود.

انسان‌ها به انحاء مختلف تقسیم می‌شوند. جنسیت، مذهب، سن رشد، جنگ و علم از ضوابط این تقسیم‌ها هستند. ششمین تقسیم آدمیان، تقسیم به آزاد و برده است. انسان‌ها یا حر و حره‌اند یا عبد و امه. این تقسیم همانند دیگر تقسیمات حکایت از اختلاف در حقوق و تکالیف شرعی دارد.

بسیاری از علمای معاصر در آثار خود درباره احکام بردگی سکوت کرده‌اند، اما در لابلای آثار همین‌ها نکات متعددی در زمینه بردگی قابل استخراج است. برخی نیز به صراحت در این‌باره سخن گفته‌اند. ما مجموعه احکام بردگی را از آرای صریح علمای معاصر استخراج کرده در ضمن سه فصل گزارش می‌کنیم: اسباب بردگی، حقوق و احکام بردگان و بالاخره اسباب رفع بردگی.

فصل اول: اسباب بردگی

بنابراین قاعده اصالت حریت، رقیت سبب معتبر شرعی می‌خواهد. در مجموع هفت سبب شرعی برای بردگی ارائه شده که با تحقق هر یک از آن‌ها فرد مملوک غیر شده، حقوق انسان حر از او ساقط و تکالیف برده بر او بار می‌شود.

سبب اول: اسارت در جنگ

تمام کسانی که در جنگ مسلمانان با غیرمسلمانان به دست مسلمین اسیر می‌شوند، شرعاً برده و مملوک محسوب می‌شوند. مردانی که پس از پایان جنگ به اسارت مسلمانان درمی‌آیند مشمول یکی از سه حکم می‌شوند: آزادی بلاعوض، آزادی در عوض دریافت فدیة یا در قبال مبادله با اسرای مسلمان و استرقاق. حاکم اسلامی در این‌باره تصمیم می‌گیرد و در صورت اختیار استرقاق یا دریافت عوض مالی، مورد از مصادیق غنیمت محسوب می‌شود.

زنان و کودکان سرزمین فتح شده، غنیمت جنگی بوده به مجرد استیلای فاتحان مسلمان بر آنان مملوک و برده به حساب می‌آیند. از کلیه غنائم منقول (اعم از

اشیاء و افراد) ابتدا قطایع الملوک و صفایای اموال و آنچه را ولی امر به مقتضای ولایت مطلقه‌اش صلاح بداند جدا کرده به عنوان فیه به امام تعلق می‌گیرد، پس از برداشتن خمس آن‌ها، باقی مانده بین مجاهدان یعنی سربازان حاضر در جنگ تقسیم می‌شود. به نحوی که هر سرباز، مالک سهمی از غنائم از جمله غلامان و کنیزان می‌شود. شرط اصلی بردگان در این مورد کفر اصلی اسیر است اعم از کافر حربی و اهل کتاب مادامی که معاهد، مستأمن یا وفادار به ذمه نباشند. بنابراین مسلمان از این طریق مملوک نمی‌شود. اما اگر اسیر پس از اسارت مسلمان شد، این تغییر دین باعث الغای بردگی و رفع استرقاق نمی‌شود و کماکان برده باقی می‌ماند. (منهاج الصالحین ۱ / ۳۷۳، ۳۷۹ و ۳۸۰؛ جواهر ۲۱ / ۱۲۸ - ۱۲۰)

حکم بردگی تنها منحصر به حاضران در میدان جنگ یا نظامیان نیست، بلکه کلیه ساکنان دارالحرب اعم از نظامی و غیرنظامی، زن و مرد، کودک و کهنسال که تحت استیلای مسلمین قرار گرفته‌اند مشمول حکم فوق هستند.

اسارت منجر به بردگی نتیجه مطلق جنگ‌های مسلمانان با غیرمسلمین است و منحصر در جهاد ابتدایی یا جهاد دفاعی نیست. حتی مشروط به حضور پیامبر (ص) یا امام (ع) یا اذن ایشان هم نیست. تنها در زمان حضور اگر بدون اذن ایشان جهاد انجام شده باشد و استیذان هم میسر بوده باشد، غنائم حاصله متعلق به امام خواهد بود. به هر حال در زمان غیبت بنابر احتیاط، تصرف در غنائم کلیه جنگ‌های مسلمین با غیرمسلمین حتی اگر به قصد کشورگشایی و تحصیل غنیمت در گرفته باشد، پس از اخراج خمس مجاز و مشروع است. (العروه الوثقی ۲ / ۳۶۷؛ تحریر الوسیله ۱ / ۳۵۲؛ مستند العروه الوثقی، کتاب الخمس ۲۲)(۲)

جنگ مهمترین سبب بردگی بوده است و اکثر بردگان از این طریق تحصیل شده‌اند. در این زمینه نکات ذیل قابل توجه است:

اول: بردگی از طریق جنگ منحصر به نظامیان و حاضران در میدان جنگ نیست و تمام ساکنان دارالحرب را که تحت استیلای مسلمین قرار گرفته است دربرمی‌گیرد.

دوم: حدود چهارپنجم بردگان از طریق جنگ، ملک خصوصی سربازان می‌شوند و بیش از یک پنجم آن‌ها در اختیار شخص حاکم و منصب امامت قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر اکثر بردگان مملوک اشخاص می‌شوند نه مملوک دولت و حکومت.

سوم: اسرای جنگی مذکور با اختیار ولی امر مملوک می‌شوند و پس از پایان جنگ هیچ‌یک از آحاد دشمن به عنوان اسیر باقی نمی‌ماند.

چهارم: بردگی منحصر به جهاد و جنگ مشروع نیست. غنایم جنگ‌هایی که خارج از ضوابط شرعی انجام گرفته، از جمله مردان، زنان و کودکان به اسارت گرفته شده، پس از پرداخت خمس، به‌ویژه در عصر غیبت تفاوتی با غنایم جهاد و جنگ مشروع ندارد.

برخلاف نظر برخی از علمای بزرگ معاصر (المیزان ۶ / ۳۴۵) جنگ تنها طریق مشروع بردگی در اسلام نیست. طرق دیگری نیز برای بردگی در متون شرعی به چشم می‌خورد.

سبب دوم: استرقاق از طریق تغلب

اگر افرادی از دارالحرب - اعم از ساکن دارالحرب یا خارج از آن - از راه سرقت، خیانت، نیرنگ، غارت، اسارت و زور از جانب غیرنظامیان یا از جانب نظامیان اما بدون اعمال زور و درمجموع بدون جنگ ربوده شوند و به دارالاسلام آورده شوند، در حکم غنیمت محسوب می‌شوند و پس از پرداخت خمس آنان، ملک رباینده محسوب شده، تصرف در آن‌ها جایز و خرید و فروش آن‌ها مباح است. حتی اگر اخذ این افراد توسط غیرمسلمانان صورت بگیرد، خرید مسلمانان از ربایندگان کافر حتی با علم به اینکه مأخوذ از طریق زور و سرقت و خارج از جنگ به تملک کافر درآمده، مجاز است. (شرایع الاسلام (۳) ۲ / ۵۹ جواهر الکلام (۴) ۲۴ / ۲۲۹، العروه الوثقی (۵) ۲ / ۳۶۸، مهناج الصالحین (۶) ۲ / ۶۶)

جواز استرقاق از طریق غیرجنگ مدلول روایات متعدداست (مهناج الصالحین (۷) ۱ / ۳۷۴) شرط استرقاق در این طریق همانند طریق اول، مسلمان نبودن فرد ربوده شده در اول بردگی است. نکته قابل توجه در این طریق اینکه اگرچه به کارگرفتن روش‌هایی از قبیل: سرقت و خدعه خلاف شرع، ممنوع و حرام است، اما حرمت این احکام در محدوده اموال قابل احترام است، نه مطلقاً، لذا چون کافر حربی فاقد احترام شرعی است، استنقاذ آن به هروجهی صحیح و مجاز است و به لحاظ شرعی سرقت حرام، خدعه حرام، خیانت حرام و... بر آن صدق نمی‌کند، بلکه انتقال آنان به دارالاسلام چه بسا باعث استبصار و هدایت آنان شود. واضح است که بردگی از طریق تغلب و زور بیشتر نصیب زنان و کودکان می‌شود.

سبب سوم: استرقاق از طریق خریدن از اولیاء

اگر کفار حربی به هر دلیلی حاضر به فروش اعضای خانواده خود از قبیل: زن، خواهر، دختر یا کودک خود هستند، خرید آنان جایز است و بعد از خرید، آنان

کنیز خریدار محسوب می‌شوند. چرا که کفار حربی فیء مسلمانان هستند و استنقاذ آنان به هروجی جایز است. در حقیقت مالکیت از استیلای مسلمان بر کافر حاصل شده نه از بیع، زیرا واضح است که چنین بیعی فاسد است. به همین گونه براساس اجماع و اخبار ابتیاع افرادی که گمراهان از کفار حربی به اسارت می‌گیرند جایز است و آثار ابتیاع صحیح بر آن مترتب می‌شود. اگرچه مملوکان طریق دوم و سوم یا به امام(ع) تعلق دارند یا حداقل در آن‌ها حق خمس است، اما در زمان غیبت ائمه(ع) استثنائاً به شیعیان خود رخصت تصرف در کنیزان را داده‌اند. (جواهرالکلام (۸) ۳۰ / ۲۸۷)

سبب چهارم: سرایت رقیّت از طریق والدین به فرزندان

اگر پدر و مادر به یکی از طرق معتبر مملوک شده باشند، تمام فرزندان آنان که در زمان مملوکیت متولد می‌شوند، مملوک و برده خواهند بود. بنابراین رقیّت و بردگی از طریق والدین به فرزندان سرایت می‌کند. اسلام آوردن والدین در زمان رقیّت مانع از سرایت رقیّت به فرزندان نیست. فرزندان بردگان نماء ملک هستند و به مالک برده تعلق می‌گیرند. (جواهرالکلام ۲۴ / ۱۳۶، منهاج الصالحین ۲ / ۶۶ و ۳۱۳) البته اگر یکی از والدین حر باشد، فرزند او نیز حر خواهد بود. بنابراین چنین نیست که همه انسان‌ها آزاد متولد می‌شوند، بلکه برخی از مادر برده متولد می‌شوند (برده مادرزاد).

سبب پنجم: رقیّت از طریق اقرار

اگر فرد عاقل بالغ مختاری به بردگی اقرار کرد، از او پذیرفته می‌شود. به شرطی که مشهور به حریت نبوده نسب او نیز شرعاً معلوم نباشد. (جواهرالکلام ۲۴ / ۱۵۰، منهاج الصالحین ۳ / ۶۷ و ۳۱۳). در این مورد تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان از یک سو و مرد و زن از سوی دیگر نیست. حتی مهم نیست انگیزه فرد از اقرار به رقیّت و بردگی فقر است یا غیر آن.

سبب ششم: رقیّت لقیط دارالکفر

اگر در دارالکفر کودک بی سرپرستی یافت شد که تولدش از مسلمان یا ذمی ممکن نباشد، استرقاق او جایز است (منهاج الصالحین ۲ / ۱۳۶) البته اگر حفظ چنین کودکی متوقف بر به عهده گرفتن سرپرستی وی است، چنین امری واجب کفایی خواهد بود.

سبب هفتم: خرید از بازار غیرمسلمین

اگر فردی مطلقاً به هر طریقی از طرق ولو غیر از طرق شش گانه پیش گفته برده شده باشد و در بازار غیرمسلمین در معرض فروش گذاشته شده باشد، خرید او توسط مسلمان مشروع و جایز است و سؤال از طریق بردگی او لازم نیست، حتی اگر خریدار علم داشته باشد که فرد از طریق غیرجنگ و با زور یا سرقت یا فروش از طرف شوهر یا پدر یا برادر به ملکیت درآمده، خرید او جایز و تصرف در آن مشروع است. در مجموع در خرید برده از سوق غیرالمسلمین استفسار و احراز مشروعیت سبب رقیق لازم نیست و با یقین به اینکه سبب از اسباب شرعیه نبوده بازخرید و تصرف در مملوک مجاز است. حتی اگر مملوک مسلمان باشد و شرعاً نتواند بر آزادی خود بینه اقامه کند، مشمول جواز فوق می شود. با این سبب بردگان تمام جهان به هر طریقی مملوک و رق شده باشند توسط مسلمانان جایزالتصرف و مشروعالملکیت خواهند بود. این سبب اگرچه مانند اسباب شش گانه پیشین احداث رقیق نمی کند، اما جواز انتقال بردگان به سوق المسلمین و دارالاسلام از آن به دست آید که در حکم احداث رقیق شرعی است.

درباره اسباب سبعة بردگی نکات زیر یادکردنی است:

اول: تمامی این اسباب در دیگر جوامع و فرهنگ ها و ادیان سابقه داشته و اسلام مؤسس و مبتکر هیچ یک از طرق یادشده نبوده است. (۹) لذا احکام بردگی از احکام تأسیسی اسلام محسوب نمی شود، بلکه همگی از احکام امضایی شرع به حساب می آیند.

دوم: هیچ یک از اسباب فوق اختصاصی به یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی نداشته، بلکه برخی مذاهب اسلامی که در طی قرون متمادی زمام حکومت را نیز به دست داشته اند در زمینه اسباب بردگی موسع تر از تشیع عمل کرده و نظر داده اند. (به عنوان نمونه ماوردی ۱۴۱ - ۱۲۶ و ابن قدامه ۱۰ / ۵۲۲)

سوم: مستند شرعی تمامی طرق هفت گانه، سنت و روایات منقول از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) و اجماع فقهاست و هیچ یک از اسباب بردگی مستند قرآنی ندارد. یعنی قرآن نفیاً و اثباتاً درباره اسباب بردگی سخن نگفته اگرچه درباره اسارت جنگی از یک سو و ازسوی دیگر حقوق و احکام بردگان و به ویژه اسباب آزادی آنان فراوان سخن گفته و واضح است که بین اسارت جنگی و بردگی تفاوت است. چهارم: اسباب بردگی بدون پشتوانه قدرت مسلمانان امکان تحقق ندارند. یعنی در زمانی که مسلمین در معادلات سیاسی بین المللی، ابرقدرت یا قدرت محسوب

نمی‌شوند، به میزان ضعفشان امکان دست‌یازیدن به این اسباب تقلیل می‌یابد یا اصلاً واقع نمی‌شود. در چنین شرایطی آنچه در عمل اتفاق می‌افتد معادلهٔ مقابله به مثل است. اقدام به برده‌کردن غیرمسلمانان، برده‌شدن مسلمانان را در پی دارد.

فصل دوم: حقوق و احکام بردگان

مراد از حقوق بردگان تکالیفی است که مولی و مالک برده نسبت به وی دارد و مقصود از احکام بردگان تکالیفی است که بردگان در قبال صاحب خود موظف به انجام هستند.

اول: حقوق بردگان

یک - نفقه برده به عهدهٔ مالک اوست. بنابراین مخارج غذا، لباس و مسکن برده بر ذمهٔ مولای اوست. در صورتی که کسب و کار برده کفاف مخارج او را ندهد، تأمین کسری هزینه شرعاً به عهدهٔ مولی است (منهاج الصالحین، مسأله ۱۴۷۷، ۲ / ۲۸۸)

دو - مولی حق ندارد بردهٔ خود را به امور خلاف شرع وادار کند. به عبارت دیگر غلام و کنیز خارج از حیطهٔ شرع مجاز به اطاعت از مولی نیستند. روایت مشهور نبوی «لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵ ص ۵۰۰) «مخلوق در معصیت خالق قابل اطاعت نیست» مستند این حق برده است. حوزهٔ مباحات شرعی قلمرو اطاعت برده از مولی است. لذا رعایت ضوابط شرعی در جمیع موارد از حقوق برده است.

سه - در مواردی که شرعاً حکم خاصی برای بردگان وضع نشده، برده از حقوق مساوی و مشابه با دیگر آدمیان یعنی احرار برخوردار است. بنابراین حکم اختصاصی و متفاوت دربارهٔ برده محتاج اثبات شرعی است نه برعکس.

چهار - مولی حق ندارد کودک را از مادر کنیزش قبل از استغناء از وی جدا کند (منهاج الصالحین، مسأله ۳۰۶، ۲ / ۷۰) بنابراین در زمان شیرخوارگی و قبل از سن تمیز، فروش بردهٔ صغیر مجاز نیست.

پنج - کافر ابتدائاً مالک بردهٔ مسلمان نمی‌شود. اگر بردهٔ غیرمسلمان، اسلام آورد، مالک کافر موظف است او را به مسلمان بفروشد و قیمتش را دریافت کند. (پیشین، مسأله ۲۸۸، ۲ / ۶۷)

شش - شایسته است که مولی بردگان خود را ودایع خداوند شمرده، با آنان با رفق و مدارا و لطف و مساوات رفتار کند. نسبت به ایشان انصاف و عدالت را

رعایت کند، از ظلم و جور پرهیزد و از محبت و عفو فروگذار نکند (اخلاق ناصری، ۲۴۴ - ۲۴۰).

دوم: اهم احکام بردگان

یک - برده، غلام و کنیز ملک مولای خود هستند و مالک شرعاً مجاز است هرگونه صلاح می‌داند در ملک خود تصرف کند. در هیچ‌یک از تصرفات مولی رضایت مملوک شرط نیست. برده در حوزه مباحات موظف است رضایت مولی را تأمین کند. برده موظف است آنچه مولی تعیین کرده بخورد و بیاشامد، آنچه مولی مشخص کرده بپوشد، در آنجا که مولی اسکانش داده ساکن شود، آن‌گونه که مولی می‌طلبد خود را بی‌آزاید یا بپیراید و آن‌گونه که او می‌خواهد سخن بگوید و رفتار کند. اطلاق آیه شریفه «عبداً مملوفاً لا یقدر علی شیء» (نحل ۷۵) جز این نیست.

دو - برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است. اگر به هر طریقی از طرق مالی به برده برسد، مثلاً در زمان آغاز بردگی مالی به همراه داشته، یا به ارث به او رسیده، یا به او هبه شود، همه این اموال به مالک وی تعلق می‌گیرد، مگر آنکه مولی چیزی را به او تملیک کند. (جواهرالکلام ۲۴ / ۱۸۶ - ۱۷۰، منهاج الصالحین ۶۹ / ۲)

سه - برده حق ندارد به کاروکسب مورد علاقه خود پردازد، بلکه اجباراً موظف است کاروکسبی که مالکش برایش تعیین کرده انجام دهد. درآمد کسب و مزد کار برده به مالک او می‌رسد.

چهار - غلام و کنیز بدون اذن مولی حق ازدواج ندارند (منهاج ۲ / ۲۷۵). اگر مولی به غلامش اجازه ازدواج داد، مهریه و نفقه به عهده مولی خواهد بود. البته در صورتی که همسر غلام، کنیز مالک دیگری باشد، مهریه کنیز به مالک او تعلق می‌گیرد، نه به خود کنیز.

پنج: مردان و زنان متأهل به مجرد رقیت و مملوک شدن، عقد ازدواجشان بدون نیاز به طلاق فسخ می‌شود ولو به بردگی مولای واحدی درآمده باشند.

شش - مالکیت مرد نسبت به برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. بنابراین هرگونه استمتاع جنسی مرد از کنیزانش جایز است. (منهاج ۲ / ۲۷۵، العروه الوثقی ۲ / ۸۰۳) در این روابط جنسی اولاً رضایت زن مطلقاً لازم نیست، ثانیاً لازم نیست کنیز مسلمان یا از اهل کتاب باشد، حتی اگر کنیز کافر و مشرک هم باشد، این روابط مجاز است. ثالثاً: در استمتاع از کنیز برخلاف نکاح دائم در زمان واحد سقف عددی چهار لازم الرعایه نیست. اما هرگونه ارتباط جنسی زن با غلامانش

بدون ازدواج ممنوع است و بردگان مذکر نسبت به مالک مؤنث نامحرم محسوب می‌شوند. (العروه الوثقی ۲ / ۸۰۴)

هفت - مولی علاوه بر اینکه حق دارد کنیزش را - حتی بدون رضایت وی - به زوجیت غلام خود یا غلام غیر (با اذن مالک وی) یا حری درآورد (العروه الوثقی ۲ / ۸۴۱)، مجاز است مملوک مؤنث خود را بدون ازدواج و حتی بدون رضایت وی در اختیار مرد دیگری ولو یکی از غلامانش قرار دهد. در این عمل که به آن «تحلیل» گفته می‌شود، تعیین مدت و ذکر مهریه لازم نیست و تنها اذن در انتفاع است. با تحلیل کلیه استمتاعات جنسی مجاز است مگر اینکه موردی از سوی مولی استثنا شده باشد. (جواهر ۳۰۷/۳۰، العروه الوثقی ۲ / ۸۴۸، منهاج الصالحین (۱۰) ۲ / ۲۷۷)

هشت - با اذن یا دستور مولی ازدواج غلام با زن حره و ازدواج کنیز با مرد حر مجاز است. در زمانی که کنیز به صلاح دید مولی در زوجیت غیر است، هرگونه استمتاع جنسی مولی از وی ممنوع است. (منهاج ۲ / ۲۷۷)

نه - استبرای کنیز در زمان فروش، تزویج و تحلیل بر مولی واجب است و مدت آن یک طهر و حداکثر چهل و پنج روز است. (منهاج ۲ / ۶۷)

ده - مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق فسخ کند. یعنی کفایت می‌کند به آن‌ها امر کند که از هم جدا شوند. (العروه الوثقی ۲ / ۸۴۸) عده طلاق کنیز مزوجه دو طهر و عده وفات وی دو ماه و پنج روز (نصف عده حره) است. (منهاج ۲ / ۲۹۸)

یازده - کنیز چه در نماز و چه در غیر نماز واجب نیست سر و مو و گردن خود را بپوشاند. (العروه الوثقی ۱ / ۵۵۱، تحریر الوسیله ۱ / ۱۴۲، منهاج الصالحین ۱ / ۱۳۶) بنابراین حجاب زنان و دختران حره با کنیز متفاوت است.

دوازده - مولی حق دارد فرزندان بردگان خود را پس از رسیدن به سن رشد و تمیز از پدر و مادرشان جدا کرده و حتی به فروش برساند.

سیزده - مولی - اعم از مرد و زن، مجتهد و عامی، عادل و فاسق - حق دارد بدون مراجعه به قاضی در مورد برده خلاف کار خود مطلق حدود شرعی را اجرا کند و او را مجازات کند. (جواهر ۳۸۷ / ۲۱) واضح است که مولی می‌تواند مملوک خود را تعزیر کند. (تکمله منهاج الصالحین ۵۵)

چهارده - حد شرعی برده خفیف‌تر از حد انسان آزاد و فی الجمله نصف آن است. مثلاً حد برده زناکار اعم از محصن و محصنه پنجاه ضربه شلاق است. (تکمله منهاج الصالحین ۳۶).

پانزده - دیه برده قیمت آن است، به شرطی که از دیه حر تجاوز نکند، در غیر

این صورت پرداخت زائد بر دیه حر واجب نیست.

شانزده - یکی از شرایط قصاص نفس و عضو تساوی از حیث حریت و رقیت است. اگر حر یا حره‌ای عمداً برده‌ای را به قتل برسانند قصاص نمی‌شوند، اگر مولی قاتل را عفو نکند، قاتل قیمت برده مقتول را به مولایش می‌پردازد، به شرطی که از دیه حر تجاوز نکند. اما اگر برعکس برده‌ای حر یا حره‌ای را عمداً به قتل رسانید، ولی دم بین کشتن برده به عنوان قصاص و استرقاق وی مخیر است. (تکمله منهاج الصالحین ۶۸)

هفده: مولی از برده آزاد شده‌اش با شرایطی ارث می‌برد (ولاء عتق)، اما برده آزادشده مطلقاً از مولایش ارث نمی‌برد. (منهاج الصالحین ۲ / ۳۷۴)

آنچه ذکر شد همه تکالیف و احکام بردگان نیست، مهمترین آنهاست که از لابلای آثار علمای معاصر گردآوری شده و در کنارهم قرار گرفته‌است. این احکام گزیده سیمای کامل بردگی را نزد قائلین آن ترسیم می‌کند.

فصل سوم: اسباب رفع بردگی

بردگی از امور ذاتی نیست و با اسباب خاصی قابل رفع است. اسباب بردگی به قهری، الزامی و اختیاری قابل تقسیم است. مراد از اسباب قهری تحقق اموری است که شرعاً و به خودی خود به آزادی برده می‌انجامد، بدون اینکه به رضایت خود برده یا اذن مولی نیاز داشته باشد. اسباب الزامی اموری هستند که با تحقق آنها بر مکلف شرعاً واجب است یک یا چند برده در راه خدا آزاد کنند. با اینکه در اسباب قهری برده‌های مشخصی آزاد می‌شوند، در اسباب الزامی، فقط عدد و شرایط عمومی برده یا برده‌هایی که باید آزاد شوند مشخص شده‌است، اما اینکه مکلف این الزام شرعی را اجابت کند یا نه، یا اینکه این یا آن برده را آزاد کند، همگی در اختیار مکلف است. اسباب اختیاری راه‌هایی هستند که با پیمودن آنها از سوی مولی آزادی بردگان وی تأمین می‌شود. این اسباب همگی فی حدنفسه مستحب هستند، اما با تحقق آنها بردگان آزاد می‌شوند و امکان بازگشت به بردگی نیز نخواهد بود. اسباب اختیاری شامل ایقاع و عقد شرعی هستند. در اسباب اختیاری عقدی رضایت برده نیز به آزادی و درخواست و تعهد وی شرط است. به اختصار به اسباب سه‌گانه رفع بردگی اشاره می‌کنیم:

اول: اسباب قهری رفع بردگی

سبب اول: مالکیت خویشاوندان. هیچ انسانی مالک پدر، مادر، اجداد، فرزندان

و نوادگان خود نمی‌شود. به علاوه مردان مالک محارم خود از قبیل خواهر، خاله، عمه، دخترخواهر و دختر برادر نمی‌شوند. خویشاوندان رضاعی حکم خویشاوندان نسبی را دارند. اگر به هر صورتی چنین مالکیتی اتفاق افتاد، بلافاصله این خویشاوندان مملوک خود به خود آزاد می‌شوند. (منهاج الصالحین ۶۷/۲ و ۳۱۳). کنیزی که از مولای خود صاحب فرزند شده است - ام ولد - به مجرد مرگ مولایش، به ارث به فرزند خود می‌رسد و بنابر قاعده فوق بلافاصله آزاد می‌شود. (پیشین ۲/۲۷۶)

سبب دوم: نقص عضو جدی. نابینایی، جذام و زمین‌گیر شدن برده به آزادی وی می‌انجامد. اگر برده توسط مولی تنکیل و یا مثله شود، نیز خود به خود آزاد می‌شود. (جواهر ۳۴/۱۸۹ و ۱۹۱)

سبب سوم: اگر برده‌ای در دارالحرب مسلمان شود و قبل از مولای غیرمسلمان خود به دارالاسلام وارد شود، آزاد محسوب می‌شود. (پیشین ۳۴/۱۹۰)

سبب چهارم: سرایت. اگر مولی جزئی از برده خود را آزاد کند، آزادی با شرایطی به تمام برده سرایت کرده و کلاً آزاد می‌شود. (پیشین ۳۴/۱۵۲)

دوم: اسباب الزامی رفع بردگی

سبب اول: کفارات. گناهکار شرعاً ملزم است برای تخفیف یا رفع عقاب اخروی برخی گناهان کفاره بپردازد. خصال کفاره عبارتند از: آزاد کردن یک برده در راه خدا، دو ماه متوالی روزه گرفتن و اطعام شصت مسکین. با توجه به شدت و ضعف گناهان انجام شده کفاره بر سه قسم تقسیم می‌شود: کفاره مخیره. مکلف یکی از سه مصداق کفاره را اختیار می‌کند. کفاره روزه‌خواری عمدی هر روز از ماه رمضان از این قبیل است. دوم: کفاره مرتبه. مکلف موظف به ادای خصال اول یعنی آزاد کردن برده و در صورت عجز روزه و در صورت عدم امکان اطعام را انجام می‌دهد. کفاره قتل غیر عمد از این قبیل است. سوم: کفاره جمع. یعنی الزامی بودن انجام هر سه خصال کفاره باهم. کفاره قتل عمد مؤمن از این قبیل است. (تحریر الوسیله ۱۲۵/۲، منهاج الصالحین ۳۲۱/۲).

سبب دوم: سهم فی الرقاب در زکات. یکی از اصناف مستحقین زکات، بردگان هستند. با زکات بردگان مکاتب عاجز از ادای مال کتابت، بردگان تحت شدت، بلکه مطلق بردگان از مالکانشان خریداری شده در راه خدا آزاد می‌شوند. بردگانی که با زکات آزاد می‌شوند می‌باید مسلمان باشند. (تحریر الوسیله ۳۳۷/۱ و ۳۳۹، کتاب الزکاه ۳/۳۳)

مالیات شرعی زکات سهم فراوانی در آزادی بردگان در جامعه اسلامی دارد. اختصاص یافتن بخشی از زکات به «فی الرقاب» حکایت از تمایل شدید شارع به آزادسازی بردگان دارد، به حدی که آزادی بردگان عبادت شمرده شده و بیت المال در خدمت آن قرار می گیرد.

سبب سوم: نذر و عهد و قسم. اگر کسی نذر کرد یا با خدا عهد کرد یا قسم جلالت یاد کرد که در پی رفع حاجتی یا به شرط تحقق امری مباح برده ای در راه خدا آزاد کند، مطلقاً یا پس از تحقق شرط عمل به نذر یا عهد یا قسم یعنی آزاد کردن برده بر وی لازم است.

سوم: اسباب اختیاری رفع بردگی

سبب اول: عتق. آزاد کردن بردگان در راه خدا از مستحبات اکیده، دارای ثواب فراوان اخروی و شدیداً مورد تشویق شارع است. (جواهر ۳۴ / ۸۷) عتق از جمله ایقاعات شرعی است و با انشاء عبارت کوتاه «تو آزادی» محقق می شود. عتق ساده ترین راه آزادی بردگان است و صرفاً با اراده و اقدام منجز مولی محقق می شود. (منهاج ۲ / ۳۱۳)

سبب دوم: تدبیر. اگر مولی آزادی برده را به بعد از وفات خود معلق کند، با مرگ مولی برده آزاد می شود. (پیشین ۲ / ۳۱۴) تدبیر نیز از ایقاعات شرعی است. سبب سوم: مکاتبه. کتاب یا مکاتبه عقدی است که بین مولی و برده منعقد می شود مبنی بر اینکه برده با اذن مولی کار کند و در سررسیدهای معین اقساط قیمت خود را به مولی پردازد و در نهایت آزاد شود. در مکاتبه مطلقه به میزانی که از قیمت برده پرداخت شده، وی به همان کسر آزاد می شود. اما در مکاتبه مشروطه برده تنها در صورت ادای قیمت کامل آزاد خواهد شد. (پیشین ۲ / ۳۱۵) در صورتی که برده مکاتب از پرداخت باقی مانده قیمت خود عاجز ماند، باقی مانده قیمت از سهم فی الرقاب زکات پرداخت شده، وی آزاد می شود، به شرطی که مؤمن باشد. (تحریر الوسیله ۱ / ۳۳۷)

در خاتمه بخش اول تذکر چند نکته ضروری است:

اول: هیچ یک از اسباب بردگی اختصاص به زمان گذشته ندارد و در صورت قدرت خارجی مسلمانان امروز نیز از سوی معتقدانشان امکان اجرا دارد.

دوم: با وجود تأکید فراوان و تشویق بسیار آزادی بردگان، اسباب الزامی رفع بردگی به میزانی نیست که بتواند برده داری را ریشه کن کند. لذا با احکام یاد شده

استمرار بردگی چندان غیرطبیعی نیست.

سوم: با وجود جاذبه‌های فراوانی که در برده‌داری به چشم می‌خورد، از جمله: نیروی کار فراوان تقریباً مجانی یا بسیار ارزان، امکان استمتاعات جنسی بسیار گسترده، تمایل طبیعی جامعه برخوردار از این امکانات به ادامه برده‌داری است. ما در این بخش کوشیدیم بدون هرگونه داوری، دیدگاه مشهور در اندیشه اسلامی معاصر را در باب بردگی ترسیم کنیم.

بخش دوم: مقایسه احکام بردگی در اسلام معاصر با اسناد حقوق بشر
پیش از داوری درباره احکام بردگی در اسلام معاصر لازم است ابتدا به اسناد حقوق بشر در زمینه بردگی اشاره کنیم، سپس آن احکام را با این اسناد مقایسه کنیم تا سازگاری یا عدم سازگاری آن‌ها با یکدیگر مشخص شود.

فصل اول: اهم اسناد حقوق بشر درباره بردگی

نهضت الغای بردگی از اواسط قرن نودهم میلادی آغاز شد. قبل از اعلامیه جهانی حقوق بشر، از جمله مهمترین اسنادی که در لغو برده‌داری به تصویب رسیده است «مقاوله‌نامه بین‌المللی راجع به تأمین حمایت مؤثر علیه معامله جنایت‌کارانه موسوم به خریدوفروش سفیدپوستان» مصوب ۱۹۰۴ پاریس، «قرارداد بین‌المللی الغای خریدوفروش زنان و کودکان» مصوب ۱۹۲۱، «قرارداد بین‌المللی منع بردگی و برده‌فروشی» مصوب ۱۹۶۲ ژنو قابل ذکر است.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ تصریح شده است:

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

ماده ۴: احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه‌داشت و دادوستد بردگان به هر شکلی که باشد، ممنوع است.

در «قرارداد تکمیلی منع بردگی و برده‌فروشی و عملیات و ترتیباتی که مشابه بردگی است» (مصوب ۱۹۵۶ ژنو) آزادی حق ذاتی هر فرد بشری دانسته شده، ضمن استقبال از پیشرفت‌های جدیدی که در امحاء بردگی و برده‌فروشی حاصل شده اذعان می‌کند که بردگی و برده‌فروشی و رسوم و ترتیبات نظیر بردگی هنوز در کلیه نقاط جهان از میان نرفته است، لذا به منظور تشدید اقدامات ملی و بین‌المللی در راه الغاء بردگی و برده‌فروشی رسوم و ترتیباتی را در زمره بردگی معرفی می‌کند. به موجب ماده هفتم این قرارداد «بردگی حال یا وضع کسی است که

اختیارات ناشیه از حق مالکیت کلاً یا جزئاً نسبت به او اعمال می‌شود» و منظور از شخص تحت انقیاد کسی است که در حال یا وضع ناشی از ترتیبات و رسومی از این قبیل قرار داشته‌باشد: «والدین یا قیم یا بستگان یا شخص یا عده‌ای اشخاص دیگر زنی را بدون اینکه وی حق استنکاف داشته‌باشد، به شخص دیگری وعده دهند یا به زوجیت او درآورند و در ازای این امر مبلغی وجه نقد یا جنس دریافت کنند.»

در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶) که در زمره نافذترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر است، تصریح شده که: «هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت. بردگی و خرید و فروش برده به‌هر نحوی از انحاء ممنوع است. هیچ‌کس را نمی‌توان در بندگی (غلامی) نگاه داشت. هیچ‌کس به انجام اعمال شاقه یا کار اجباری وادار نخواهد شد...» (ماده ۸).

در اعلامیه اسلامی حقوق بشر (قاهره ۱۹۹۰) نیز آمده‌است: «الف - انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ‌کس نمی‌تواند او را برده قرارداد یا او را پست و ذلیل کند یا او را منکوب سازد یا او را تحت بهره‌کشی قرارداد و هیچ عبودیتی جز برای خدای سبحان وجود ندارد. (۱۱) ب - استعمار به انواع گوناگونش و به‌اعتبار اینکه بدترین نوع بردگی است، شدیداً تحریم می‌شود و ملت‌هایی که از آن رنج می‌کشند حق دارند از آن رهایی‌یافته و سرنوشت خویش را تعیین کنند. همه دول و ملل نیز موظفند از این گروه در مبارزه علیه نابودی هر نوع استعمار و اشغال یاری کنند. همه ملت‌ها نیز حق حفظ شخصیت مستقل و سلطه خود بر منابع و ثروت‌های طبیعی را دارند.» (ماده یازدهم)

فصل دوم: مقایسه احکام بردگی با اسناد حقوق بشر

مقایسه احکام بردگی در قرائتی خاص در اسلام معاصر با اسناد بین‌المللی حقوق بشر تردیدی باقی نمی‌گذارد که این دو در تعارض مستقیم با یکدیگرند و پذیرش یکی تنها با نفی دیگری جمع می‌شود.

مهمترین اصل حقوق بشر در الغای بردگی این است که «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند» (ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر) حال آنکه در قرائت یادشده از اسلام معاصر:

اولاً: کودکانی که والدینشان برده بوده‌اند، برده متولد می‌شوند.

ثانیاً: آدمیان به‌لحاظ حقوق و حیثیت باهم مساوی نیستند. انسان حر با انسان مملوک در موارد متعددی تفاوت دارد. برده در این موارد از حقوق بسیار کمتری

برخوردار است. برده موجودی است پست‌تر از انسان حر و کمی بالاتر از حیوان. برده به میل خود زندگی نمی‌کند، بلکه می‌باید خود را مطلقاً با خواست و تمایلات مولی منطبق کند. به کار اجباری گماشته می‌شود، اما بدون اذن مولی مالک دستمزد کار خود نمی‌شود. مولی می‌تواند بدون مراجعه به دادگاه او را مجازات کند. مالک مذکر کنیز حق دارد بدون رضایت وی در او تصرف جنسی کند یا او را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگر قرار دهد. ازدواج و طلاق برده به دست مولی است. اگر به دست غیربرده کشته شود، قاتلش قصاص نمی‌شود. با چنین احکامی،

برده قطعاً از حقوق انسانی محروم است.

تفاوت منظر اسناد حقوق بشر و احکام قرائت یادشده از اسلام معاصر درباره برده‌گی را می‌توان در جدول صفحه بعد نشان داد:

مطالعه این جدول تطبیقی نشان می‌دهد که ناسازگاری دیدگاه مشهور اسلامی معاصر با اسناد حقوق بشر واضح‌تر از آن است که احتیاجی به توضیح و اثبات داشته‌باشد یا قابل توجیه باشد. اینکه برخی مالکان متشرع و خداترس از برخی حقوق خود نسبت به بردگان‌شان استفاده نکنند، باعث نمی‌شود اختیارات شرعی گسترده مالکان برده را نادیده بگیریم. در وضع قانون همه جوانب را می‌باید در نظر گرفت و امکان هرگونه سوءاستفاده را پیشاپیش مسدود کرد. مورد به مورد اسباب برده‌گی و احکام و تکالیف بردگان با اسناد حقوق بشر در تعارض مستقیم است.

ردیف	اسناد بین‌المللی حقوق بشر	احکام اسلام معاصر (فرائت مشهور)
۱	تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند.	از والدین برده، برده متولد می‌شود.
۲	تمام افراد بشر از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند.	برده‌ها، با احرار در بسیاری از حیثیات، حقوق و احکام متفاوتند.
۳	انسان را نمی‌توان به هیچ طریقی برده کرد.	به هفت طریق افراد آزاد برده می‌شوند.
۴	هیچ‌کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت.	تا زمانی که یکی از اسباب رفع بردگی حاصل نشده‌باشد، بردگی فرد تداوم خواهد داشت.
۵	دادوستد بردگان به هر شکلی ممنوع است.	دادوستد بردگان با رعایت موازین شرعی آزاد است.
۶	اسرای جنگی از حقوق ویژه‌ای برخوردارند و قطعاً برده محسوب نمی‌شوند.	تمامی ساکنان دارالحرب که به استیلای سپاه اسلام درآمده‌است، اعم از نظامی و غیرنظامی، مرد و زن و کودک برده محسوب می‌شوند و بین سربازان، والی و دولت تقسیم می‌شوند.
۷	همه افراد بشر از حق مالکیت برخوردارند و اجرت کارشان به خودشان تعلق می‌گیرد.	برده تنها با اذن مولی مالک چیزی می‌شود و اجرت کار او متعلق به مالکش است.
۸	هرکس حق دارد سبک زندگی، مسکن و کار خود را آزادانه انتخاب کند و دیگران حق ندارند چیزی را به او تحمیل کنند.	رضایت برده در سبک زندگی، مسکن و کار او لازم نیست. او در تمامی موارد تابع مولی است و مجبور است نظر او را در حیطه شرع تأمین کند.
۹	هیچ‌کس حق ندارد گانون خانواده دیگری را متلاشی کند، فرزند را از والدینش جدا کند و زن و شوهر را بدون رضایت آنها از یکدیگر جدا نماید.	مولی حق دارد کودک را پس از هفت سالگی از مادرش جدا کرده و به فروش رساند. مولی حق دارد ازدواج غلام و کنیز خود را بدون طلاق و بدون رضایت آنان فسخ نماید. ازدواج افراد متأهل پس از برده‌شدن خود به خود فسخ می‌شود.
۱۰	هیچ‌کس را نمی‌توان به زور از ازدواج منع کرد یا به ازدواج با فرد خاصی مجبور کرد. ازدواج بدون رضایت طرفین مجاز نیست.	ازدواج برده کلاً به دست مولی است. او می‌تواند آنها را به زوجیت هر که بخواهد درآورد یا از ازدواج با فرد موردنظر برده جلوگیری کند یا اصولاً نگذارد آنها ازدواج کنند.
۱۱	استمتاع جنسی از دختران و زنان بدون رضایت آنان ممنوع است. هیچ‌کس حق ندارد زن یا دختری را برای استمتاع جنسی در اختیار مرد دیگری بگذارد.	در اختیار گرفتن یک برده مؤنث در حکم ازدواج با وی است. مالک برده مؤنث حتی بدون رضایت وی حق هرگونه استمتاع جنسی از او را دارد. مولی می‌تواند کنیز خود را بدون ازدواج و برای استمتاع جنسی به مرد دیگری تحویل کند.
۱۲	هیچ‌کس حق ندارد به جای قاضی و دادگاه دیگری را مجازات کند.	مولی (ولو غیر مجتهد و غیر عادل) حق دارد برده خود را تعزیر نماید و حدود شرعی را در صورت لزوم بر او جاری نماید.
۱۳	مردم در مقابل قانون مساویند و با ارتکاب جرم مشابه، از مجازات یکسانی برخوردارند.	مجازات برده فی‌الجمله نصف مجازات افراد آزاد است. افراد آزاد به‌خاطر کشتن عمدی بردگان قصاص نمی‌شوند، اما بردگان به‌واسطه قتل عمدی افراد آزاد، قصاص می‌شوند.
۱۴	هرکس حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش دارد.	برده بدون اجازه مولی از حق استراحت، فراغت، تفریح، زندگی خصوصی و آموزش و پرورش برخوردار نیست.
۱۵	هرکس حق دارد در اداره حوزه عمومی جامعه خود شرکت کند.	هرگونه دخالت برده در حوزه عمومی بدون اذن مولی ممنوع است.

بخش سوم: اسلام معاصر و مسئله بردگی

مسلمان معاصر در برابر سه گزاره مسلم و قطعی قرار دارد:
الف - احکام بردگی به طور گسترده در متون اسلامی، کتاب، سنت و آرای فقهی و اخلاقی مطرح است.

ب - این احکام در تعارض کامل با اسناد حقوق بشر است.

ج - نهضت حقوق بشر در قرن اخیر اولاً: برده‌داری را در همه اشکال آن ممنوع کرده، ثانیاً برده‌داری سنتی را از جهان ریشه‌کن کرده است. اکنون سؤال این است که مسلمان معاصر با مسئله بردگی چگونه می‌باید برخورد کند؟ (۱۲) ساده‌ترین پاسخ این است که امروز برده‌ای در کار نیست تا موضع‌گیری درباره آن لازم باشد. به زبان دیگر مسئله عبید و اماء و احکام مرتبط با آن از حیطه احکام مبتلا به خارج شده است و لزومی به صرف وقت در این زمینه نیست. اکثر عالمان مسلمان معاصر کوشیده‌اند با سکوت و نپرداختن به احکام برده‌داری از کنار مسئله سالم خارج شوند، بی‌آنکه نفیاً و اثباتاً درباره‌اش سخن بگویند و به مشکلات عدیده مسئله پاسخ گویند.

این شیوه حلال مشکل نیست و تنها جواب را به تأخیر می‌اندازد. برخی از احکام بردگان در متن قرآن آمده است. به اعتقاد مسلمانان مباحث قرآنی مباحث همه زمان‌ها و همه مکان‌هاست. به علاوه بسیاری از مباحث دینی به طور طبیعی با بحث برده ممزوج است از قبیل: مباحث کفارات، زکات، خمس، قصاص، دیات، بیع، نکاح، طلاق و جهاد. هیچ فقهی بدون تعیین موضع قطعی درباره برده نمی‌تواند در مباحث یادشده اجتهاد کند. سالبه به انتفاع موضوع بودن یا مبتلا به نبودن، ضرورت یک بحث علمی را زایل نمی‌کند.

در مواجهه با مسئله برده‌داری در بین عالمان معاصر مسلمان دو موضع قابل تفکیک است. موضع اول: پذیرش اصل مسئله برده‌داری به عنوان یکی از مسائل دینی حتی در عصر ما. موضع دوم: نفی مطلق برده‌داری به عنوان یک موضع دینی در این دوران.

در این بخش نخست به تبیین و نقد دیدگاه اول می‌پردازیم، سپس مستندات قرآنی و روایی برده‌داری را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در نهایت به تبیین دیدگاه دوم مبادرت خواهیم کرد.

فصل اول: تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور

یک: متأسفانه دیدگاه مشهور در اندیشه اسلامی که در تداوم گذشته همچنان از

برده‌داری در چارچوب شرع دفاع می‌کند، کمتر به تبیین و توجیه رأی خود دست زده‌است. از جمله قوی‌ترین توجیه‌های استدلالی در این زمینه رساله کوتاه «کلام فی الرق والاستعباد» سیدمحمدحسین طباطبایی، مفسر و حکیم بزرگ معاصر است. (۱۳) (المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۵۷/۶ - ۳۳۸)

تحلیل دیدگاه مشهور

به نظر ایشان رقیّت از طریق اسارت در جنگ مطابق فطرت و مبتنی بر دلیل عقلی است. این رأی به شکل زیر قابل تلخیص و گزارش است:

۱- عبودیت و بندگی انسان نسبت به خداوند از حیث معنای تحلیلی مأخوذ از رأی عقلا در باب بندگی انسان نسبت به انسان در جوامع بشری است.

۲- انسان مستخدم بالطبع است و می‌خواهد ماسوای خود حتی دیگر انسان‌ها را به استخدام خود درآورد. این استخدام از طریق غلبه و مالکیت و به اراده خود درآوردن نفوس، اعراض و اموال دیگران رخ می‌دهد. بنابراین سنت استعباد و استرقاق بر حق اختصاص و تملک مطلق که انسان برای خود قائل است، مبتنی است.

۳- عمده کسانی که انسان به غلبه، تملک و بردگی آن‌ها به‌طور طبیعی اقدام می‌کند، سه طائفه‌اند:

اول - دشمن متجاوز. فاتح غالب در حق دشمن مغلوب، قتل، اسارت و بردگی را مجاز می‌داند.

دوم - ولایت پدر بر کودکان صغیر و خویشاوندان مذکر نسبت به زنان.

سوم - مغلوب بدهکار نسبت به غالب طلبکار.

۴- اسلام از سه سبب عمده بردگی، ولایت و تغلب را از اساس لغو کرده، اما سبب اول یعنی جنگ را با قیودی پذیرفته‌است و آن جنگ کفاری است که به محاربه با خدا و رسول و مؤمنین اقدام کرده‌اند. اما در جنگ مسلمانان با یکدیگر اسارت و بردگی در کار نیست.

۵- دلیل بردگی کافر حربی این است که چنین فردی عضو جامعه انسانی محسوب نمی‌شود تا از حقوق و مزایای اجتماعی بهره‌مند باشد. فرد خارج از دین و حکومت دینی و عهد و ذمه دینی خارج از جامعه بشری است. آنکه خود را مسلوب الاحترام کرده، سپاه اسلام حق دارد او را اسیر کرده به بردگی بگیرد. بردگی فرد محارب با دین که به هیچ وجه تسلیم حق نمی‌شود، منطبق بر حکم فطرت قطعی است.

۶- جنگ با کفار زمانی آغاز می‌شود که حکمت و موعظه و جدال احسن به جایی نرسیده‌باشد و با اتمام حجت، کفار هدایت نشده‌باشند، در این صورت اگر در زمره معاهدان و اهل ذمه هم نبودند، افرادی که وارد معرکه جنگ شده‌باشند کشته می‌شوند، اما مردانی که تسلیم شوند و زنان و کودکان و سالمندان کشته نمی‌شوند. پس از پایان جنگ و غلبه سپاه اسلام، کلیه اموال و نفوسی که تحت سیطره مسلمانان درآمده، متعلق به مسلمانان خواهدبود.

۷- اسلام توصیه فراوان به خوش‌رفتاری مولی با بردگان خود کرده‌است، همانند یکی از اعضای خانواده. تا آنجا که حقیقتاً در اسلام بین حر و عبد تفاوتی نیست، جز ضرورت اذن از مولی در عبد. از ضروریات سیره اسلامی است که عبد متقی بر مولای حرافساق مقدم است. اسلام سفارش اکیدی به عتق و آزادی بردگان کرده که باعث تقلیل دائم تعداد بردگان در جامعه اسلامی است. تدابیری از قبیل عتق به‌عنوان یکی از خصال کفارات و اجازه اشتراط و تدبیر و مکاتبه برای آزادی بردگان و برچیدن بساط استذلال و بردگی است.

۸- کوشش طولانی غیرمسلمانان در قرن نوزدهم برای الغای بردگی در جهان به لغو بردگی از طریق ولایت و تغلب مرتبط است، اما استرقاق از طریق اسارت جنگی که مورد پذیرش اسلام است، هرگز مورد بحث آن‌ها نبوده‌است.

۹- بنابراین اولاً: نامحدود دانستن آزادی انسان‌ها مخالف صریح فطرت مشروع است. ثانیاً حق استعباد و بردگی دشمن دین حق و محارب جامعه اسلامی مطابق شریعت فطری است. از چنین افرادی آزادی عمل سلب می‌شود و به داخل جامعه دینی جلب می‌شوند و مکلف می‌گردند با پذیرش بردگی مطابق آداب دینی تربیت شوند تا به تدریج آزاد و به جامعه احرار ملحق شوند.

۱۰- قرارداد لغو بردگی از قبیل قرارداد ۱۸۹۰ بروکسل با توجه به عملکرد دول فاتح امضاکننده در پایان جنگ جهانی دوم نسبت به دول مغلوب از قبیل بازی با الفاظ و پذیرش عملی روش اسلام در مسأله است. به‌هر حال اینکه مبدأ لغو بردگی تساوی حقوقی آحاد انسانی است، پذیرفته نیست.

۱۱- فلسفه اینکه برده بدون اذن مولی فاقد حق مالکیت است، نقش بر آب کردن توطئه‌های دشمنان محارب و نابودکردن بنیه اقتصادی آنان برای تخریب جامعه اسلامی با نظر به تشریع در آغاز زمان استیلا بر ایشان است. آن‌ها که از حق مالکیت محرومند، توان و قدرت محاربه و مخاصمه را نخواهند داشت.

۱۲- اسلام آوردن برده باعث زوال رقیت نمی‌شود، در غیر این صورت چه‌بسا با قبول ظاهری اسلام و خروج از رقیت به تجهیز قوا علیه اسلام مشغول شوند.

۱۳- اگرچه فرزندان کفار حربی و نوادگان آنان که بعداً متولد می‌شوند در جنگ علیه اسلام شرکت نداشته‌اند، اما آنان قربانی پدران خود هستند و به واسطه گناه پدرانشان طوق رقیّت و بردگی بر گردنشان است.

۱۴- اگر حکومت اسلامی آزادی بردگان را به مصلحت جامعه اسلامی بداند، می‌تواند از طریق خریداری بردگان و آزادی آنان و مانند آن چاره‌جویی کند، به شرطی که راه حل ولی امر به نسخ احکام الهی منجر نشود. (پیشین ۳۵۳/۶ و ۳۵۸)

نقد دیدگاه مشهور

دو: به نظر این حکیم و مفسر قرآن اولاً اسارت کفار حربی تنها طریق معتبر بردگی است. ثانیاً این طریق مبتنی بر فطرت و قابل دفاع است. ثالثاً جهت‌گیری اسلام به سوی تربیت اسلامی بردگان و آزادی تدریجی بردگان است. رابعاً در صورت احراز مصلحت حکومت اسلامی می‌تواند عملاً همه بردگان را آزاد کند، ولی نمی‌تواند احکام الهی (از جمله حکم بردگی) را نسخ کند.

اگرچه این عالم ربانی سعی بلیغی در توجیه عقلانی حکم قرآنی استرقاق کرده و بیانات وی در این زمینه جزء قوی‌ترین مدافعات از بردگی محاربین به حساب می‌آید، با این همه در این رأی نکات متعددی از خلل و مناقشه به چشم می‌خورد: اول: بندگی انسان نسبت به خداوند با بندگی انسان نسبت به انسان از یک‌ریشه نیستند تا با نفی یکی، دیگری منتفی شود. در اولی مولی موجودی متعالی، معبود، معشوق و غایت کمال انسان است و در دیگری موجودی هم‌عرض مملوک که فاقد هر نوع رجحان ذاتی است و تنها از باب زور و غلبه به چنین مالکیتی نائل شده‌است.

دوم: اسباب بردگی در اسلام منحصر به اسارت جنگی نیست و شش سبب مشروع دیگر از روایات و اقوال فقها قابل استخراج است که در بخش اول به تفصیل گذشت. هیچ‌یک از اسباب شش‌گانه فطری نیست و با توجیهات سبب اول قابل دفاع نیست.

سوم: استرقاق اسیر جنگی منطبق بر حکم فطرت قطعی نیست. هیچ تلازم عقلی بین اسارت جنگی و بردگی در کار نیست.

چهارم: غیرمسلمانی که به هر دلیل حاضر به قبول اسلام نیست، اما علیه مسلمانان نیز وارد جنگ نشده‌است. عضوی از جامعه بشری است و از حق حیات و آزادی برخوردار است.

پنجم: اسارت و بردگی افراد غیرنظامی خارج از میدان جنگ به‌ویژه زنان و

کودکان و سالمندان قطعاً برخلاف عقل سلیم و فطرت است. ششم: در توصیه‌های فراوان اسلام به خوش‌رفتاری با بردگان تردیدی نیست، اما این احکام استجابی درمقابل حقوق گسترده مولی بر برده و احکام متعدد الزامی بردگان که در فصل دوم از بخش اول مورد اشاره قرارگرفت کارایی چندانی ندارد و تنها در موالی متقی نافذ است. اعتبار یک نظام حقوقی به احکام الزامی آن سنجیده می‌شود.

هفتم: اگر استرقاق کفار حربی منطبق بر حکم فطرت قطعی است، چرا اسلام با اسباب متعدد به دنبال تقلیل دائم بردگان از طریق آزادی آن‌هاست؟! با این همه هیچ دلیلی بر تفوق اسباب رفع بردگی بر اسباب بردگی و در نتیجه تقلیل دائم بردگان در دست نیست.

هشتم: اسناد حقوق بشر به‌ویژه آنچه در قرن بیستم به تصویب مجامع بین‌المللی رسیده است تمامی صور بردگی را لغا کرده و اختصاصی به انواع خاصی از بردگی ندارد و قطعاً بردگی از طریق جنگ را منع کرده‌اند.

نهم: تردید یا انکار تساوی حقوقی انسان‌ها به‌ویژه از حیث رقیت و حریت نیازمند دلیل معتبر است.

دهم: عدم زوال رقیت با اسلام به‌ویژه در غیر نسل اول بردگان، غیرقابل توجه و غیرقابل دفاع است.

یازدهم: رقیت ذریه کافر حربی به گناه اجداد منطبق بر فطرت و عقل نیست. دوازدهم: اگر آزادی تمام بردگان به عنوان حکم حکومتی مجاز است، به بهانه اینکه موقتاً مصلحت در آزادی آنان است، اگر به این نتیجه رسیدیم که استرقاق آدمیان مخالف عدالت و سیره عقلا و مصلحت دائمی در ترک آن است، چرا نتوان حکم به نسخ آن داد. کاشف از آنکه حکم استرقاق از آغاز موقت وضع شده بوده است نه دائم و از احکام متغیر و موسمی اسلام بوده نه از احکام ثابت و دائمی شرع؟

به هر حال عقل و فطرت هیچ‌یک از اسباب بردگی از جمله جنگ را تأیید نمی‌کند، بر همین منوال هیچ‌یک از احکام و تکالیف بردگان نیز مطابق عقل و فطرت نیست. آری عقل و فطرت از تمامی اسباب رفع بردگی استقبال می‌کنند.

فصل دوم: بررسی مستندات دینی برده‌داری

مستندات دینی مسأله برده‌داری را درضمن دو بحث قرآنی و روایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اول: قرآن کریم و مسأله بردگی

قرآن کریم کدام یک از اسباب هفت گانه بردگی را امضا کرده است؟ آیا استرقاق اسرای جنگی مستند قرآنی دارد؟ کدام یک از احکام و تکالیف بردگان در قرآن آمده است؟ موضع قرآن کریم در قبال اسباب رفع بردگی چیست؟ آیا تقسیم انسان ها به آزاد و برده مورد تأیید قرآن است؟ آیا زوال بردگی و نفی مطلق استرقاق با تعالیم قرآن کریم منافاتی دارد؟

هر بحثی درباره مسأله برده داری در اسلام بدون مطالعه دیدگاه قرآن کریم در این باره ابتر خواهد بود. سئوالات فوق نمونه ای از سئوالات درباره برده داری است که فراوی مسلمانان معاصر قرار دارد و پاسخ می طلبند. موضع قرآن کریم درباره برده داری به شرح زیر قابل گزارش است:

۱- قرآن کریم هیچ یک از اسباب بردگی را امضا یا تأیید نکرده است. اصولاً قرآن از مبدأ بردگی و اینکه چگونه برده گرفته شود نفیاً و اثباتاً بحث نکرده است. بنابراین هیچ یک از اسباب هفت گانه بردگی مستند قرآنی ندارد. قرآن حتی از استرقاق اسرای جنگی بحث نکرده است، چه برسد به اینکه آن را تأیید یا امضا کند.

مهمترین آیه بحث اسیر جنگی چنین است: «فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فاماناً بعد و اما فداء حتى تضع الحرب اوزارها ذلک ولو يشاء الله لانتصر منهم و لكن ليلو بعضكم ببعض و الذين قتلوا فی سبيل الله فلن یضل اعمالهم» (محمد ۴) «پس چون با کافران (حربی) روبرو شدید، گردن هایشان را بزنید تا آنکه ایشان را به زانو درآورید (و در دست شما اسیر شوند) آن گاه بندهایشان را سخت استوار کنید و پس از آن یا منت نهید (و بدون فدیة آزادشان کنید) یا فدیة بستانید (و در مقابل عوض آزادشان کنید)، تا (اهل) کارزار بارهای (سلاح) خود را فروگذارد. چنین است (حکم الهی) و اگر خداوند می خواست از ایشان انتقام می کشید، ولی (چنین نکرد) تا بعضی از شما را به بعضی دیگر بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شده اند، هرگز (خداوند) اعمالشان را تباه نخواهد کرد.» در این آیه درباره اسیر جنگی دو راه حل ارائه شده، یکی آزادی بلاعوض و دیگری آزادی با عوض از قبیل مبادله با اسیران مسلمان یا دریافت غرامت و مانند آن. اما راه حل سومی به نام استرقاق نه در متن آیه آمده نه از آیه قابل استنباط است، بلکه قطعاً استرقاق اسیر جنگی قابل استناد به قرآن کریم نیست. آری این حکم مستفاد از سنت و روایات است که خواهد آمد. (۱۴)

۲- مسأله آزادی بردگان یا اسباب رفع بردگی مورد بحث و عنایت قرآن کریم واقع شده و چهار محور زوال بردگی را به رسمیت شناخته شامل دو سبب اختیاری و دو سبب الزامی به شرح زیر:

الف تشویق به عتق: «و ما ادریک ما العقبه، فک رقبه» (بلد ۱۲- ۱۱) «و تو چه دانی عقبه چیست؟ آزادسازی برده».

ب تشویق به مکاتبه: «والذین یتتغون الکتاب مماملکت ایمانکم فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیراً و آتوهم من مال الله الذی آتیکم» (نور ۳۳) «و کسانی از ملک یمین‌هایتان که قصد بازخرید خویش را دارند، اگر در آن‌ها خیری سراغ دارید، آنان را بازخرید کنید و به آنان (برای کمک به بازخریدشان) از مال الهی (سهمی از زکات) که به شما بخشیده است، ببخشید».

ج - آزادی بردگان از طریق زکات: انما الصدقات للفقراء والمساکین و العاملین علیها و المؤلفه قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل فریضه من الله و الله علیم حکیم» (توبه ۶۰) «زکات فقط برای تهیدستان و بینوایان و کارگزاران آن و دلجویی‌شدگان و بردگان و وامداران و هزینه در راه خدا و در راه‌ماندگان است و فرضیه‌ای الهی است و خداوند دانای فرزانه است» از منظر قرآنی یکی از ویژگی‌های ابرار هزینه‌کردن برای آزادی بردگان است (بقره ۱۷۷).

د - آزادی بردگان به‌عنوان خصال کفارات: قرآن کفاره سه گناه را آزادی برده قرار داده است: اول - قتل خطایی: «و من قتل مؤمناً خطأً فتلحقه رقبة مؤمنة» (نساء ۹۲) «هرکس مؤمنی را به خطا بکشد بر اوست که (به کفاره) برده مؤمنی را آزاد کند» دوم: کفاره قسم (مائده ۸۹). سوم: کفارهظهار (مجادله ۳).

۳- احکام بردگان در قرآن. قرآن کریم مجموعاً به ده حکم از احکام بردگان اشاره کرده است:

یک - لزوم احسان به بردگان. «و اعبدوا الله ولا تشركوا به شیئاً و بالوالدین احساناً و بذی القربی والیتامی و المساکین و الجارذی القربی و الجار الجنب و الصاحب بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت ایمانکم» (نساء ۳۶) «و خداوند را پرستید و چیزی را برای او شریک نیاورید و به پدر و مادر و به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین و در راه‌مانده و برده خود نیکی کنید».

دو - تشویق مؤمنان آزاد به ازدواج با بردگان صالح و مؤمن با اذن مالکشان. «ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن و لامة مؤمنة خیر ما من مشرکه ولو اعجبتکم ولا

تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا و لعبد مؤمن خیر من مشرک ولو اعجبکم» (بقره ۲۲۱) «و زنان مشرک را به همسری خود درنیاورید، مگر آنکه ایمان آورند و کنیزی مؤمن بهتر است از زن آزاد مشرک، هرچند شما را از او خوش آید و (زنان مسلمان را) به همسری مشرکان درنیاورید، مگر آنکه ایمان آورند و برده‌ای مؤمن بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را از او خوش آید.»

«و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتياتکم المؤمنات و الله اعلم بایمانکم بعضکم من بعض فانکحوهن باذن اهلهن و آتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غیرمسافحات و لا متخذات اخدان» (نساء ۲۵) «و هرکس از شما که توانایی مالی نداشته باشد که با زنان آزاد مؤمن ازدواج کند (بهتر است) با ملک یمین‌هایتان از کنیزان مؤمن ازدواج کند و خداوند به ایمان شما دانایتر است. همه از یکدیگرید، پس با اجازه سرپرستان با آنان ازدواج کنید و مهرهایشان را به‌وجه پسندیده به ایشان بدهید (درحالی‌که) پاکدامنان غیرپلیدکار باشند و دوست‌گیران نهانی نباشند.» قرآن کریم به‌طور کلی به ازدواج جوانان و افراد بی‌همسر اعم از آزاد و برده تشویق فراوان کرده است: «وانکحوا الایامی منکم و الصالحین من عبادکم و امائکم ان یکونوا فقراء یغنهم الله من فضله و الله واسع علیم» (نور ۳۲) «و بی‌همسران خویش و بردگان و کنیزان صالح خود را به همسری (دیگران) دهید و اگر تهیدست باشند، خداوند از بخشش خویش آنان را توانگر می‌گرداند و خداوند گشایشگر دانا است.»

سه - نهی از واداشتن کنیزان به فحشا. «و لاتکرها فتياتکم علی البغاء ان اردن تحصناً لتبتغوا عرض الحیوه الدنیا و من یکرههن فان الله من بعد اکراههن غفور رحیم» (نور ۳۳) «و کنیزانتان را (به‌ویژه) اگر عزم پاکدامنی دارند، به فحشا وادار نکنید که مال دنیا به‌دست آورید و هرکس ایشان را اجبار کند، بداند که خداوند با توجه به اکراهشان، آمرزگار مهربان است.»

چهار - مجازات فحشا در کنیز نصف جرّه است. «فاذا احصن فان اتین بفاحشه فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب» (نساء ۲۵) «آن‌گاه چون (کنیزان) ازدواج کردند، اگر مرتکب ناشایست (زنا) شدند، مجازات آنان به اندازه نصف مجازاتی است که بر زنان آزاد مقرر است.»

پنج - در قصاص تساوی در حریت و رقیّت لازم است. «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد» (بقره ۱۷۸) «ای مؤمنان بر شما در مورد کشتگان قصاص مقرر گردیده است که آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده (قصاص شود)». پس آزاد به‌واسطه قتل برده قابل قصاص نیست.

شش - کنیزان زنان مسلمان نسبت به ایشان محرم محسوب می‌شوند و لازم نیست زنان مسلمان در برابر کنیزانشان حجاب شرعی را رعایت‌کنند. (نور ۳۱) ضمناً مخاطب حجاب شرعی نیز ظاهراً زنان مؤمنه آزاد هستند. (احزاب ۵۹) هفت - لازم است کنیزان برای ورود به خوابگاه مالکان متأهلشان در سه وقت خاص استیذان کنند. (نور ۵۸)

هشت - استمتاع جنسی از کنیزان همانند همسران برای مالک مجاز است. «فان خفتم الاتعدلوا فواحده او ماملکت ایمانکم» (نساء ۳) «و اگر می‌ترسید که مبادا (با چهار زن) عادلانه رفتار نکنید، فقط به یک تن یا کنیز اکتفا کنید» «و الذینهم لفروجهم حافظون الا علی ازواجهم او ماملکت ایمانکم فانهم غیر ملومین فممن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون» (مؤمنون ۷ - ۵، معارج ۳۱ - ۲۹) «(مؤمنان) کسانی (هستند) که پاکدامنی می‌ورزند مگر در مورد زنانشان یا کنیزانشان که در این صورت نکوهیده نیستند، پس هرکس که از این فراتر رود، اینانند که تجاوزکارند.» (۱۵)

نه - جواز استمتاع مالک از کنیز شوهردارش بعد از استبراء. «و المحصنات من النساء الاماملکت ایمانکم» (نساء ۲۴) «(استمتاع از) زنان شوهردار (بر شما حرام است) مگر کنیزتان.» در این آیه و آیه ماقبل آن چهارده صنف از زنان که ارتباط جنسی با آنان مطلقاً (چه از طریق ازدواج و چه به عنوان ملک یمین) ممنوع است معرفی شده‌اند. چهاردهمین صنف، زنان شوهردار هستند. «و علی هذا یکون قوله الاما مملکت ایمانکم رفعا لحکم المنع من محصنات الاماء - علی ماورد فی السنه - ان لمولی الامه المزوجه ان یحول بین مملوکه و زوجها ثم ینالها عن استبراء ثم یردها الی زوجها» (المیزان ۴ / ۲۶۷) به نظر می‌رسد اوج مالکیت و حقیقت مملوکیت در این آیه قابل رؤیت باشد.

ده - عدم مالکیت برده. قرآن کریم در ضمن مثال به عدم مالکیت برده اشاره کرده است: «ضرب الله مثلاً عبداً مملوکاً لایقدر علی شیء و من رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ینفق منه سراً و جهراً هل یستوون الحمد لله بل اکثرهم لایعلمون» (نحل ۷۵) «خداوند مثلی می‌زند بین برده‌ای مملوک که قدرت بر هیچ کاری ندارد و بین کسی که از سوی خویش به او روزی نیکویی بخشیده‌ایم و او از همان پنهان و آشکار می‌بخشد، آیا این دو برابرند؟ سپاس خداوند را، آری بیشترینشان در نمی‌یابند.» (۱۶)

ملاحظه دقیق احکام ده‌گانه بردگان در قرآن ما را به دو نکته راهنمایی می‌کند:
اول - استفاده مالک از ابعاد مختلف برده مطلق نیست و محدود به ضوابط

شرعی است.

دوم - محدوده شرعی استفاده مالک از ابعاد مختلف برده بسیار گسترده است.

۴- اکنون با استقصای کامل آیات قرآن کریم در مسأله برده داری و مطالعه آنها ضمن سه محور کلی اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی نتایج زیر قابل ذکر است:

اول - قرآن فی الجمله مسأله بردگی را امضا کرده است و پذیرفته است که آدمیان به آزاد و برده تقسیم می شوند و بردگان در بسیاری موارد از حقوق کمتری از آزادگان برخوردارند.

دوم - بحث اسباب بردگی مطلقاً در قرآن کریم مطرح نشده است. یعنی نحوه برده شدن آدمیان در قرآن مسکوت گذاشته شده، به علاوه هیچ تأکیدی بر حفظ نظام بردگی و هیچ تشویقی بر گرفتن برده مشاهده نمی شود. از آن سو آزاد کردن بردگان به شدت مورد تشویق قرآن و در زمره عبادات محسوب شده است.

سوم - مجموعه آیات مرتبط با بردگی نحوه مواجهه قرآن با قضیه خارجیّه برده داری را نشان می دهد. قضایای خارجیّه زمان مند و موقتند. از قضایای خارجیّه احکام قضایای حقیقیّه و ثابت قابل استنباط نیست. به این مهم دوباره بار خواهم گشت. آنچه در باب قرآن و بردگی حائز نهایت اهمیت است روح کلی تعالیم اسلامی و انسان شناسی قرآنی است که مغفول افتاده و در فصل اخیر مقاله مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

دوم: مسأله برده داری در روایات

تمامی مسائلی که در ضمن سه محور اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام و تکالیف بردگان در بخش اول گزارش شد، مستند روایی دارد. تعداد این روایات اگرچه به فراوانی روایات عبادات نیست، اما مطابق ضوابط رایج فنی، در بین آنها روایات معتبر که به لحاظ سندی، اطمینان به صدور آنها از پیامبر (ص) یا امام (ع) حاصل می شود و به لحاظ دلالت، نیز توانایی اثبات مسائل یاد شده را داشته باشند، کم نیست.

مجال آن نیست که به تمامی روایات بحث برده داری اشاره کنیم. اما مستند روایی مهمترین مسائل آنها را به ویژه در محور اسباب بردگی را به عنوان نمونه ذکر می کنیم:

۱- استرقاق اسیران جنگی: معتبره طلحه بن زید از امام صادق (ع): «اذا وضعت

الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال فکان فی ایدیهم فالامام فيه بالخيار ان شاء من عليهم فارسلهم، و ان شاء فاداهم انفسهم و ان شاء استعبدهم فصاروا عبدا» (کافی ۵/ ۳۲ حدیث ۱، تهذیب ۶/ ۱۴۳ حدیث ۲۴۵، وسایل‌الشیعه ۷۲/ ۱۵ حدیث ۲۰۰۷) «آن‌گاه که جنگ بارش را نهاد و دشمنان را به زانو درآورد (جنگ تمام شد) هر اسیری که در آن‌حال در دست مسلمانان افتاد، امام در او اختیار دارد، اگر بخواهد بر آن‌ها منت‌گذارد و آزادشان کند و اگر بخواهد آن‌را درمقابل اخذ فدیة آزادکند (مبادله اسیر یا دریافت غرامت) و اگر بخواهد آن‌ها را به بندگی بگیرد و در نتیجه برده شوند.» آزادی بلاعوض و در مقابل عوض اسیران مستند قرآنی دارد (محمد ۴)، اما شق اخیر یعنی استرقاق اسیر مبتنی بر این روایت و روایات مشابه آن است.

۲- جواز استرقاق غیرنظامیان خارج از جنگ: معتبره رفاعه برده‌فروش از امام کاظم (ع): «قلت له ان القوم یغیرون علی الصقاله و الروم (النوبه) فیسرقون اولادهم من الجواری و الغلمان فیعمدون الی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون الی بغداد الی التجار، فماتری فی شرائهم و نحن نعلم انهم مسروقون انما اغار علیهم من غیر حرب کانت بینهم؟» فقال: «لابأس بشرائهم، انما اخرجوهم من دار الشرک الی دارالاسلام». (کافی ۵/ ۲۱۰ حدیث ۹، تهذیب ۶/ ۱۶۲ حدیث ۲۹۷، وسایل ۱۵/ ۱۳۱ حدیث ۲۰۱۴۵ و ۱۸/ ۲۴۴ حدیث ۲۳۵۹۶) «گروهی به اسلاوها و رومی‌ها (زنگباری‌ها) شیخون‌زده، فرزندانشان را از دختر و پسر می‌ربایند، پسران را اخته می‌کنند، سپس آن‌ها را (به‌عنوان برده) به‌سوی تاجران بغداد می‌فرستند. درباره خریداری این‌ها چه‌نظر می‌دهید، در حالی که ما می‌دانیم که این غلام‌ها و کنیزها از قومشان دزدیده شده‌اند و بدون اینکه جنگی درگرفته باشد، غارت شده‌اند؟ فرمود: در خریداری آن‌ها اشکالی نیست (و با خریداری، آن‌ها به‌عنوان برده مملوک شما می‌شوند) این‌است و جز این‌نیست که آنان را از دارالشرک به دارالاسلام درآورده‌اند.»

۳- استرقاق از طریق خریدن از اولیاء: عبدالله لحام از امام صادق (ع) درباره مردی که از یکی از مشرکان دختر یا زنش را می‌خرد: «فیتخذها؟» فقال: «لابأس». (تهذیب ۸/ ۲۰۰ حدیث ۷۰۵ و ۷۰۲، استبصار ۳/ ۸۳ حدیث ۲۸۲ و ۲۸۰، وسایل ۱۸/ ۲۴۷ و ۲۴۶) آیا حق تصرف در او را دارد؟ فرمود: مانعی ندارد.

۴- رقیّت از طریق اقرار و اصالت‌الحریه: معتبره عبدالله بن سنان از امام صادق (ع): امام علی (ع) فرمود: «الناس کلهم احرار الا من اقر علی نفسه بالعبودیه و هو مدرک من عبد او امه و من شهد علیه بالرق صغیراً کان او کبیراً». (کافی ۶/ ۱۹۵

حدیث ۵، من لایحضره الفقیه ۱۴۱/۳ حدیث ۳۵۱۵، تهذیب ۲۳۵/۸ حدیث ۸۴۵ وسایل ۵۴/۲۳) مردم همگی آزادند، مگر اینکه کسی خود به بردگی اقرار کند. درحالی که بالغ است چه غلام، چه کنیز و (مگر اینکه) کسی به رقیّت او شهادت دهد. اعم از اینکه کودک یا بزرگسال باشد.

۵- ازدواج و تصرف برده در اموالش بدون اذن مولی صحیح نیست: روایت عبدالله سنن از امام صادق(ع): «لایجوز للعبد تحریر و لاتزویج و لا اعطاء من ماله الا باذن مولاه» (کافی ۴۷۷/۵ حدیث ۱، وسایل ۱۱۳/۲۱ حدیث ۲۶۶۶۳).

۶- سرایت بردگی از والدین به فرزندان: «فرزند پدر آزاد و مادر کنیز آزاد است. اگر یکی از والدین آزاد باشند، فرزندان آزاد خواهند بود (فقیه ۲۹۱/۳ حدیث ۱۳۸۱، وسایل ۱۲۱/۲۱ باب ۳۰ ابواب نکاح عبید و اماء) مفهوم آن این است که اگر هیچ یک از والدین آزاد نباشند، فرزندان مادرزاد برده خواهند بود.

۷- جواز تحلیل کنیز: حدیث فضیل بن سيار از امام صادق(ع): «اذا احل الرجل لاختیه جاریته فهی له حلال» (کافی ۴۶۸/۵ حدیث ۱ وسایل ۱۲۵/۲۱) اگر مالک کنیزش را برای برادر (ایمانیش) تحلیل کرد، (تصرف او در کنیز) برایش حلال است.

۸- مالک و کنیز شوهردار: روایت محمد بن مسلم: از امام باقر(ع) از قول خداوند «والمحصنات من النساء الامملکت ایمانکم (نساء ۲۴) پرسیدم. فرمود، هو ان یأمر الرجل عبده و تحته امته، فیقول له: اعتزل امرأتک و لا تقر بها، ثم یحبسها عنه حتی تحيض ثم یمسها، فاذا حاضت بعد مسه آیاه ردها علیه بغیر نکاح. (کافی ۴۸۱/۵ حدیث ۲، تهذیب ۳۴۶/۷ حدیث ۱۴۱۷، تفسیر العیاشی ۱/۲۳۲ حدیث ۸۰ وسایل ۱۴۹/۲۱ باب ۴۵ من ابواب نکاح العبید و الاماء: کیفیه تفریق الرجل بین عبده و امته اذا اراد وطیها) مالک به برده متاهل امر می کند که از همسرش دوری گزیند و با او نزدیکی نکند، سپس زن را حبس می کند تا حیض ببیند، (پس از پاک شدن) با او مواجهه می کند و بعد از حیض بعدی زن را بدون ازدواج (مجدد) به شوهرش باز می گرداند.

۹- طلاق برده ها به دست مالک است نه خودشان: ابوالصباح کنانی از امام صادق(ع): «اذا کان العبد و امرأته لرجل واحد، فان المولی يأخذها اذا شاء و اذا شاء ردها». (کافی ۱۶۸/۶ حدیث ۱، وسایل ۹۸/۲۲ باب ۴۳ مقدمات الطلاق و شرایطه). زمانی که غلام و کنیز به مالک واحدی تعلق داشته باشند، اگر مالک خواست ازدواجشان را حفظ می کند و اگر نخواست می شکند.

۱۰- جواز عدم پوشش سر کنیزان: محمد بن مسلم از امام باقر(ع) می پرسد آیا

کنیز در نماز سرش را بپوشاند؟ فرمود: «لیس علی الامه قناع». (کافی ۳ / ۳۹۴ حدیث ۲، وسایل ۴ / ۴۰۹ باب ۲۹ ابواب لباس مصلی) بر کنیز مقنعه و روسری لازم نیست. حماد لحام از امام صادق(ع) می‌پرسد آیا کنیز می‌باید در نماز سرش را بپوشاند؟ می‌فرماید: نه. پدرم (امام باقر(ع)) زمانی که می‌دید کنیزان در نماز مقنعه پوشیده‌اند، آن‌ها را می‌زد تا زن آزاد از کنیز تمایز داده شود. «لا، قد کان ابی اذا رأى الخادم تصلى و هی مقنعه ضربها، لتعرف الحره من المملوکه». (علل الشرایع ۳۴۶، محاسن ۳۱۸ حدیث ۴۵، وسایل ۴ / ۴۱۱ حدیث ۵۵۶۲)

۱۱- تشویق به آزاد کردن بردگان: زراره از امام صادق(ع): قال رسول الله(ص): «من اعتق مسلماً اعتق الله العزيز الجبار بكل عضو منه عضواً من النار» (کافی ۶ / ۱۸۰ حدیث ۲، تهذیب ۸ / ۲۱۶ حدیث ۷۶۹، وسایل ۲۳ / ۹) هرکسی که مسلمانی را آزاد کند خداوند عزیز جبار به ازای هر عضو برده آزاد شده عضوی از او را از آتش (جهنم) آزاد خواهد کرد.

۱۲- لزوم رفتار انسانی با بردگان: ابوذر غفاری از رسول الله(ص) درباره بردگان: «اخوانکم جعلهم الله تحت ایدیکم، فمن کان اخوه تحت یده فلیطعمه مما يأکل و لیلسه مما یلبس و لا یکفه ما یغلبه فان کلفه ما یغلبه فلیعنه». (محاسن ۶۲۵، بحار ۷۴ / ۱۴۱ باب العشره مع الممالیک و الخدم) بردگان برادران شمایند که خداوند آن‌ها را زیردستان قرار داده‌است، کسی که برادرش زیر دست اوست، می‌باید از همان‌چه که خود می‌خورد به او بخوراند و از همان‌چه که خود می‌پوشد به او بپوشاند و بر آن‌چه به آن توانایی ندارد او را وادار نسازد، پس اگر چنین کرد او را یاری کند.

۱۳- کراهت برده‌فروشی: روایت اسحاق بن عمار از امام صادق(ع): قال رسول الله(ص): «شر الناس من باع الناس». (کافی ۵ / ۱۱۴ حدیث ۵، تهذیب ۶ / ۳۶۱ حدیث ۱۰۳۷، استبصار ۳ / ۶۲ حدیث ۲۰۸، علل الشرایع ۵۳۰ حدیث ۱، وسایل ۱۷ / ۱۳۶ باب ۲۱ ابواب مایکتسب به) پیامبر(ص) فرمود: «بدترین مردم کسی است که مردم را می‌فروشد.» نخاسی یعنی برده‌فروشی از مشاغل مکروه است.

از مطالعه مجموعه روایات مرتبط با بردگی نتایج زیر قابل ذکر است:
یک - اسباب بردگی، اسباب رفع بردگی و احکام بردگی در روایات امضا شده‌است و مورد تأیید و عمل پیامبر(ص) و ائمه(ع) در عصر خود بوده‌است.
دو - آن‌چه توسط اولیاء دین امضا شده در مقایسه با عرف زمانه تعدیل شده و با محدودیت‌هایی پذیرفته شده‌است.

سه - تشویق به آزادکردن برده‌ها و توسعه اسباب رفع بردگی در روایات چشمگیر است.

چهار - تعداد روایات اسباب بردگی در مقایسه با دیگر مسائل فقهی جداً اندک و انگشت‌شمار است. روایات مستند احکام بردگی نیز فراوان نیست.

پنج - در هیچ‌یک از روایات مرتبط با بردگی قرینه‌ای یافت نمی‌شود که کلام اولیای دین ناظر به حکمی ثابت و دائمی باشد.

فصل سوم: عدم مشروعیت بردگی در اسلام معاصر

قول دوم رقیّت و بردگی را به حکم اولی در این دوران امری نامشروع و حرام می‌داند. انسان مطلقاً قابل مملوکیّت نیست تا قابل خرید و فروش و تصرف باشد. اعتقاد به هیچ عقیده و مذهبی مجوز مملوکیّت صاحب آن عقیده و مذهب نیست، همچنان که اقدام به هیچ عملی باعث نمی‌شود که عامل به عنوان مجازات، برده ورق شود. انسان آزاد آفریده شده و احدی حق ندارد او را برده و مملوک کند. عدم رقیّت و نامشروع بودن بردگی از جمله حقوق ذاتی انسان از آن حیث که انسان است می‌باشد و به هیچ وجه من الوجوه قابل سلب نیست، حتی خود انسان حق ندارد آنرا ساقط کند. استرقاق جرم است و همه کسانی که به نحوی از انحاء به بردگی اقدام می‌کنند، مجرمند.

دوازده نکته

رای فوق مبتنی بر پذیرش نکات ذیل است:

یک - رقیّت و بردگی تا چند قرن پیش از رسوم رایج و متداول در اقصی نقاط جهان بوده است. تقسیم آدمیان به آزاد و برده امری پذیرفته شده بود. عقلا رقیّت و مملوکیّت انسان را امری قبیح و مذموم نمی‌شمردند و آنرا خلاف عدالت و انصاف حساب نمی‌کردند. در آن دوران رقیّت شامل حال آدمیان ضعیف و فرودست بود. استرقاق اسیر جنگی نوعی مجازات بود و از باب مقابله به مثل صورت می‌گرفت. رسم رقیّت و بردگی در آن دوران از رسوم بسیار قوی و ریشه دار اجتماعی بوده است.

دو - اسلام در ظرف زمانی ظهور کرد که در آن رقیّت و بردگی به شدت نافذ و ستبر بود، به حدی که حذف و ریشه کن کردن آن محال یا به غایت دشوار بود. در آن شرایط اسلام رقیّت را با تعدیل احکام و محدودیت‌هایی امضا کرد. از یک سو اسباب بردگی و استرقاق را محدود کرد و از سوی دیگر عتق و آزادی عبید

و امام را عبادت شمرده، مورد تشویق فراوان قرار داد و اسباب رفع بردگی را توسعه فراوان بخشید و از جانب سوم برای بردگان، حداقلی از حقوق را قائل شد که مالکان حق نقض آن‌ها را نداشتند و به سلوک انسانی و توأم با محبت با مملوکان تأکید فراوان کرد. مجموعه احکام دینی در باب رقیت و بردگی از احکام امضایی هستند نه تأسیسی. رقیت از ضروریات دین و مذهب محسوب نمی‌شود. از اصول عقاید یا مسائل اعتقادی نیز نیست. بلکه فرعی از فروع فقهی است. از احکام توقیفی و تعبدی هم نیست. رقیت حکمی وضعی است که برخی احکام تکلیفی نیز بر آن مترتب می‌شود. احکام رقیت شعبه‌ای از احکام معاملات است و احکام معاملات حاشیه‌ای بر عرف است. این احکام در عصر نزول تا بیش از یک هزاره پس از آن سازگار با عرف زمانه، عادلانه و عقلایی محسوب می‌شده‌است.

سه - کلیه تعالیم اسلامی به عنوان دین فطرت در عصر نزول، چه در اصول ایمانی و اعتقادی چه در ضوابط اخلاقی و چه در احکام و تکالیف عملی عادلانه و سازگار با سیره عقلی بوده‌است و به همین دلیل از سوی اقشار مختلف مردم مورد استقبال قرار می‌گرفته‌است. دو شرط عادلانه و عقلایی بودن منحصر به زمان حدوث و آغاز رسالت نیست، بلکه شرایط دوران تداوم و استمرار دیانت نیز هست. به این معنا که در دیگر ظروف زمانی و مکانی نیز حکم دینی می‌باید عادلانه و عقلایی باشد. تا آنجا که این دو صفت لازمه احکام اسلامی‌اند و نبود آن‌ها حاکی از عدم مشروعیت حکم است. هر حکمی که در ظرفی از ظروف به یقین (نه به ظن و وهم و گمان و تخمین) عادلانه و عقلایی نباشد، در آن ظرف مشروع نیست. (۱۷)

چهار - عدالت و عقلایی بودن، دینی یا متأخر بر دین نیستند. بلکه از امور مقدم بر دین و در سلسله علل احکام دینی قرار می‌گیرند. این دین است که می‌باید عادلانه و عقلایی باشد، نه اینکه عدالت و عقل دینی باشند. نزاع مهم عدلیه (معتزله و امامیه) با اشاعره به چنین نتایجی می‌انجامد. آدمیان با اتکاء به فطرت پاک خود دینی را انتخاب می‌کنند که عادلانه و عقلایی باشد.

پنج - فهم آدمیان به ویژه عرف عالمان از عدالت و عقلایی بودن امور در طول زمان ثابت نبوده و دستخوش تحول و تکامل شده‌است. ضوابط عدالت و عقلایی بودن دقیق‌تر و عمیق‌تر شده‌است. بسیاری از مصادیق را انسان امروز و بالخصوص عرف عقلا عادلانه نمی‌داند، در حالی که در گذشته عادلانه و منصفانه می‌دانست. سیره عقلا امروز اموری را بر نمی‌تابد که در گذشته صحیح و بایسته می‌دانست. فهم انسانی رو به رشد است، چه بسا در گذشته از اموری غفلت کرده باشد و امروز

به تجربه گذشته خود را نیز نقد می‌کند. البته این به معنای تغییر یا تحول مطلق معارف و علوم انسانی نیست. آنچه آمد، گزاره‌ای پسینی نه پیشینی و موجه جزئی نه کلیه است.

شش - اسلام به عنوان دین خاتم علاوه بر چاره‌جویی و ارائه طریق و عرضه احکام زمان‌شمول و جهان‌شمول نمی‌تواند از حل مسائل زمان و مکان نزول چشم‌پوشد و نسبت به آن‌ها ساکت بماند. بنابراین طبیعی است که در میان مجموعه احکام اسلامی، احکامی موسمی، موقت و مختص آن عصر و مصر باشد. واضح است که این به معنای آن نیست که همه احکام شرعی از این قبیلند. تفکیک احکام ثابت و دائم از احکام موقت و موسمی وظیفه اصلی مجتهدان خیر و دین‌پژوهان فقیه است. در هر زمان که فقیه بصیر به یقین دریافت که حکمی از احکام شرع، دیگر عادلانه و عقلایی نیست، کشف از آن می‌کند که چنین حکمی از احکام موقت و موسمی بوده و دوران اعتبار آن به سر آمده و دیگر مشروعیت ندارد. این به معنای نسخ مصطلح احکام نیست، چرا که وضع و نسخ احکام تنها در ید خدا و رسول (ص) است و دیگران حتی مجتهدان را نرسد که حلال ثابت الهی را حرام کنند یا حرام ثابت الهی را حلال کنند. اما کشف آمد و زمان اعتبار یک حکم موقت شرعی از وظایف مجتهدان و فقیهان است. ضمناً احکام موقت و موسمی شرعی منحصر در احکام حکومتی و اوامر سلطانی پیامبر (ص) و ائمه (ع) نمی‌شود.

هفت - به منظور رعایت غایت احتیاط در زمینه حفظ احکام ثابت الهی، اصل در احکام شرعی ثبوت و دوام است و برای موقت و موسمی بودن و اختصاص حکم به زمان و مکان خاص می‌باید اقامه دلیل کرد. اگر بر موقت بودن حکمی دلیل معتبر اقامه نشد، حکم به دوام و ثبوت باقی خواهد بود. از جمله مهمترین ادله موقت و موسمی بودن و اختصاص حکمی به زمان و مکان خاص احراز یقینی عادلانه نبودن و عقلایی نبودن یک حکم در زمان دیگر است.

هشت - این‌گونه نیست که عقل انسانی از درک مطلق مصالح و مفاسد احکامی شرعی در باب معاملات به ویژه احکام امضایی آن ناتوان باشد. معنای این سخن ادعای درک تمامی مصالح و مفاسد در همه احکام شرعی نیست، بلکه سخن در درک فی‌الجمله در احکام یادشده است، یعنی همان‌گونه که عملاً اصولیان برخلاف اخباریان و اهل حدیث سلوک کرده‌اند.

نه - مسأله رقیّت و مملوکیّت انسان و برده‌داری از جمله بارزترین مسائلی است که در قرون اخیر سیره عقلا درباره آن به کلی دگرگون شده است. اگر زمانی بزرگترین فیلسوفان از قبیل افلاطون و ارسطو از آن دفاع می‌کردند، امروز

برده‌داری و رقیت در تمامی اشکال آن از سوی عقلا محکوم می‌شود و آنرا ظالمانه و غیرمنصفانه ارزیابی می‌کنند. در این دوران عرف عقلا هرگز برده‌داری را برنمی‌تابد و آنرا برخلاف حقوق بشر می‌پندارد. سیره عقلا امروز رقیت و مملوکیّت انسان را امری قبیح، مذموم و ناشی از زیاده‌طلبی و تجاوزگری انسان به حقوق مسلم دیگر آدمیان می‌داند. عرف عقلا امروز انسان را برتر از عقیده او می‌داند و با اعتقاد به حداقلی از حقوق برای تمامی آدمیان فارغ از عقیده و مذهب و نژاد و جنسیت و رنگ و موقعیت اجتماعی، به آزادی سلب‌ناپذیر و عدم امکان مملوکیّت انسان رای می‌دهد. هیچ انسانی مملوک نمی‌شود، حتی اگر خود بخواهد، داشتن هیچ عقیده و مذهبی یا دست یازیدن به هر نوع عملی مجوز مملوکیّت انسان نمی‌شود. سلب آزادی موقت یا دائم یک انسان به واسطه ارتکاب برخی جرائم به حکم قانون هرگز به معنای اجازه مملوکیّت و رقیت مجرم نیست.

ده - با زوال سیره عقلا که مبنای اصلی حکم امضایی رقیت و مملوکیّت در اسلام بوده است، طبیعی است که این حکم نیز به عنوان یک حکم موقت و موسمی شرعی شناخته شود، حکمی موقت که آمد و دوران اعتبار آن به سر آمده است و در این دوران فاقد اعتبار و مشروعیت است، یعنی برده‌داری، رقیت و مملوکیّت انسان در این ظرف غیرمشروع و حرام است. این حرمت و عدم مشروعیت وهنی برای مشروعیت و حلّیت رقیت در گذشته نیست، چرا که یک موضوع همانند رقیت و مملوکیّت انسان در دو ظرف زمانی متفاوت ممکن است دو حکم متفاوت داشته باشد. رقیت در شرایطی که مورد تأیید عرف عقلایی زمانه خود به امضای شارع رسیده، حلال بود و رقیت در این شرایط که در سیره عقلا قبیح و مذموم و ظالمانه محسوب می‌شود، حرام و نامشروع است. هیچ دلیلی بر امضای ثابت و دائمی حکم رقیت در دست نیست. همه احکام امضایی مشروط به تداوم عدالت و عقلایی بودن است. راستی اگر جهت‌گیری شرع انور در مسأله رقیت به تقلیل و حذف تدریجی بوده است، امروز که شرایط جهانی مهیای ریشه‌کنی بنیادی رقیت و برده‌داری است، چرا در لغو رقیت و برده‌داری تردید کنیم و غایت نهایی رسول رحمت (ص) را محقق نسازیم؟

یازده - به نظر می‌رسد روح تعالیم اسلامی و اهداف متعالی شریعت نیز با لغو رقیت و ریشه‌کنی برده‌داری سازگار است و رقیت از احکامی عرضی بوده که حذف آن هیچ خدشه‌ای به ارکان شریعت و ذاتیات دیانت وارد نمی‌کند، بلکه با چنین پالایشی جمال تدین بیش از پیش جلوه‌گری می‌کند. در انسان‌شناسی اسلامی، انسان خلیفه خداست (بقره ۳۰، انعام ۱۶۵) و دارای بزرگترین ظرفیت‌های

علمی است (بقره ۳۳ - ۳۱) او امانتدار خداوند است (احزاب ۷۲). «و لقد کرما بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقنا هم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (اسراء ۷۰) «همانا ما بنی آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر خشک و تر مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم». آدمیان از نفس واحدی خلق شده‌اند (نساء ۱) در اسلام برتری به تقوا است نه به اعتبارات زودگذر دنیوی از قبیل ثروت و مالکیت و مولویت. «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم ان الله علیم خبیر» (حجرات ۱۳) «ای مردم، همانا ما شما را از یک مرد و زن آفریده‌ایم و شما را به هیأت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند، پرهیزکارترین شماست که خداوند دانای آگاه است». سعادت اخروی به ایمان و عمل صالح است و حریت و رقیت در آن دخالتی ندارد: «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضیع اجر من احسن عملاً» (کهف ۳۰) «آنان که ایمان آورده، عمل صالح مرتکب شدند، ما پاداش آنکه را نیکو عمل کرد ضایع نمی‌کنیم».

پیامبر (ص) فرمود: «لا فخر لعربی علی العجمی و لا للابیض علی الاسود الا بالتقوی» «عرب بر عجم و سفید بر سیاه افتخاری ندارد جز به تقوا». از دیدگاه پیامبر اسلام (ص) مردم همانند دندان‌های شانه با هم مساویند و امام علی (ع) فرموده است: «لاتکن عبد غیرک قد جعلک الله حراً» (نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۴۰۰) «ای انسان بنده غیر خود مباش، خدایت آزاد آفرید». لغو کامل بردگی در راستای اهداف پیامبر (اعراف ۱۵۷) قرار می‌گیرد. راستی چه «اصر و اغلالی» بالاتر از بردگی؟

دوازده - چه بسا توهم شود ذکر مسأله‌ای در قرآن کریم دلالت بر این دارد که مورد از احکام ثابت و دائمی دینی است. اولاً قرآن ناسخ و منسوخ دارد و ذکر منسوخ در کتاب قبیح نیست و مجاز شمرده شده است. ثانیاً ذکر مسائل تاریخی چه در مورد اقوام و انبیاء پیشین و چه در مورد پیامبر اسلام (ص) در قرآن کریم رایج است و اختصاص مضمونی به گذشته صلاحیت آیه قرآن بودن را ساقط نمی‌کند. باب عبرت از گذشته مفتوح است. ثالثاً هیچ‌یک از اسباب بردگی در قرآن نیامده است. رابعاً عادلانه نبودن و عقلایی نبودن بردگی و رقیت در این دوران قرینه قطعیه بر عدم مشروعیت رقیت در همین ظرف است نه در ظروف گذشته. احکام بردگی در ظرف اعتبار این حکم موقت مشروع بوده‌اند و خارج از این زمان نه. خروج از اصیل مهم اصله الحریه تنها با دلیل معتبر ممکن است و احکام موقت

خارج از ظرف اعتبارشان توان خروج از این اصل را ندارند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به عنوان نمونه الرق فی الاسلام لاحمد شفیق، و آثار الحرب فی الفقه الاسلامی لوهبه الزحیلی.
۲. «و اما اذا كان الغزو بغير اذن الامام(ع) فان كان فی زمان الحضور و امکان الاستیذان منه فالغنیمه للامام(ع) و ان كان فی زمن الغیبه فالاحوط اخراج خمسها من حیث الغنیمه خصوصاً اذا كان للدعاء، فما يأخذه السلاطین فی هذه الازمه من الکفار بالمقاتله معهم من المنقول و غیره یحب فیہ الخمس علی الاحوط و ان كان قصدهم زیاده الملك لا للدعاء الی الاسلام» العروه الوثقی، کتاب الخمس، فصل فیما یجب فیہ الخمس، الاول، الغنائم. واضح است که وجوب خمس بر مالی دلیل اباحه تصرف بلکه مشروعیت مالکیت در مال مخمس خواهد بود.
۳. «السابعه، ما یؤخذ من دارالحرب بغير اذن الامام یجوز تملک فی حال الغیبه و وطی الامه ویستوی فی ذلك ما یشیه المسلم و غیره و ان كان فیها حق للامام او کانت للامام».
۴. «ما یؤخذ من دار الحرب او من اهلها فی غیرها بغير اذن النبی(ص) او الامام القائم مقامه من اموال و اعراض و اراضی و اشجار و سرايا و اونهاو ذلك بسرقة او خیانه او خدعه او اسر او قهر من غیر جیش او جیش من غیر قهر او غیر ذلك، فهو لاخذه کالمأخوذ باذنه لاطلاق مادل من کتاب و سنه و اجماع علی جواز اغتنام مال الکفار و سبیهم، بل ظاهرهما کونهم و ما فی یدیه من المباحات الی یملکها من یحوزها و یتولی علیها و انما یلزم فیہ الخمس کسائر الغنائم».
۵. «اذا غار المسلمون علی الکفار فاخذوا اموالهم فالاحوط بل الاقوی اخراج خمسها من حیث کونها غنیمه ولو فی زمن الغیبه فلا یلاحظ فیها مؤونه السنه و کذا اذا اخذوا بالسرقه و الغیله».
۶. «الفصل الثالث عشر: فی بیع الحیوان. یجوز استرقاق الکافر الاصلی اذا لم یکن معتصماً بمعهد او ذمام سواء كان فی دارالحرب ام كان فی دارالاسلام و سواء كان بالقهر و الغلبه او بالسرقه ام بالغیله».
۷. «... الروایات المتعدده الداله علی جواز الاسترقاق حتی فی حال غیرالحرب، منها معتبره رفاهه النخاس».
۸. «و یجوز ابتیاع ذوات الازواج من اهل الحرب من ازواجهن و غیرهم و کذابانهم و غیرهم اجماعاً لانهم فی المسلمین یجوز استنفاذه بكل وجه فالملك المرتب علی ذلك بالاستیلاء حقیقه لابه ضروره کونه بیعاً فاسداً و کذا یجوز اجماعاً ابتیاع ما بسبیہ اهل اضلال منهم و للاخبار فیرتب علیه حیثذ آثار الابتیاع الصحیح من حل الوطى الملك و غیره والجمع للامام(ع) او فیہ حق الخمس للرخصه منهم(ع) لشیعتهم کی تطیب موالیدهم کما اوضحنا ذلك فی کتاب الخمس (ج ۱۶، ص ۱۵۵ - ۱۴۵)».
۹. درباره بردگی در دیگر جوامع بنگرید به احمد شفیق، الرق فی الاسلام، ص ۲۷ - ۹. درباره بردگی تورات، العهد القدیم، الاصباح العشرون من تننیه الاشتراع؛ درباره بردگی در اندیشه مسیحی: العهد الجدید، الاصباح السادس من رساله بولس الی اهل افسس.
۱۰. «مسأله ۱۳۳۸: لو حلل امته لغيره حلت له و لو كان مملوكه و لا یشرط فیہ تعیین مده و لا ذکر مهر و لا نفقه لها علیها و لاسلطان له علیها و لیس هو عقد نکاح و لاتملیک انتفاع و لا تملیک منفعه بل هو اذن فی الانتفاع داخل فی ملک الیمین، بان یكون المراد منه ما یعم ذلك فتجرى علیه احکامه الثابته له بما هو عام».

۱۱. «يولد الانسان حراً و ليس لاحد ان يستعبده او يذله او يقهره او يستغله و لا عبودية لغير الله تعالى».

متأسفانه در ترجمه فارسی اعلامیه فوق، بند الف ماده ۱۱ کاملاً غلط این گونه ترجمه شده است: «انسان آزاده متولد می‌شود، هیچ‌کس حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن او را به غیر خدای تعالی ندارد» که مفهوم آن این است که خدای تعالی حق به بردگی کشیدن، یا ذلیل کردن یا مقهور کردن یا بهره کشیدن یا به بندگی کشیدن انسان را دارد و به بیان دیگر برده‌داری بدون مجوز شرعی ممنوع است و برده‌داری با مجوز شرعی آزاد است.

۱۲. مناسب است به عنوان نمونه به کوشش برخی دانشمندان مسلمان معاصر برای پاسخگویی به معضل برده‌داری در اسلام اشاره کنم: «میرزا ابوالحسن شعرانی (متوفی ۱۳۵۲ ش): «بندگی در شریعت اسلام مجاز است، اما منحصر به آنکه در جهاد شرعی از کفار اسیر گیرند و در این زمان که امام علیه اسلام غایب است موضوع بردگی فعلاً متفی است، چون جهاد باید با حضور امام باشد. نیز اعلامیه حقوق بشر در جایی است که همه مردم با یکدیگر مصالحه کنند و جنگی نباشد تا حاجت به دفاع داشته باشند.» نشر طوبی، صفحه ۱۸۶.

۱۳. به استثنای توجیه عقلی، سید محمود طالقانی صاحب پرتوی از قرآن نیز به همین شیوه سلوک کرده است: اسلام و مالکیت، صفحه ۳۱۲ تا ۳۵۰.

۱۴. دیگر آیات بحث اسارت جنگی در قرآن عبارتند از: انفال ۶۷ و ۷۰، احزاب ۲۶، بقره ۸۵ و دهر ۸ که هیچ‌یک کمترین دلالتی به استرقاق اسیر جنگی ندارند.

۱۵. در آیات ۵۰ و ۵۲ سوره احزاب به طور خاص احکام پیامبر(ص) در این زمینه مطرح شده است.

۱۶. در آیات نحل ۷۱ و ۷۶ و روم ۲۸ نکات دیگری در این زمینه مطرح شده است.

۱۷. این مسأله را به طور مشروح در مقاله «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» مطرح کرده‌ام.

نوشتار سیزدهم

حقوق غیر مسلمانان در اسلام معاصر^۱

یکی از مسائل فراروی اسلام معاصر «مسئله حقوق غیرمسلمانان در جوامع اسلامی» است. مسئله از آنجا آغاز می‌شود که در شریعت اسلامی بین حقوق آدمیان از یک سو و دین و وضعیت سیاسی آنان در قبال مسلمانان از سوی دیگر نسبت مستقیم برقرار است. به این معنی که از زاویه اول یعنی دین، ما حداقل با سه گونه حقوق مواجهیم: حقوق مسلمانان، حقوق اهل کتاب (پیروان کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل) و حقوق کافران.

و از زاویه دوم یعنی وضعیت سیاسی فرد غیرمسلمان در قبال مسلمانان حداقل دو وضعیت قابل تصور است: یکی وضعیت مسالمت‌آمیز و احترام متقابل که غالباً به انعقاد قرارداد و معاهده می‌انجامد و دیگری وضعیت مخاصمه و محاربه که به جنگ و نزاع مسلحانه منجر می‌شود.

بر این اساس عالم به سه بخش دارالاسلام، دارالحرب و دارالعهد تقسیم می‌شود. بخش اول سرزمین‌هایی است که در آن‌ها مسلمانان در اکثریت هستند، یا آن سرزمین تحت سیطره ایشان است. بخش دوم سرزمین‌هایی است که به مسلمانان اعلام جنگ کرده‌اند. و بخش سوم سرزمین‌هایی که با مسلمانان معاهده امضا کرده‌اند و در حال مراودات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی با مسلمانان هستند.

۱. قرائت شده در کنفرانس بین‌المللی بازنگری اسلام، از سیاست تا قانون، دانشگاه ملی ایرلند، ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۵؛ ماهنامه پژوهشی، سیاسی و اجتماعی آئین، شماره ۶، اسفند ۱۳۸۵.

Reframing Islam: Politics into Law, Irish Center for Human Rights, National University of Ireland, Galway, 11th September 2005.

واضح است که لزوماً همه ساکنان دارالاسلام را مسلمانان تشکیل نمی‌دهند، بلکه از صدر اسلامی جمعی از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان در کنار مسلمان زندگی کرده‌اند. غیرمسلمانانی که در دارالاسلام زندگی می‌کنند منحصر به این سه دین نیز نمی‌شوند، هر غیرمسلمانی که بتواند طرف معاهده با مسلمانان واقع شود امکان زندگی در دارالاسلام را خواهد داشت. آنچنان‌که در طرف مقابل دارالعهد نیز منحصر به غیرمسلمانان نمی‌شود. چه بسا مسلمانانی در این‌گونه سرزمین‌ها زندگی کنند. اگرچه فرض زندگی مسلمانان در دارالحرب کمی دشوار است، هرچند محال نیست.

به هر حال در این تقسیم سه‌گانه جهان، ما با دو اقلیت غیرقابل اغماض مواجهیم: اقلیت غیرمسلمان در دارالاسلام و اقلیت مسلمان در دارالعهد. در ادبیات اسلامی از این اقلیت غیرمسلمان با عناوین شرعی اهل ذمه، معاهد و مستأمن یاد می‌شود. اهل ذمه اهل کتابی هستند که با حاکم مسلمانان قرارداد ذمه امضا کرده‌باشند و در قبال پرداخت مالیات و یژه‌ای به نام «جزیه» از امکان زندگی توأم با امنیت در میان مسلمانان برخوردار می‌شوند. معاهد کافری است که با حاکم مسلمانان قراردادی امضا کرده و مطابق مفاد قرارداد با وی رفتار می‌شود. مستأمن غیرمسلمانی است که طی عقدی موقت غالباً کمتر از یک سال جهت آشنایی با تعالیم اسلامی به سرزمین مسلمانان سفر کرده‌است.

اهل ذمه علی‌رغم برخورداری از بسیاری حقوق از جمله حق حیات، امنیت، مالکیت، تجارت، سلوک مذهبی، تربیت دینی فرزندان، حفظ معابد و آزادی کامل در حریم خصوصی، از برخی حقوق محرومند از قبیل تبلیغ مذهبی در میان مسلمانان، تظاهر به امور مغایر شریعت اسلامی، احداث معابد جدید. غیرمسلمانانی که قرارداد ذمه را امضا نکرده‌اند، اما با پذیرش قراردادی دیگر معاهد محسوب می‌شوند، غالباً از حقوق کمتری برخوردار می‌شوند. هرچه در مقایسه با کفار حربی از حقوق فراوانی بهره‌مندند.

درباره حقوق غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی به ویژه اهل ذمه از صدر اسلام تاکنون کتب و رسائل مستقلی نوشته‌شده، به‌علاوه در کتب فقهی باب مفصلی به احکام آن‌ها اختصاص یافته‌است، که فهرست آن‌ها خود رساله بلندی خواهد شد. حقوق‌دانان نیز تحت عنوان حقوق بین‌الملل اسلامی مسئله حقوق غیرمسلمانان را در جامعه اسلامی مورد بحث تخصصی قرار داده‌اند. مورخان شیوه سلوک مسلمانان را با اقلیت‌های دینی مطالعه کرده‌اند. کارنامه سلوک عملی مسلمانان با غیرمسلمانان ساکن در سرزمین‌های اسلامی در مقایسه با شیوه سلوک

غیرمسلمانان در دیگر سرزمین‌ها کارنامه در مجموع موفق و قابل دفاعی است. در این مقاله بر آن نیستم که کار گذشتگان را مرور کنم، معتقدم راه حل شریعت اسلامی درباره حقوق غیرمسلمانان در ظرف زمانی خود موجه بوده است.

طبقه‌بندی احکام شرعی غیرمسلمانان

سوالی که در پی پاسخگویی آن هستم این است که آیا احکام شرعی غیرمسلمانان از قبیل: احکام اهل ذمه از احکام ثابت و دائمی شریعت است که در هر حال لازم‌الاجرا است؟ یا اینکه از احکام مقید و مشروط شرعی است که وجوب عمل به آن‌ها متوقف بر تحقق شرایط آن است و مهمترین شرط در قدرت بودن مسلمانان است. بنابراین در شرایطی که مسلمانان قدرت فائده جهانی یا منطقه‌ای نیستند این گونه احکام منتفی به انتفاء شرط است؟ یا اینکه اصولاً این گونه احکام از احکام متغیر و زمان‌مند شرعی محسوب می‌شوند. که ظرف اعتبار آن‌ها به سرآمده و در زمره احکام منسوخ شریعت شمرده می‌شوند، به این معنی که به طور کلی تشریع آن‌ها متناسب با شرایط زمانی مکانی خاصی بوده است و با تغییر آن شرایط خاص این احکام نیز قابل تغییر است؟

به لحاظ نظری به هر یک از این سه برداشت قائل باشیم، تردیدی نیست که عملاً در شرایط فعلی همه این احکام قابل عمل نیست. حتی معتقدان به نظریه اول (احکام دائمی و ثابت شرعی) چاره‌ای جز رضایت به تعطیل برخی از این احکام ندارند. هرچند آن‌ها را مطلقاً معتبر بدانند. زمینه‌ای که این مقاله در مقام تبیین و اثبات آن است دیدگاه چهارمی است که ترکیبی از سه دیدگاه فوق‌الذکر است، به این معنا که احکام غیرمسلمانان در کتاب خدا و سنت پیامبر اسلام (ص) و سیره متشرعه که از آن به «شریعت اسلامی» تعبیر می‌کنیم، از یک سنخ نیستند، بلکه بر سه قسم قابل تقسیم اند:

قسم اول: احکام ثابت و دائمی که می‌توان با تعبیر «اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان» از آن‌ها یاد کرد.

قسم دوم: احکام مقید و مشروط به اقتدار مسلمانان

قسم سوم: احکام متغیر و زمان‌مندی که ظرف اعتبار آن‌ها به سرآمده و منسوخ محسوب می‌شوند.

فرق قسم دوم و سوم در این است که قسم دوم در ظرف تحقق شرط قابل اجرا و معتبر است، حال آنکه دوران اعتبار قسم سوم به پایان رسیده است.

به بیان دقیق‌تر احکام شرعی غیرمسلمانان در اسلام معاصر بر دو بخش است:

بخش اول: اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان که ثابت و دائمی است.

بخش دوم: احکام مشروط و متغیری که بر اساس آن اصول و مبانی ثابت طراحی می‌شوند و در زمره سیاست‌های جامعه اسلامی شمرده می‌شوند که متوقف بر رعایت مصالح عمومی و منافع ملی مسلمانان است و شکل ثابت و همیشگی ندارد. مهم یافتن و استخراج آن اصول و مبانی ثابت است.

برخی مسلمانان پنداشته‌اند که تمامی احکام عصر نزول در زمره احکام ثابت و فرازمانی شرعی است. آنان از این نکته بدیهی غفلت کرده‌اند که پیامبر(ص) علاوه بر وظیفه تبیین و ابلاغ احکام فرازمانی و فرامکانی و دائمی دین، مکلف به سامان و تدبیر مسائل عصر خود نیز بوده‌است و آنچه مرتبط با بخش دوم از سوی وی صادرشده حکم متغیر و موقت است نه ثابت و دائمی. در برخی مواقع پیامبر به تنهایی از پس حل مشکل بر نمی‌آمده، و مسئله تنها با ابلاغی و حیانی قابل حل بوده‌است. بر این اساس برخی آیات قرآن می‌تواند حاوی بعضی احکام متغیر و موقت باشد. به هر حال اکثر احکام غیرمسلمانان در متن روایات از قبیل احکام مشروط و متغیر است و اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان علی‌الغلب در قرآن کریم و گاهی در سنت پیامبر(ص) مورد تصریح قرار گرفته‌است.

اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان

اصل اول، کرامت ذاتی انسان. در اسلام بنی‌آدم صرف‌نظر از نژاد، رنگ، جنس، حسب، دین و عقیده دارای کرامت ذاتی است. مستند این اصل اصیل آیه «و لقد کرّمنا بنی آدم» (۷۰/۱۷) «به تحقیق ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» می‌باشد. بی‌شک این تکریم منشاء حقوق واجب‌الرعايه است، حداقل حقوقی که رعایت آن برای تک‌تک آحاد آدمیان لازم است. بنابراین غیرمسلمانان همانند مسلمانان مشمول این اصل می‌گردند.

اصل دوم، تکرر ادیان و اختلاف مردم در دین واقعیتی است که به مشیت خداوند رخ داده‌است. از دیدگاه اسلامی انسان‌ها در انتخاب دین آزاد و مختارند و احدی را نمی‌توانی به زور و اجبار مسلمان گردانید. اگر قرار بود همه مردم مسلمان باشند خداوند خود چنین می‌کرد، حال آنکه نکرده‌است و مصلحت و خیر را در تکرر ادیان و اختلاف مردم در امر دین یافته است. مستند این اصل مهم آیات متعدد قرآن کریم است، از آن جمله: «و قل الحق من ربکم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر» (۲۹/۱۸) «و بگو سخن راست و درست از پروردگار شماست پس هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود» و نیز: «و لو شاء ربک لجعل

الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین» (۱۱۸/۱۱) «و اگر پروردگار تو می‌خواست همه مردم را یک امت و یک دین کرده‌بود ولی پیوسته در اختلاف و جدایی خواهندبود.» و بالاخره: «و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً ا فانت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین» (۹۹/۱۰) «و اگر پروردگار تو می‌خواست هر آینه هرکه در زمین است همگی‌شان یک‌سره ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را به ناخواه وامی‌داری تا مؤمن شوند؟» لازمه این اصل پذیرش حقوق پیروان دیگر ادیان است.

اصل سوم، مسلمان مکلف به محاسبه و بازخواست از دین دیگران نیست. حساب و بازخواست و جزا از یک‌سو در آخرت رخ خواهندداد، از سوی دیگر داور آن خداوند است، نه انسان جایز الخطا. این‌که پنداشته‌شود ما مجازیم غیرمسلمانان را به واسطه دین مورد خطاب و عتاب قراردهیم، جا پای خداوندنهادن و آخرت را به دنیاآوردن است. مسلمان معتقد است که در زمینه امر دین دآوری عادلانه از سوی خداوند در آخرت محقق خواهدشد. این اصل مسلم قرآنی در آیات متعدد مورد تأکید قرارگرفته‌است. از جمله: «و ان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون، الله یحکم بینکم یوم القیامه فیما کتم فیہ تخیلفون» (۶۹/۲۲ - ۶۸) «و اگر با تو جدل و ستیزه کنند بگو خدا به آن‌چه می‌کنید داناتر است، خداوند در روز رستاخیز میان شما در آن‌چه اختلاف می‌کردید، دآوری خواهدکرد.» در موضع دیگری از قرآن خداوند به پیامبرش یادآوری می‌کند که بر ایمانت استقامت کن و بگو: «لنا اعمالنا و لکم اعمالکم، لا حجة بیننا و بینکم، یجمع بیننا و الیه المصیر» (۱۵/۴۲) «خداوند پروردگار ما و پروردگار شماست، ما را کارهای ما و شما را کارهای شماست. میان ما و شما هیچ ستیزه‌ای نیست. خدا میان ما گرد آرد هنگام رستاخیز، و بازگشت همه به‌سوی اوست.»

اصل چهارم، همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل. مسلمانان موظفند با دیگران در صلح و آرامش باشند و مجاز نیستند با کسانی که علیه مسلمانان اقدامی نکرده‌اند وارد محاصره و کارزار شوند، بلکه موظفند با این‌گونه افراد و ملل دوستی کنند و نیکی ورزند و با انصاف عمل نمایند. این اصل که سرلوحه سیاست خارجی سرزمین‌های اسلامی و اصل اولیه سلوک با غیرمسلمانان است به صراحت در قرآن کریم مورد تأکید قرارگرفته‌است:

«لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلونکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروههم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین؛ انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم، و من

یتولهم فاولئك هم الظالمون» (۸۹/۶۰) «خداوند شما را از نیکی کردن و دادگری نمودن با کسانی که در دین با شما کارزار نکردند و شما را از خانمانتان بیرون نراندند باز نمی دارد، همانا خداوند دادگری را دوست دارد. جز این نیست که خدا شما را از دوستی کردن با آنان که در دین با شما کارزار کردند و از خانمانتان بیرون راندند و بر بیرون کردن آنان همپشتی نمودند، باز می دارد و هر که با آنان دوستی بدارد، پس اینانند ستمکاران».

بنابراین ضوابط مواجهه مسلمانان با غیرمسلمانان نیکی و انصاف و دوستی با غیرمسلمانان مسالمت جو و قطع رابطه با غیرمسلمانان ظالم و متجاوز است. این دستور قرآن دقیقاً منطبق با ضوابط عقلایی همزیستی مسالمت آمیز و احترام متقابل در حقوق بین الملل است.

اصل پنجم، مبتنی بودن کلیه روابط مسلمانان با غیرمسلمانان بر مبنای قرارداد. روابط سرزمین های اسلامی با اقلیت های دینی می باید بر اساس قرارداد مرضی الطرفین تنظیم شده باشد. لذا در ادبیات دینی «ذمه» یک قرارداد است که بین اهل کتاب و حاکم مسلمانان منعقد می شود. همین گونه با مسلمانان غیر اهل کتاب نیز قراردادی منعقد می شود که صرفاً به آن معاهده می گویند و به غیرمسلمان طرف قرارداد «کافر معاهد» اطلاق می شود. در استیمان نیز عقد موقتی بین غیرمسلمان و مسلمان منعقد می شود که برای همه مسلمانان محترم خواهد بود.

هر سه عقد از جانب طرف مسلمان عقد لازم و از طرف غیرمسلمان عقد جایز است. یعنی غیرمسلمان هر زمان خواست می تواند این عقد را فسخ کند. طرفین عقد تا زمانی ملزم به اجرای معاهده هستند که طرف مقابل به تعهدات خود عمل کرده باشد. لذا اگر حکومت اسلامی در تامین امنیت اهل ذمه ناموفق باشد، طرف غیرمسلمان حق دارد از پرداخت جزیه امتناع کند. واضح است که طرف غیرمسلمان در انعقاد یا عدم انعقاد این قرارداد و مفاد آن آزادی کامل دارد.

وفای به عهد یکی از ضروریات شریعت اسلامی است. در قرآن کریم در آیات متعددی بر وفای عقود و پیمان ها تأکید شده و به طور خاص بر وفای عهد و احترام قرارداد با غیرمسلمانان مادامی که آن ها قرارداد را نقض نکرده اند تصریح شده است. به عنوان نمونه: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (۱/۵) «ای مؤمنان، به عهد ها و قراردادهایی که منعقد می کنید وفا نمائید.» «فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الہ یحب المتقین» (۴/۹) «قرارداد هم پیمانان خود را تا پایان مدتش به اتمام برسانید، خداوند پرهیزکاران را دوست دارد.» «فما استقمنا لکم فاستقیموا لهم ان یحب المتقین» (۷/۹) «تا هنگامی که مشرکین هم پیمان شما بر پیمان شان استقامت

می‌ورزند شما نیز به‌خاطر آنان در پیمان پایداری کنید، خداوند افراد متقی را دوست دارد.»

مبتنی بودن رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان بر قرارداد مرضی‌الطرفین، چه با اقلیت‌های دینی داخل سرزمین‌های اسلامی و چه با غیرمسلمانان خارج از مرزهای سرزمین‌های اسلامی، اصلی عقلایی و سازگار با ضوابط معاصر حقوق بین‌الملل است. واضح است که هر دو طرف مصالح و منافع خود را در قرارداد لحاظ کنند. و بدیهی است که مفاد چنین قراردادی در شرایط مختلف زمانی - مکانی یکسان نخواهد بود.

اصل ششم، اصل مقابله به مثل با رعایت عدالت. یکی از اصول حاکم بر روابط مسلمانان با غیرمسلمانان اصل مقابله به مثل است. یعنی مسلمان یا حکومت اسلامی حق دارد در مواجهه با غیرمسلمانان یا حکومت‌های غیراسلامی به گونه‌ای رفتار کند که طرف مقابل با وی رفتار کرده‌است. اصل مقابله به مثل اصلی عقلایی و بازدارنده است. قرآن در مواضعی بر این اصل عقلایی صحه گذاشته‌است از جمله: «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا ان الله مع المتقين» (۱۹۴/۲) «پس کسی که به ستم به شما دست دراز کرد (به همان میزان) به او دست دراز کنید و از خدا پروا کنید خدا با پرواپیشگان است.» «و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خیر للصابرين» (۱۲۶/۱۶) «و اگر کسی به شما ستمی رسانید، به همان میزان مقابله به مثل کنید و اگر شکیبایی کنید البته شکیبایی (از انتقام) بهتر است.»

اما قاعده مقابله به مثل در اسلام با قاعده عدالت محدود و مقید شده‌است. مسلمانان موظفند در پیاده‌کردن قاعده مقابله به مثل از چهارچوب عدالت خارج نشوند و همواره قسط و عدالت و انصاف را دقیقاً رعایت کنند: «ولا یجرمنکم شتتان قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی» (۸/۵) «والبته نباید عداوت گروهی شما را بر آن دارد که از طریق عدالت خارج شوید، عدالت ورزید که عدالت به تقوی نزدیک‌تر است.» هر دو قاعده مقابله به مثل و عدالت، عقلایی و برون دینی هستند و مسلمان و غیرمسلمان یکسان در شمول آن قرار می‌گیرد.

حقوق غیرمسلمانان در شرایط مختلف

با توجه به اصول فوق به نظر می‌رسد هیچ قالب از پیش تعیین شده‌ای برای همه زمان‌ها و مکان‌ها تجویز نشده‌است طبیعی است که مصالح مسلمانان در شرایط مختلف زمانی مکانی یکسان نیست. همچنان‌که منافع غیرمسلمانان نیز به

همین سان متغیر است. زمانی مسلمانان در قدرت‌اند و دوره‌ای در ضعف. چگونه می‌توان با نسخه واحدی این روابط را در هم پیچید؟ بنابراین مقرراتی از قبیل جزیه و کم و کیف آن و دیگر جزئیات قرارداد ذمه در کتب فقهی همگی احکام خاص زمان و مکان وضع این مقررات بوده و هیچ دلیلی بر تسری آن به دیگر شرایط زمانی و مکانی در دست نیست. تمامی ابعاد قرارداد اعم از ذمه و معاهده به دست حکومت منتخب مسلمانان است و حاکم منتخب بر اساس صلاحدید و مصالح و منافع جامعه خود قرارداد ذمه یا معاهده را منعقد می‌کند. اینکه جزیه باشد یا نباشد، معبد جدید ساخته‌شود یا نشود، اقلیت‌های دینی در خدمت زیر پرچم شرکت کنند یا نکنند، و جز اینها همگی از احکام متغیر است، و هیچگاه دائمی و ابدی محسوب نمی‌شوند.

به‌علاوه عامل دیگری نیز در کار است و آن شیوه سلوک با اقلیت‌های اسلامی در دیگر سرزمین‌هاست. حاکم اسلامی میزان حقوق و آزادی‌های اقلیت‌های اسلامی را در دیگر سرزمین‌ها یکی از ملاک‌های شیوه سلوک با اقلیت‌های دینی در سرزمین خود می‌داند. البته یکی از ملاک‌ها چرا که حتی اگر دیگران با مسلمانان با خشونت و خارج از ضوابط انسانی برخورد کردند اسلام به مسلمانان اجازه خروج از چهارچوب عدالت را نمی‌دهد.

تأمل در آنچه گذشت به خوبی نشان می‌دهد که احکام اجتماعی اسلامی با شرایط سیاسی آن زمان مرتبط است و نمی‌توان بدون لحاظ کردن شرایط زمانی و مکانی، چشم بسته آن‌ها را اجرا کرد. به زیان دیگر با رعایت اصول و مبانی، اکثر احکام معاملات (غیر عبادات) در شریعت اسلامی با لحاظ شرایط زمانی - مکانی وضع شده‌اند و انعطاف لازم را در شرایط مختلف دارند. این انعطاف به اجتهاد اسلامی معاصر پویایی لازم را جهت مواجهه با شرایط مختلف اعطا می‌کند.

نوشتار چهاردهم

تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی^۱

مقدمه: «تأمین اجتماعی به منزله حمایتی است که جامعه در قبال پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی پدید آمده به واسطه قطع یا کاهش شدید درآمد ناشی از بیماری، بارداری، حوادث یا بیماری‌های ناشی از کار، بیکاری، از کارافتادگی، سالمندی و فوت و همچنین ناشی از افزایش هزینه‌های درمان، نگهداری خانواده (عائله‌مندی) به اعضای خود ارائه می‌دهد.» (۱) بر این اساس می‌توان پذیرفت که «تحقق عدالت اجتماعی بدون تأمین اجتماعی میسر نخواهد بود.» (۲) اعلامیه حقوق بشر، تأمین اجتماعی را از جمله حقوق اساسی انسان‌ها به رسمیت شناخته است: «هرکس به عنوان یک عضو جامعه حق برخورداری از حمایت‌های تأمین اجتماعی را دارد و مجاز است از طریق مساعی ملی و همکاری بین‌المللی، حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه رشد و نمو آزادانه شخصیت اوست، با رعایت تشکیلات و منابع هر کشور به دست آورد.» (۳)

روش‌ها و راهبردهای تأمین اجتماعی بر اساس تجارب حاصله در این زمینه در سده اخیر به دو گروه اصلی قابل دسته‌بندی است: گروه اول، نظام بیمه‌ای است که بر مشارکت مالی کارگر، کارفرما و کمک دولت استوار بوده و نیروی شاغل جامعه را تحت پوشش دارد. در این گروه سه راهبرد تأمین اجتماعی به چشم می‌خورد:

۱. گزارش نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی، شورای پژوهشی مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران ۱۳۷۷.

اول، راهبرد بیمه‌های اجتماعی که متضمن مشارکت اجباری افراد جامعه تحت حمایت به صورت پرداخت حق بیمه و شامل بیمه بازنشستگی، از کارافتادگی، بیکاری، فوت و درمان است.

دوم، راهبرد صندوق‌های احتیاط، که مانند راهبرد قبلی مبتنی بر مشارکت افراد تحت پوشش است با این تفاوت که افراد تحت پوشش آن به اندازه مشارکتی که در تشکیل سرمایه صندوق داشته‌اند، از خدمات آن بهره‌مند می‌گردند.

سوم، راهبرد طرح مسئولیت کارفرما که با توجه به آن کارفرما مسئولیت مستقیم پرداخت مزایای بیمه‌های اجتماعی را در مقابل کارگران متعهد می‌شود و نسبت به دو راهبرد قبلی از اهمیت و رواج کمتری برخوردار بوده‌است.

گروه دوم: نظام حمایتی است و همه اقشار آسیب‌پذیر جامعه، از کارافتادگان و بی‌سرپرستان را شامل می‌شود و متکی بر اعتبارات دولتی است. در این گروه دو راهبرد تأمین اجتماعی جای می‌گیرد: اول، راهبرد مساعدت اجتماعی که در آن هر فرد اعم از شاغل و غیرشاغل، در زمان بروز وقایع خاص استحقاق دریافت کمک‌های مالی از محل درآمدهای عمومی دولت را دارد. این وقایع عبارتند از: سالمندی، بیماری، از کارافتادگی، بیکاری و بی‌سرپرستی. دوم، راهبرد خدمات اجتماعی مختص افرادی است که به دلایل جسمی و روانی نیازمند حمایت‌های گوناگون می‌باشند و شامل نگهداری افراد بی‌سرپرست، معلولان جسمی و ذهنی، بازپروری و ایجاد زمینه‌های شغلی و مهارتی برای نیازمندان (خدمات بهزیستی) می‌گردد. در کنار نظام‌های بیمه‌ای و حمایتی، نظام دیگری به نام نظام امدادی مطرح است که کمک‌رسانی به زلزله‌زدگان، قحطی‌زدگان و دیگر سوانح طبیعی را به عهده دارد و اصطلاحاً از شمول نظام تأمین اجتماعی بیرون است. (۴)

با توجه به اصلاحات، روش‌ها و راهبردهای فوق‌الذکر این سؤالات قابل طرح است. اسلام به عنوان خاتم ادیان الهی به مقوله تأمین اجتماعی چگونه نگریسته‌است؟ مبانی و اصول تحقق تأمین اسلامی از منظر اسلامی چیست؟ در احکام شرعی و فقه اسلامی چه روش‌ها، راهبردها و راهکارهایی برای تحقق تأمین اجتماعی پیش‌بینی شده‌است؟ این روش‌ها و راهبردها با روش‌ها و راهبردهای رایج و متعارف در دیگر کشورها چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد؟ مشمولین تأمین اجتماعی از منظر دینی چه کسانی هستند؟ منابع تأمین اجتماعی چه کسانی هستند، دولت، ثروتمندان، مشارکت خود افراد یا منابع زیرزمینی؟ آیا نظام تأمین اجتماعی از امور الزامی دینی است یا از زمره غیر الزامیات و احیاناً مستحبات به شمار می‌آید؟ تعالیم دینی چه نقشی در تحقق تأمین اجتماعی

دارد؟ جهت پاسخگویی به سؤالات فوق و پرسش‌های مشابه آن، این مقاله به رشته تحریر درآمده است.

مراد از تعالیم اسلام، آیات قرآن کریم و روایات معتبر پیامبر (ص) و امامان است. در احکام و آراء اختلافی، بر دیدگاه تشیع تکیه شده و در موارد اختلافی فقهای شیعه نظر مشهور منعکس شده است.

در بخش اول، مبانی تأمین اجتماعی در اسلام معرفی شده است. در بخش دوم نظامات مختلف پیش‌بینی شده در فقه اسلامی که با مقوله رایج تأمین اجتماعی تناسبی دارد، گزارش و توصیف و تحلیل می‌شود. در بخش سوم آن دسته از روش‌های رایج تأمین اجتماعی که در نظامات سنتی فقه اسلامی مطرح نبوده، از منظر دینی مورد بحث قرار می‌گیرد.

بخش اول: مبانی تأمین اجتماعی در اسلام

مراد از مبانی، اهداف، اصول و قواعد کلی و عمومی است که اساس و شالوده احکام و قوانین دینی تأمین اجتماعی به شمار می‌آید و با اتکاء به این مبانی جهت‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دینی در حوزه تأمین اجتماعی تعیین می‌شود و در مواردی که از جانب دین حکم الزامی صادر نشده است یعنی در مسائل مستحدثه، این مبانی راهنمای وضع قوانین لازم تأمین اجتماعی خواهد بود. این مبانی که برگرفته از آراء کلامی و فقهی و تفاسیر قرآن و شرح‌های روایات است به شرح ذیل است:

اصل اول: اصل نوع دوستی؛ در تعالیم اسلامی انسان از کرامت ذاتی برخوردار است. (۵) آدمیان فارغ از رنگ، نژاد، جنس، ملیت، دین و مذهب همگی در نهایت برآمده از پدر و مادری واحدند (۶) و از حداقل حقوق انسانی برخوردارند. مردم عیال خداوند معرفی شده‌اند. (۷) محبوب‌ترین آدمیان نزد پروردگار کسی است که به حال مردم - عیال الله - سودمندتر و نافع‌تر باشد. (۸) از منظر دین مردم از دو حال خارج نیستند، یا برادر و خواهر دینی هستند یا ممنوع ما. (۹) شرعاً موظفیم که با هر دو گروه با رحمت، محبت و لطف رفتار کنیم و از تجاوز به حقوق آنها بپرهیزیم. خدمت به مردم، رفع حوائج آنان، گره‌گشایی از مشکلات آنان عبادت است. از جمله طرق تقرب به خداوند و کسب رضای پروردگار، خدمت به مردم به ویژه یاری به انسان‌های نیازمند است. بی‌خبری، غفلت از نیاز دیگران به ویژه خویشاوندان و همسایگان از موانع اجابت دعا و از اسباب خشم خداوند به حساب آمده است. در مجموع می‌توان گفت انسان در اسلام محترم است و ادای

حقوق و حوائج اولیه‌اش مورد تأکید و توصیه دین.

اصل دوم: قسط و عدالت؛ خداوند عادل است، و به عدالت فرمان می‌دهد، (۱۰) هدف از ارسال پیامبران را اقامه قسط اعلام کرده (۱۱) و از بندگان خواسته‌است که در برپایی قسط و عدالت در جامعه بکوشند. (۱۲) عدالت ملاک احکام شرعی است و حیات و طراوت احکام برخاسته از عدالت است. (۱۳) مهمترین وظیفه حکومت‌ها استقرار عدالت است. اگر جوامع ضوابط عدالت و حقوق مردم را رعایت کرده‌بودند، فقر و تنگدستی از آن‌ها رخت بر بسته‌بود (۱۴)، هر آنچه از مصادیق تحقق عدالت و قسط شمرده‌شود شرعاً الزامی و واجب‌است. عدالت اجتماعی بدون اجرای تأمین اجتماعی میسر نیست، بنابراین واضح‌است که برای نیل به هدف متعالی عدالت اجتماعی تأمین اجتماعی به معنای عامش شرعاً لازم‌الاجراست. اصل عدالت از مهمترین اهداف و مبانی تأمین اجتماعی است.

اصل سوم: مذموم بودن فقر؛ در تعالیم دینی فقر مذموم شمرده شده، موت اکبر و بلاء معرفی شده (۱۵)، که باید از آن به خدا پناه برد، در مقابل غنی و وسعت و گشایش از نعمت‌های الهی به حساب آمده‌است. (۱۶) در تعالیم نبوی به ارتباط فقر و کفر اشاره شده‌است، (۱۷) لذا فقرزدایی و اهتمام بنیادی به احوال نیازمندان در صدر تعالیم اجتماعی دین است. اسلام در درجه اول پیروان خود را به کار و تلاش تشویق کرده و از کسالت و تنبلی و بطالت بر حذر داشته، به‌علاوه سؤال و اظهارنظر و دست نیاز مقابل دیگران را بر هیچ انسانی نپسندیده‌است. (۱۸) بلکه کوشیده‌است با حفظ عزت و کرامت نیازمندان کسری زندگی آن‌ها را آبرومندانه تأمین کند. (۱۹) لذا ادای حاجات مشروع آنان را حق انسانی و تکلیف شرعی دانسته‌است که در اصول آینده به آن اشاره می‌شود.

اصل چهارم: اصل احسان و انفاق؛ مؤمن کسی است که با رضا و رغبت، مالی را که خداوند به او رزق و روزی داده‌است در همان راهی که خداوند می‌پسندد، انفاق کند. انفاق در معنای عامش از ارکان دینداری و از ثمرات ایمان به غیب شمرده شده‌است. (۲۰) احسان و انفاق اثری دو جانبه دارد، از سویی فرد با جهاد با مال و قطع علقه مادی، به مرحله‌ای از کمال، تهذیب نفس و تعالی روح دست می‌یابد، از سوی دیگر مشکلات نیازمندان جامعه مرتفع شده، جامعه به سوی عدالت و قسط پیش می‌رود. (۲۱) شریک کردن غیر در حالی که در ادبیات دینی از آن به مواسات تعبیر شده مراتبی دارد، مراتبی از آن استحبابی و اختیاری است اما مراتبی از آن الزامی و از شرایط ایمان است. (۲۲)

قرآن کریم به مؤمنان می‌آموزد که در اموال آن‌ها حق معلومی متعلق به

محرومین است. (۲۳) کسی که مؤدب به ادب دینی است به انفاق و احسان و مواسات به عنوان ادای حقوق نیازمندان و انجام وظیفه شرعی می‌نگرد نه از باب منت‌نهادن به آن‌ها. گره زدن ایمان و انفاق، تلازم نماز و انفاق، اطلاق جهاد به انفاق در متون دینی اتفاقی نیست، بلکه حکایت از جایگاه رفیع این وظیفه دینی در تعلیم اجتماعی دارد.

اصل پنجم: اصل برادری ایمانی؛ قرآن کریم سه بار مؤمنان را برادر خوانده است. (۲۴) نعمت برادری دینی و ایمانی، حقوق و تکالیفی را ایجاب می‌کند. بی‌شک اخوت ایمانی و اسلامی از زمره تعارفات و شعارهای بی‌پشتوانه نیست، لذا طبیعی است که شارع مقدس از حقوق و وظایف برادری سخن بگوید و از پیروان خود مصرأً بخواهد که این حقوق و وظایف را رعایت کنند. از جمله این حقوق و وظایف موارد ذیل است: برآوردن حاجات آن‌ها، رفع نگرانی‌های آنان، تغذیه آنان (مؤمن سیر نمی‌خورد، در حالی که برادرش گرسنه است، مؤمن سیراب نمی‌شود، در حالی که برادرش تشنه است)، فراهم آوردن پوشاک آنان (مؤمن لباس (نیکو) نمی‌پوشد، در حالیکه برادرش فاقد پوشاک است.) و رفع مشکلات مالی آنان. (۲۵) مشمول تعلیم قرآنی «رحماء بینهم» (۲۶) شدن مستلزم این است که هر مسلمانی نسبت به تأمین حوائج اولیه خواهر و برادر مسلمان خود اقدام کند. مصادیق جاری تأمین اجتماعی همگی از جزئیات حقوق اخوت ایمانی است. لازم به ذکر است که حقوق و وظایف اخوت دینی به دو بخش واجب و مستحب تقسیم می‌شود که تنها به بعضی موارد واجب آن اشاره شد، و اما موارد مستحب آن فراوان و از خصائص یک جامعه آرمانی است. (۲۷)

بخش دوم: نظامات مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی

تفحص در احکام شرعی و ابواب مختلف فقهی نشان می‌دهد که برخی از احکام و نظامات فقهی تناسب مستقیمی با اهداف تأمین اجتماعی دارند. ما ضمن گردآوری و گزارش این امور می‌کوشیم تا با مقایسه اجمالی آن‌ها با روش‌های رایج تأمین اجتماعی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را برجسته کنیم.

اول: زکات. زکات یکی از ارکان عملی اسلام و از مالیات‌های شرعی است که به اموال خاصی تعلق می‌گیرد. پرداخت زکات باعث تطهیر مال و تقرب صاحب آن به خداوند می‌شود. (۲۸) پرداخت‌کنندگان و تأمین‌کنندگان زکات قشر مرفه جامعه هستند که اموال آن‌ها به نصاب خاصی رسیده است (۲۹) و بخش مشخصی از آن (حدود یک چهارم) (۳۰) را سالیانه محاسبه کرده به مصارفی که دین

تعیین کرده می‌رسانند. این مصارف هشت‌گانه عبارتند از: فقراء، مساکین، مأموران جمع‌آوری زکات، تألیف قلوب، آزادی بردگان، غارمین، فی سبیل الله و ابن سبیل. (۳۱) به اختصار به هریک از این موارد اشاره می‌کنیم.

فقر کسی است که منبع درآمد او کفاف زندگی متناسب با شئون اجتماعی او را نمی‌دهد، به عبارت دیگر مخارج سالیانه خود و افراد تحت تکفلش را مالک نیست.

فقر لزوماً بیکار یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد، یا حتی از حداقل زندگی (بدون توجه به شأن اجتماعی) هم برخوردار باشد، میزان فقر و غنی به حسب زمان، مکان و شأن متعارف فرد، اقتضای داشتن منزل مسکونی، وسیله نقلیه، خدمتکار، لباسهای متناسب با فصل، تزیینات منزل در حد متعارف را دارد، در صورت نداشتن این امور فقیر محسوب می‌شود. افرادی که عرفاً توانایی کسب و کار (متناسب با شأن خود) دارند و به واسطه تنبلی و بطالت فقیر شده‌اند، مستحق دریافت زکات از حیث فقر نیستند. تشریع این حکم جهت تشویق افراد به کسب و کار مشروع و استفاده از زکات تنها در شرایط اضطراری است. سقف پرداخت به فقرا مخارج سالیانه آنهاست و نمی‌تواند بیشتر از آن باشد، افرادی که علیرغم اشتغال به کار فقیر محسوب می‌شوند، کسری مخارجشان از طریق زکات تأمین می‌شود. در ادعای فقر افراد، صدق عرفی کفایت می‌کند و نیازی به اقامه بینه و قسم نیست، البته در صورت عدم احراز صدق عرفی، تحقیق لازم است.

مسکین نسبت به فقیر شرایط بدتری دارد. مسکین کسی است که نه فقط از داشتن زندگی متناسب با شئون خود محروم است بلکه استیصال و درماندگی او به حدی است که از برخورداری از حداقل زندگی متعارف (فارغ از رعایت شأن) نیز محروم می‌باشد و منبع درآمدی که همان حداقل درآمد لازم برای رفع حداقل نیاز زندگی است را نیز فاقد است. مسکین نیز لزوماً بی‌کار یا از کارافتاده نیست، چه بسا شاغل هم باشد اما از عهده تأمین مخارج زندگی متعارف هم برنمی‌آید.

به عاملین زکات در مقابل انجام وظیفه خود در گردآوری زکات از پرداخت‌کنندگان آن و پرداخت آن به مستحقین زکات، سهمی از زکات تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر تشکیلات زکات خودکفاست. سهم عامل از زکات در مقابل کار اوست و تحقق فقر و امثال آن در این استحقاق شرط نیست.

به افرادی که پرداخت زکات به آنها به تمایلشان به سوی حق و یاری مسلمانان در جهاد و دفاع و غیر آن می‌انجامد، می‌توان از باب تألیف قلوب زکات پرداخت، در این‌گونه افراد اسلام، ایمان و فقر شرط نیست.

آزاد کردن بردگان و پرداخت هزینه این آزادی از جمله موارد زکات است. غارمین، یعنی بدهکاران عاجز از ادای دین از جمله مستحقین زکات هستند حتی اگر فقیر محسوب نشوند، به شرطی که بدهکاری آن‌ها ناشی از تقصیر، عمد، اهمال و اعمال خلاف شرع نبوده باشد.

ابن السبیل یا در راه مانده کسی است که به واسطه سفر و دوری از وطن و عدم دسترسی به اموال و دارایی و بستگان و آشنایان، برای مخارج بازگشت به وطن نیازمند کمک است. چنین کسی به شرطی که توان قرض گرفتن نداشته باشد و سفرش خلاف شرع نبوده باشد مستحق زکات است.

هشتمین مصرف زکات «فی سبیل الله» است. پیش‌بینی این عنوان به زکات انعطاف و پویایی فراوانی بخشیده است، چرا که هر امر خیری ذیل عنوان فی سبیل الله مشمول دریافت زکات می‌شود. با توجه به مبانی پیش‌گفته هر آنچه به مصالح عمومی باشد و مردم از آن بهره‌مند شوند، فی سبیل الله است. مصادیق سستی عنوان فی سبیل الله بنای مدارس و مساجد، بیمارستان‌ها، راه‌ها، پل‌ها و تعمیر آن‌ها، مصالحه بین مردم، رفع شر و فتنه و ترویج علم و کمالات در جامعه بوده است. آنچنان که در بخش بعدی خواهد آمد عنوان فی سبیل الله گسترده‌تر از این مصادیق است و می‌تواند همه موارد تأمین اجتماعی را شامل شود.

غیر از تألیف قلوب، شرط برخورداری هفت صنف دیگر از زکات اسلام و ایمان مستحقین است. مشمول جمع‌آوری و اخذ زکات و نیز توزیع زکات در میان مستحقین دولت اسلامی است. در صورتی که دولت به احکام دین خاضع نباشد، مؤمنان خود زکات را به مستحقین می‌رسانند. زکات لزوماً به هشت سهم مساوی یا غیرمساوی تقسیم نمی‌شود. بلکه مصرف آن در هر یک از موارد هشت‌گانه با مصلحت‌سنجی دولت (و در نبود دولت متشرع، با مصلحت‌سنجی خود پرداخت‌کننده) صورت می‌گیرد. در اخذ و مصرف زکات اولویت محلی می‌باید رعایت شود و انتقال زکات قبل از تأمین نیازهای محلی مجاز نیست. (۳۲)

دوم: خمس. خمس یکی دیگر از مالیات‌های شرعی است، که در فقه اهل سنت محدودتر از زکات و مختص به غنیمت جنگی است، اما در فقه شیعه گسترده‌تر و مهم‌تر از زکات است، چرا که شامل سود کسب و کار نیز می‌شود، که به مراتب از نه مورد خاص زکات وسیع‌تر است. (۳۳) به علاوه مبلغ خمس از حیث درصد (۲۰٪) از زکات (حدود ۲/۵٪) به مراتب بیشتر است. خمس به شش سهم تقسیم می‌شود. سه سهم از آن خدا و رسول (ص) و اهل بیت است که مجموعاً به آن «سهم امام» اطلاق می‌شود و سه سهم دیگر به یتیمان، مساکین و ابن السبیل

متعلق است که مجموعاً به آن «سهم سادات» اطلاق می‌شود. در سه گروه اخیر، اسلام، ایمان و سیادت و در ایتم فقر، شرط استحقاق خمس است. اختیار مصرف خمس در عصر غیبت به دست مجتهدان جامع‌الشرايط (و به بیانی دولت اسلامی) است، که پس از رفع نیاز سادات یتیم، مسکین و در راه مانده، مطابق مصلحت جامعه اسلامی شبیه عنوان فی سبیل الله در زکات هزینه می‌شود. (۳۴)

سوم: کفارات. در مواردی که مسلمان از انجام عمل واجبی سر باز زند یا مرتکب عمل ممنوعی شود، جریمه تخلف شرعی خود را که به آن کفاره اطلاق می‌شود موظف به پرداخت است. مصادیق کفاره بر حسب مورد متفاوت است اما از جمله موارد آن اطعام شصت یا ده مسکین و لباس پوشیدن به ده مسکین می‌باشد. مراد از مسکین در کفارات همان فقیر در بحث زکات است. این اطعام و لباس پوشانیدن می‌تواند به طور مستقیم یا از طریق پرداخت هزینه آن صورت گیرد. (۳۵)

چهارم: زکات فطره. زکات فطره، زکات بر بدن است. در مقابل زکات اموال که زکات بر دارائی‌های مردم است، که هر سال در شب عید فطر بر مسلمانان واجب می‌شود. زکات فطره برای هر نفر تقریباً سه کیلوگرم غذای متعارف با بهای آن است که به فقرا و مستمندان پرداخت می‌شود. شرایط فقیر در مستحق زکات فطره همان شرایط فقیر در زکات اموال است. (۳۶)

پنجم: صدقه، انفاق، احسان و هبه. از امور مستحب اکید صدقه در راه خداست، به این معنی که فرد بخشی از اموال خود را با اختیار برای کسب رضایت خداوند به افراد نیازمند می‌بخشد. (۳۷) انفاق و احسان ثواب فراوان اخروی به همراه دارد. (۳۸) در افراد صدقه گیرنده شرایط مضیق مستحقین زکات از قبیل فقر، اسلام و ایمان شرط نیست. (۳۹) لذا مواردی که از طریق صدقه و انفاق قابل تأمین است بسیار گسترده است. به عبارت دیگر همه مصادیق حمایتی تأمین اجتماعی می‌تواند از طریق صدقات و انفاق مردمی تحصیل شود.

ششم: امور حسبه. مراد از امور حسبه اموری است که در هیچ شرایطی شارع راضی به ترک آن‌ها نیست، و سرپرستی کودکان بی سرپرست (ایتم)، عقب افتاده‌های ذهنی (سفهاء و مجانین)، ازدواج دختران بی سرپرست و به طور کلی تمامی امور نیازمند سرپرستی را شامل می‌شود. (۴۰) تصدی امور حسبه به عهده دولت اسلامی است. در صورت اهمال دولت در این امور، مجتهدان موظفند تصدی این امور را به عهده گیرند و الا انجام آن به عهده همگان خواهد بود. امور حسبه در نظام رایج تأمین اجتماعی به خدمات اجتماعی و امور مرتبط به سازمان

بهریستی نزدیک است.

هفتم: اوقاف (۴۱). در سه صورت اوقاف از منابع تأمین اجتماعی خواهد بود: در صورتی که واقف ملک خود را وقف امور مساکین، فقرا و دیگر اصناف مشمول تأمین اجتماعی کند.

در صورتی که واقف ملک خود را وقف مصالح عمومی و مشابه آن کند، در این صورت تأمین اجتماعی قطعاً یکی از مصادیق مصالح عمومی خواهد بود. اگر به هر دلیلی جهت وقف مشخص نیست (مثلاً وقف نامه از دست رفته است) عوائد وقف در مصالح عمومی از جمله تأمین اجتماعی - حسب نظر دولت اسلامی - مصرف خواهد شد. حکم سکنی، عمری و رقبی همان حکم وقف در موارد فوق الذکر می باشد.

هشتم: نذر، عهد و قسم. نذر، عهد و قسم از جمله ایقاعات شرعی است که فرد ملتزم به انجام عملی به نحو مخصوصی برای خداوند شود. (۴۲) متعلق نذر، عهد و قسم می تواند یکی از مصادیق تأمین اجتماعی از قبیل رفع حوائج فقرا باشد. **نهم: وصیت در ثلث ماترک.** انسان می تواند یک سوم مالش را به مصرفی که صلاح می داند وصیت کند. (۴۳) در دو صورت ثلث ماترک به مصارف تأمین اجتماعی می رسد:

در صورتی که در متن وصیت نامه تصریح شده باشد که ثلث ماترک صرف رفع حوائج مستمندان و مانند آن شود.

در صورتی که وصیت شده باشد ثلث ماترک صرف امور خیر شود که قطعاً تأمین اجتماعی از مصادیق قطعی خیر و امور خیریه است.

دهم: قرض الحسنه (۴۴). قرض الحسنه یا وام بدون بهره یکی از اقسام تکافل و مساعدت اجتماعی است، زیرا به هر مسلمانی که به نیازمندی وام بدون بهره بدهد، وعده ۱۸ برابر ثواب اخروی داده شده، در حالیکه اگر همین مال را بلاعوض در راه خدا انفاق کند و صدقه دهد، فقط ده برابر پاداش دارد. (۴۵) کارگشایی از طریق قرض الحسنه از ستهای نیکوی جامعه اسلامی است.

یازدهم: اموال بدون صاحب. لقطه - یعنی اموالی که پیدا شده - (۴۶)، اموال مجهول المالک، ترکه اموات بی وارث و به طور کلی اموال بدون صاحب خاص، ملک عمومی و بیت المال است و با نظارت دولت اسلامی در مصالح عمومی از جمله تأمین اجتماعی مصرف می شود.

دوازدهم: انفال و فیء. انفال یعنی اموال عمومی از قبیل زمین های موات، کوه ها، دره ها، جنگل ها، نیزارهای طبیعی، دریاها و سواحل آنها، رودخانه های

بزرگ و معادن. فیه یعنی زمین‌هایی که با جنگ یا صلح در اختیار دولت اسلامی قرار گرفته است. انفال و فیه به عنوان اموال عمومی توسط دولت اسلامی اداره می‌شود و در راه مصالح عمومی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. (۴۷) تأمین اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

سیزدهم: خراج و جزیه. مالیات بعضی اقسام زمین است که از مسلمانان اخذ می‌شود. جزیه مالیاتی است که مطابق قرارداد دمه به طور سرانه یا بر اساس زمین‌های زراعتی از اهل کتاب دریافت می‌شود. مصرف خراج و جزیه مصالح عمومی است و تحت نظر دولت اسلامی هزینه می‌شود. (۴۸) تأمین اجتماعی از مهمترین مصالح عمومی است.

چهاردهم: مالیات. در صورتی که طرق پیش‌بینی شده شرعی تکافوی اداره جامعه را نکند، دولت اسلامی مجاز است با اخذ مالیات از مردم، هزینه اداره جامعه را فراهم کند. (۴۹) تأمین اجتماعی، از لوازم اداره یک جامعه سالم است و می‌توان از مالیات برای آن هزینه کرد. واضح است که استفاده از مالیات، خراج و جزیه، انفال و فیه در تأمین اجتماعی در صورتی است که طرق متعین قبلی کفاف تأمین اجتماعی را ندهد.

نکات بخش دوم را به صورت ذیل می‌توان جمع بندی نمود:
یک. چهارده نظام مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

دسته اول: نظاماتی که صریحاً برخی از مصادیق تأمین اجتماعی را شامل می‌شوند، یعنی: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، قرض الحسنه و امور حسبه.

دسته دوم: نظاماتی که مصارف تأمین اجتماعی در آن قابل پیش‌بینی و تصریح است یا در زمره امور خیریه و مصالح عمومی تأمین اجتماعی را در بر می‌گیرد: اوقاف، نذورات، وصیت در ثلث ماترک.

دسته سوم: نظاماتی که به عنوان عام مصالح عمومی قابل هزینه کردن در امور تأمین اجتماعی هستند: اموال بدون صاحب، انفال و فیه، خراج و جزیه، مالیات.
دو. به لحاظ الزامی بودن و اختیاری بودن پرداخت‌ها، این نظامات به دو قسم تقسیم می‌شوند:

قسم اول امور اختیاری: صدقات، قرض الحسنه، اوقاف، نذورات، وصیت
قسم دوم بقیه موارد شرعاً الزامی است.

سه. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی سیزده مورد مصرف اختصاصی به چشم می‌خورد:

- ۱ و ۲. رفع نیاز فقرا و مساکین. (زکات، زکات فطره، خمس)
۳. تغذیه و لباس فقرا (کفارات)
۴. رفع نیازهای ایتم (خمس)
۵. آزادی بردگان (زکات، کفارات)
۶. هزینه سفر در راه ماندگان (زکات، خمس)
۷. ادای دین غارمین (زکات)
۸. سرپرستی عقب‌افتاده‌های ذهنی (امور حسبیه)
۹. سرپرستی بی‌سرپرست‌ها (امور حسبیه)
۱۰. تألیف قلوب (زکات)
۱۱. کارگشایی و وام (قرض الحسنه)
۱۲. عاملین زکات (زکات)
۱۳. فی سبیل الله (زکات)

ضمناً صدقات، اوقاف، نذورات و وصیت حسب مورد هزینه می‌شود و انفال و خراج و اموال بلاصاحب و مالیات نیز اموال عمومی است که در صورت نیاز قابل هزینه‌شدن در امور تأمین اجتماعی است.

چهار. نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی همگی حمایتی هستند (غیر بیمه‌ای). امور حسبیه به «خدمات اجتماعی» نزدیک است. نظامات شرعی نزدیک به روش مساعدت اجتماعی عبارتند از: زکات، زکات فطره، خمس، کفاره، صدقه، اوقاف، نذورات، وصیت و قرض الحسنه.

پنج. در نظامات شرعی مرتبط با تأمین اجتماعی تنوع مشمولین دریافت زکات و مانند آن بیش از نظامات رایج تأمین اجتماعی است. (برای مثال هزینه سفر در راه ماندگان، ادای دین غارمین، تألیف قلوب و...) اما لحاظ شرایط ویژه‌ای از قبیل اسلام و ایمان و در بعضی موارد سیادت این مشمولین را اخص از مشمولین مساعدت‌های اجتماعی کرده‌است. البته این شرایط ویژه در نظامات الزامی از قبیل زکات، خمس و کفارات والا مشمولین دریافت صدقات و انفاق فاقد شرایط ویژه فوق‌الذکر هستند.

شش. عنوان عام «فی سبیل الله» انعطاف خاصی به نظامات شرعی بخشیده‌است، تا آنجا که هر مصرف خیر و عام‌المنفعه‌ای از این طریق قابل هزینه‌شدن است. به‌علاوه دست دولت اسلامی در تأمین اجتماعی و دیگر مصالح عمومی از طریق

هزینه کردن انفال و فیه خراج و جزیه، اموال بلاصاحب و مالیات کاملاً باز است و هیچ مانع و رادعی در این امر به چشم نمی خورد.

بخش سوم: روش های جدید تأمین اجتماعی از منظر دینی

۱. اگرچه در نظامات فقهی اموری از قبیل ضمان جریره، ضمان عاقله و ضمان درک پیش بینی شده که بیمه های محدودی هستند، اما بیمه به شکل رایج از امور مستحدثه است که تحت عمومات لزوم وفاء به عقود قرار گرفته، شرعاً صحیح و لازم الاجراست. (۵۰)

بنابراین بیمه های درمانی، بیکاری، بازنشستگی، ازکار افتادگی که با مشارکت شهروندان، دولت و کارفرما منعقد می شوند به لحاظ دینی صحیح و لازم الوفاء هستند.

روش صندوق های احتیاط با رعایت شرایط مضاربه، و روش مسئولیت کارفرما از طریق عقد اجاره و شرایط ضمن عقد قابل پذیرش و اجراست. به طور کلی اموری که صریحاً در نظامات شرعی پیش گفته پیش بینی نشده بود، از چند طریق قابل تحصیل است:

اول. قسمت فی سبیل الله زکات و صدقات
دوم. نظامات نیازمند تصریح یا شمول امور عامه از قبیل اوقاف و نذورات و وصیت.

سوم. نظامات بودجه عمومی از قبیل انفال و فیه، خراج و جزیه، اموال بی صاحب و مالیات.

۲. به طور کلی روش های جدید تأمین اجتماعی بر اساس دو قاعده ذیل در جامعه اسلامی قابلیت اجرا دارد:

اول. کلیه امور عقلایی که منافاتی با ضوابط شرعی نداشته باشند از امور امضایی شرعی به حساب می آیند.

دوم. هزینه امور مرتبط با مصالح عمومی در صورتی که از طرق مألوف شرعی قابل تحصیل نباشد از هزینه های عمومی دولت اسلامی خواهد بود.

۳. تأمین اجتماعی برای تمامی شهروندان یک جامعه اسلامی بدون هیچ استثنائی (از حیث دین، مذهب، جنسیت، رنگ، نژاد و...) یک «حق» است که در موقع مقتضی از سوی جامعه به شهروند ایفا می گردد. جامعه اسلامی مکلف به ادای حق تأمین اجتماعی شهروندان خود از منابع خاص آن است. در زمانی که دولت مستقر در جامعه اسلامی، نسبت به تعالیم دینی خاضع باشد، «مدیریت»

تأمین اجتماعی از حیث اخذ حق از منابع خاص آن و ادای آن به ذوی الحقوق به عهده دولت است.

۴. جهت‌گیری تأمین اجتماعی از منظر اسلامی همواره باید به گونه‌ای باشد که افراد تشویق به کسب و کار مشروع شوند و تأمین اجتماعی تنها در شرایط خاص مورد مراجعه قرار گیرد. لذا سمت و سوی تأمین اجتماعی همواره به سوی تشویق حرکت‌های داوطلبانه و خودجوش مردمی خواهد بود. نهادهای سستی دینی از قبیل مرجعیت، روحانیت و مساجد می‌توانند بخش‌هایی از خدمات تأمین اجتماعی را متکفل شوند. این بخش‌ها در هماهنگی با سایر بخش‌های تأمین اجتماعی با نظارت دولت اسلامی انجام وظیفه خواهند کرد.

یادداشتها:

۱. مقاله‌نامه شماره ۱۰۲ سازمان بین‌المللی کار ILO.
۲. شعار اصلی سازمان بین‌المللی کار ILO و اتحادیه بین‌المللی تأمین اجتماعی ISSA در بیانیه ۱۹۹۴ فیلادلفیا.
۳. ماده ۲۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب مجمع عمومی ملل متحد، ۱۹۴۸.
۴. برگرفته از کتاب اصول و مبانی نظام تأمین اجتماعی، تألیف دکتر بهرام پناهی، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۷۶.
۵. قرآن کریم، سوره اسراء، آیه ۷۰.
۶. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۱.
۷. قال رسول الله (ص): «الخلق عيال الله» اصول کافی، کتاب الایمان و الکفر، باب ۷۰، حدیث ۶ ج ۲ ص ۱۶۴.
۸. قال رسول الله (ص): «احب الخلق الى الله من نفع عيال الله و ادخل على اهل بیت سروراً». اصول کافی، ج ۲ ص ۱۶۴.
۹. امام علی (ع)، نهج البلاغه، نامه شماره ۵۳ (عهدنامه مالک اشتر).
۱۰. قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۹۰.
۱۱. قرآن کریم، سوره حدید، آیه ۲۵.
۱۲. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۱۳۵.
۱۳. امام علی (ع): «العدل نظام الاحکام» و «العدل نظام الامر»، غررالحکم و دررالکلم، ص ۲۹ و ۲۵۴.
۱۴. رجوع کنید به الحیاء، ج ۶، ۳۲۴ - ۳۶۸.
۱۵. امام علی (ع): «الا و ان من البلاء الفاقه»، غررالحکم و دررالکلم، ص ۲۸. امام علی (ع): «الفقر الموت الاکبر»، نهج البلاغه، ص ۱۱۶۶.
۱۶. رجوع کنید به الحیاء، ج ۵، باب ۱۱، فصل ۴۱، ص ۲۷-۵۸.
۱۷. «کاد الفقر ان یكون کفرًا»، خصال شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۲.
۱۸. قال رسول الله (ص): «المومن اذا لم یکن له حرفة یعیش بدینه»، «ملعون من القی کله علی

- الناس»، مستدرک الوسائل ج ۲، ص ۴۱۵ و وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۸ و الحیة ج ۵ ص ۳۳۲-۳۳۳.
۱۹. رجوع کنید به الحیة، ج ۶، باب ۱۲.
 ۲۰. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۳.
 ۲۱. رجوع کنید به الحیة، ج ۵ ص ۴۴۴.
 ۲۲. رجوع کنید به الحیة، ج ۵، باب ۱۱، فصل ۴۶، ص ۱۱۱-۱۲۲.
 ۲۳. قرآن کریم، سوره معارج، آیه ۲۴.
 ۲۴. قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱۰؛ سوره آل عمران، آیه ۱۰۳؛ سوره احزاب، آیه ۵.
 ۲۵. مکارم الاخلاق طبرسی، ص ۱۵۷، و وسائل الشیعه ج ۱۶، ص ۵۶۴. الحیة، ج ۵، ص ۱۱۴.
 ۲۶. قرآن کریم، سوره فتح، آیه ۲۹.
 ۲۷. رجوع کنید به الحیة، ج ۵، ص ۱۱۴.
 ۲۸. قرآن کریم، سوره توبه، آیه ۱۰۳: اخذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها.
 ۲۹. بعد از نزول آیه ۱۰۳ سوره توبه رسول الله (ص) به مردم اعلام کرد که «خداوند آنچنان که نماز را بر شما واجب کرده، زکات را نیز واجب گردانیده است. لازم است از طلا و نقره، شتر و گاو و گوسفند، گندم و جو و خرما و مویز، زکات بپردازید و غیر از این موارد را به شما بخشیده است.»، و سایل الشیعه، ج ۶ ص ۳۲، ابواب ما تجب فيه الزکاة، باب ۸، حدیث ۱.
 ۳۰. به عنوان مثال نصاب طلا ۲۰ دینار و زکات آن نیم دینار است. نصاب نقره ۲۰۰ درهم و زکات آن ۵ درهم می باشد. رجوع کنید به تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۳.
 ۳۱. قرآن کریم، سوره توبه آیه ۶۰.
 ۳۲. براساس کتاب الزکاة، آیت الله منتظری، ج ۲، صفحات ۳۲۴ - ۲۸۸، ۳۵۰ - ۳۲۵، ۳۶۹ - ۳۵، ۲۹۱-۲۹۰ و ۴۲۴-۴۰۴؛ وج ۳، ص ۳۲-۴۴، ۱۱-۱۰۷، ۳۳-۱۵۴، ۴۵-۱۳۷، ۱۳۸-۱۰۸ و ۲۲۰-۶۵؛ و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، آیت الله منتظری، ج ۳، ص ۳۶-۳۲.
 ۳۳. قرآن کریم، سوره انفال، آیه ۴۱.
 ۳۴. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۵؛ آیت الله منتظری، الخمس و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳.
 ۳۵. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۲۵.
 ۳۶. پیشین، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۵۰.
 ۳۷. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۶۷.
 ۳۸. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۶۱.
 ۳۹. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۹۲-۹۰.
 ۴۰. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، مبحث اولیاء العقد.
 ۴۱. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۸۹-۶۲.
 ۴۲. پیشین، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۱۱.
 ۴۳. پیشین، ج ۲، ص ۱۱۰-۹۳.
 ۴۴. پیشین، ج ۱، ص ۶۵۶-۶۵۱.
 ۴۵. قال رسول الله (ص) «الصدقه بعشر و القرض بشمانیه عشر»، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۲.
 ۴۶. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۲۱.

تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی □ ۴۰۱

۴۷. آیت الله منتظری، الخمس، بحث الانفال، و دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج ۴، ص ۲۲۵-۱ و ج ۳، ص ۳۶۱-۳۱۷.
۴۸. آیت الله منتظری، دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج ۳، ص ۵۰۷-۳۶۳.
۴۹. پیشین، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۹۵.
۵۰. رجوع کنید به استاد شهید مرتضی مطهری، ربا، بانک، بیمه، تهران، ۱۳۶۴؛ سید محمد خامنه‌ای، بیمه در حقوق اسلام، تهران، ۱۳۵۹.

فهرست‌ها و نمایه‌ها

- ☐ فهرست منابع
- ☐ نمایه آیات
- ☐ نمایه روایات
- ☐ نمایه اعلام
- ☐ نمایه کتب و مقالات
- ☐ فهرست مطالب

فهرست منابع:

۱. کتب عربی و فارسی:

قرآن کریم.

آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی؛ غررالحکم و دررالکلم، شرح جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

ابراهیم محمود، الجنس فی القرآن، بیروت، شرکه ریاض الریس، الطبعة الثانية، ۱۹۹۸.

ابن الاخوه؛ معالم القربة فی احکام الحسبه، لندن، ۱۹۳۷ م.
ابن ادريس حلی؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ۳ جلد، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق.

ابن خلدون، المقدمه، بیروت، ۱۳۹۸ ق.

ابن عربی، محیی الدین؛ الفتوحات المکیه، دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
ابن قدامه، المغنی شرح علی مختصر ابی القاسم الخرقی، ۱۲ جلد، بیروت ۱۳۹۲ ق، دارالکتب العربی.

ابن منظور، لسان العرب، قم، ۱۴۰۵، دفتر تبلیغات اسلامی.
اردبیلی، محقق احمد؛ مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، ۱۴ جلد، قم [بی تا].

انصاری، شیخ مرتضی؛ المکاسب، چاپ سنگی، تبریز ۱۳۷۵ ق.
برقی، ابوجعفر احمد بن محمد؛ المحاسن، تصحیح حسینی ارموی، تهران، ۱۳۳۱، دارالکتب الاسلامیه.

بروجردی، شیخ مرتضی؛ مستند العروه الوثقی، کتاب الخمس، تقریر ابیحات سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، ۱۳۶۴.

البناء، جمال؛ رساله حریه الفكر و الاعتقاد فی الاسلام، ۵۶ ص، قاهره، ۱۴۱۸ ق، دار الفكر الاسلامی.

بیهقی، السنن الکبری، بیروت، ۱۳۵۵ ق.

پناهی، بهرام؛ اصول و مبانی نظام تأمین اجتماعی، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، تهران، ۱۳۷۶.

جوادعلی، تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱۰ جلد، قم، ۱۳۸۰، انتشارات

شریف رضی.

حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت، لندن ۱۹۹۴.
 خُرّ عاملی، شیخ محمد بن حسن؛ وسایل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعة،
 ۳۰ جلد، قم، ۱۴۱۲ ق، تصحیح مؤسسه آل البیت (ع).
 حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه؛ تحف العقول عن آل الرسول؛
 تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۳.
 حکیمی، محمد رضا و همکاران؛ الحیاه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ج ۵
 و ۶.

خامنه‌ای، سید محمد؛ بیمه در حقوق اسلام، تهران، ۱۳۵۹.
 خمینی، سید روح الله موسوی؛ کتاب البیع، جلد ۲، قم، (بی تا).
 _____؛ تحریر الوسیله، ۲ جلد، قم، (بی تا)، اسماعیلیان.
 _____؛ صحیفه نور، ج ۲۰ و ۲۱، تهران، ۱۳۷۴، چاپ دوم، وزارت ارشاد
 اسلامی.

_____؛ کتاب الطهاره، ۳ جلد، قم، (بی تا).
 خوانساری، سید احمد؛ جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ۷ جلد، تهران،
 ۱۴۰۵ ه. ق.

خویی، سید ابوالقاسم موسوی؛ مبانی تکملة المنهاج، ۲ جلد، بیروت، (بی تا).
 _____؛ معجم رجال الحدیث؛ ۲۳ جلد؛ بیروت؛ ۱۴۰۹ م؛ چاپ چهارم.
 _____؛ منهاج الصالحین، ۲ جلد، قم، ۱۴۱۰ ق، مدینه العلم، (چاپ ۲۸).
 راغب اصفهانی، معجم مفردات الالفاظ القرآن الکریم، تحقیق ندیم مرعشی،
 (بی تا)، (بی جا).

سید رضی، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ ق.
 زحیلی، وهبه؛ آثار الحرب فی الفقه الاسلامی دراسه مقارنه، دمشق، ۱۴۰۱ ق،
 دارالفکر.

_____؛ الفقه الاسلامی و ادلته، ۸ جلد، بیروت، ۱۴۰۹ ق، چاپ سوم.
 شریف کاشانی، ملا حبیب الله؛ تسهیل المسالک الی المدارک فی رؤس القواعد
 الفقهیة، قم، ۱۴۰۴ ق، مطبعه علمیه.
 شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ نشر طوبی یا دایره المعارف قرآن مجید، تهران، ۱۳۹۸
 ق، انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
 شفیق باشا، احمد؛ الرق فی الاسلام، تعریب احمد زکی، المطبعه الامیریة، ۱۳۰۹

ق.

شوکانی؛ نیل الاوطار، المطبعة العثمانية المصرية.
شهیدی، سید جعفر؛ زندگانی علی بن الحسین (ع)؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛
تهران؛ ۱۳۶۵.

صدر، سید محمدباقر؛ لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهوريه
الاسلاميه في ايران، مجموعه الاسلام يقود الحياه، بيروت، ۱۳۹۹ هـ، دارالتعارف
للمطبوعات .

صدوق، شیخ محمد بن علی بن بابویه؛ الامالی؛ تحقیق مؤسسه البعثه؛ تهران؛
۱۴۱۷ ق.

_____؛ النخصال؛ تصحیح علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۱۳ ق .
_____؛ علل الشرايع، نجف، ۱۳۸۵ ق، المكتبة الحيدريه.
_____؛ من لا يحضره الفقيه، تصحیح علی اکبر غفاری، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۲

ق.

صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم قوامی شیرازی، تفسير القرآن الكريم، تصحیح
محمد خواجهی، قم، ۱۴۱۱، انتشارات بيدار.

_____؛ الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه، داراحياء التراث العربی،
بيروت، ۱۹۸۱ .

طالقانی، سید محمود؛ اسلام و مالکیت، تهران، ۱۳۶۰، شرکت سهامی انتشار.
طباطبایی، سید محمد حسین؛ اسلام و انسان معاصر (بررسی های اسلامی، جلد
دوم)، بکوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، مؤسسه انتشارات رسالت، ۱۳۹۷ ق.
_____؛ بررسی های اسلامی، جلد اول، قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶
هجری قمری.

_____؛ الميزان في تفسير القرآن، ۲۰ جلد، بيروت، ۱۳۹۵ ق، مؤسسه الاعلمی
للمطبوعات.

طبرسی، امین الاسلام؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق میرزا ابوالحسن
شعرانی، ۱۰ جزء در ۵ جلد، تهران، ۱۳۹۵ ق.

طبرسی، ابونصر حسن بن فضل؛ مکارم الاخلاق؛ تصحیح محمد حسین اعلمی؛
بيروت؛ ۱۳۹۲ ق.

طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ ۶ جلد.
طوسی، نصیرالدین؛ آغاز و انجام، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران،

وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.

_____؛ اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۶۰، انتشارات خوارزمی.

_____؛ تجرید الاعتقاد، قم ۱۴۰۷ ق.

طوسی، ابوجعفر محمدحسن؛ الاستبصار، تصحیح سیدحسن موسوی خراسان، ۴ جلد، تهران، ۱۳۹۰ ق.

_____؛ تهذیب الاحکام، تصحیح سیدحسن موسوی خراسان، ۱۰ جلد، تهران، ۱۳۹۰ ق، دارالکتب الاسلامیه.

_____؛ عدّه الاصول، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، ۲ جلد، قم، ۱۳۷۶. عبادی، شیرین؛ تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات روشنگران.

عیاشی السمرقندی، التفسیر، ۲ جلد، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران ۱۳۸۵ ق، المکتبه العلمیه الاسلامیه.

عاملی، شیخ جواد بن محمدحسین؛ مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ۱۰ جلد، قاهره، ۱۳۲۶ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، ۱۴۰۷ ق.

فیض، ملا محسن؛ الوافی، ۲۰ جلد، تصحیح موسسه امیر المؤمنین، اصفهان. القبانچی، احمد؛ المرأة، المفاهیم والحقوق، (قرائه جدیده لقضایا المرأة فی الخطاب الدینی)، ثقافه اسلامیه معاصره ۲، نجف، منشور سیدی، ۲۰۰۴ م.

قرطبی، تفسیر الجامع لاحکام القرآن، بیروت. کاشف الغطاء، شیخ جعفر؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، چاپ سنگی.

کدیور، محسن؛ دغدغه های حکومت دینی، تهران، ۱۳۷۹.

_____؛ حکومت ولایتی، نشر نی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۰.

کلینی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب؛ الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ جلد، تهران ۱۳۸۸ ق، دارالکتب الاسلامیه.

ماوردی، الاحکام السلطانیه، تصحیح محمدحامد الفقی، قاهره، ۱۳۸۶ ق.

محمود محمد طه، الرسالة الثانيه من الاسلام، سودان، (بی تا).

مجلسی، علامه محمدباقر، بحار الانوار، ۱۱۰ جلد، تهران، چاپ سوم [بی تا].

محقق حلی، جعفر بن حسن؛ شرائع الاسلام، تصحیح عبدالحسین محمد علی، ۴ جلد، نجف، ۱۳۸۹ق.

مطهری، شهید مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا.

_____؛ پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.

_____؛ پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۶۸.

_____؛ ربا، بانک، بیمه؛ تهران، ۱۳۶۴.

مؤمن قمی، شیخ محمد؛ کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم، ۱۴۱۵ق.
منتظری نجف آبادی، شیخ حسینعلی؛ دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ۴ جلد، قم، ۱۴۰۸-۱۴۱۱ق.

_____؛ کتاب الزکاه، ۴ جلد، تهران ۱۴۱۳ق، نشر تفکر.

_____؛ کتاب الخمس و الانفال؛ قم، (بی تا).

معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، ۱۴۱۲، مؤسسه النشر الاسلامی، ۶ جلد.

نائینی، میرزا محمد حسین غروی؛ تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۴.
نجفی، شیخ محمد حسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ۴۳ جلد، تهران، ۱۴۰۰ق.

نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ ۳ جلد، چاپ سنگی.
واعظ بهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الاصول، تقریر اباحت سید ابوالقاسم موسوی خویی، ۳ جلد، نجف، ۱۳۸۶ق.

وثیق، شیدان؛ لائسیته چیست؟ تهران، ۱۳۸۴، نشر اختران.

هندی، علاء الدین؛ کنز العمال، حلب، ۱۳۹۰ ه ق

هندی، فاضل؛ کشف اللثام فی شرح قواعد الاحکام، چاپ سنگی، ۲ جلد.

یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی؛ العروة الوثقی، ۲ جلد، تهران، ۱۳۹۹ق.

۲. مقالات فارسی:

حائری یزدی، مهدی؛ اسلام و اعلامیه حقوق بشر، سالنامه تشیع، سال چهارم، قم، ۱۳۴۱.

دوبلوا، فرانسا؛ نقدی بر کتاب قرائت آرامی سریانی قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، مجله ترجمان وحی، سال هفتم، شماره ۲، اسفند ۱۳۸۲.

کدیور، محسن؛ حکومت انتصابی، ماهنامه آفتاب، تهران ۱۳۸۱-۱۳۷۹.
 کریمی نیا، مرتضی؛ مسئله تأثیر زبانهای آرامی و سریانی در زبان قرآن، نقد و معرفی کتاب کریستف لوگزنبرگ، قرائت آرامی سریانی قرآن: جستاری در ایضاح زبان قرآن، برلین، ۲۰۰۰؛ مجله نشر دانش، سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲.
 مصباح‌یزدی، شیخ محمدتقی؛ روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۲/۷/۱۰.
 هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ محارب کیست و محاربه چیست؟، فصلنامه فقه اهل بیت، قم، زمستان ۷۶ و بهار ۱۳۷۷.

۳. منابع انگلیسی:

Arendt, Hannah, *The origin of Totalitarianism*, New York, 1951.
 Barrington Moore, *Privacy, Studies in Social and Cultural History*, New York 1994.
Dictionary of the Social Sciences, Oxford, 2002.
 Habermas, Jurgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, translated by Thomas Berget with the assistance of Frederic Lowy, Cambridge, M.I.T. press, 1989.
International Encyclopedia of the Social Science, 1968.
International Encyclopedia of the Social and Behavioural science, 2001.
 McAuliffe, J.D.(ed.), *Encyclopedia of Quran*, Leiden, Brill, 2002, Vol.2.
Privacy, Social Research; An International quarterly of the social sciences, Vol.68, No. 1, spring 2002, Vol. 69, Spring 2002, New School University New York.
The Blackwell Dictionary of Twentieth Century of Social Thought, 1993.
The philosophy of Law, an Encyclopedia, 1999.
 Turkel, Gerald, *Law and Society, critical Approaches*, Allyn and Bacon, 1996.
 Wadud-Muhsin, Amina; *Quran and Woman*, Kuala Lumpur, 1994, Penerbit Fajar Bakti sdn. Bhd.
 Weiss, Bernd G., *The spirit of Islamic Law*, The University of Georgia press, Athens and London, 1998.

نمایه آیات:

آیه ۶۶ / ۱۹	سوره بقره / ۲:
آیات ۲۰۳ / ۸۵-۹۰	آیه ۳ / ۳۹۰، ۴۰۰
آیه ۴۰۰، ۳۹۱ / ۱۰۳	آیه ۲۵ / ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۱
آیه ۲۷۴ / ۱۵۶	آیه ۲۶ / ۷۵
آیه ۲۷۴ / ۱۶۱	آیه ۳۰ / ۳۷۵
آیه ۲۷۴ / ۱۵۹	آیات ۳۱-۳۳ / ۳۷۵
آیه ۲۹۷ / ۱۹۵	آیه ۸۵ / ۳۷۸
سوره نساء / ۴:	آیه ۱۱۳ / ۲۰۲
آیه ۳۹۹، ۳۸۹، ۳۷۶ / ۱	آیه ۱۱۹ / ۷۵
آیه ۳۶۷ / ۳	آیات ۱۴۲-۱۵۰ / ۱۴۲
آیه ۱۴۲ / ۱۵	آیه ۱۷۷ / ۳۶۵
آیه ۱۴۲ / ۱۶	آیه ۱۷۸ / ۳۶۶
آیه ۳۶۷ / ۲۴	آیه ۱۸۹ / ۵۷، ۶۷
آیه ۳۶۶ / ۲۵	آیه ۱۹۴ / ۳۸۵
آیه ۳۰۹ / ۳۴	آیه ۲۱۷ / ۲۰۳
آیه ۳۶۵ / ۳۶	آیه ۲۲۰ / ۲۴۷
آیه ۳۳۱، ۳۲۵، ۳۲۲ / ۵۷	آیه ۲۲۱ / ۳۶۶
آیات ۶۷ / ۵۸-۶۰	آیه ۲۳۴ / ۱۴۲
آیه ۱۹ / ۵۹	آیه ۲۴۰ / ۱۴۲
آیه ۶۷ / ۶۵	آیه ۲۴۷ / ۷۵، ۲۹۶
آیه ۳۶۵ / ۹۲	آیه ۲۵۶ / ۶۵، ۶۸، ۱۹۵، ۱۹۶
آیه ۶۷ / ۱۰۵	آیه ۲۵۱، ۲۵۲
آیه ۳۱۸ / ۱۲۴	آیه ۲۶۰ / ۲۹۸
آیه ۴۰۰، ۳۹۰ / ۱۳۵	آیه ۲۶۱ / ۳۹۴، ۴۰۱
سوره مائده / ۵:	آیه ۲۶۷ / ۳۹۴، ۴۰۰
آیه ۳۸۴ / ۱	آیه ۲۸۶ / ۲۸۱
آیه ۳۸۵ / ۸	سوره آل عمران / ۳:
آیه ۳۶۵ / ۸۹	آیه ۱۵ / ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۱

آیه ۷۲ / ۳۱۹	آیه ۱۳ / ۲۷۷
آیه ۱۰۳ / ۳۹۱-۴۰۰	آیه ۳۲ / ۲۴۸، ۲۵۰
آیه ۱۰۷ / ۲۷۸	آیه ۳۳ / ۲۴۵، ۲۵۰
سوره یونس / ۱۰ :	آیات ۳۳-۳۴ / ۲۳۴
آیه ۳۲ / ۷۵	آیه ۸۹ / ۳۶۵
آیه ۸۱ / ۲۴۷	آیه ۹۹ / ۶۵، ۶۸، ۲۰۰
آیه ۹۱ / ۲۴۷	آیه ۱۹۹ / ۲۷۳
آیه ۶۵/۹۹، ۶۸، ۱۹۶، ۲۵۲، ۳۸۳	سوره انعام / ۶ :
آیه ۱۰۸ / ۱۹۸	آیه ۱۰۷ / ۶۵، ۶۸
سوره هود / ۱۱ :	آیه ۱۶۵ / ۳۷۵
آیه ۲۸ / ۱۹۷	سوره اعراف / ۷ :
آیه ۱۱۸ / ۳۸۳	آیه ۸ / ۷۵
آیات ۱۱۹-۱۱۸ / ۲۰۲	آیه ۸۸ / ۲۰۰، ۲۵۲
سوره یوسف / ۱۲ :	آیات ۱۲۴-۱۲۱ / ۲۰۱
آیه ۷۳ / ۲۴۷	آیه ۱۵۷ / ۳۷۶
سوره رعد / ۱۳ :	سوره انفال / ۸ :
آیه ۲۳ / ۳۲۱	آیه ۳۹ / ۱۸۸، ۲۱۴
آیه ۴۰ / ۲۰۰	آیه ۴۱ / ۳۹۳، ۴۰۰
سوره نحل / ۱۶ :	آیه ۶۶-۶۵ / ۱۴۲
آیات ۳۱-۳۰ / ۳۲۳	آیه ۶۷ / ۳۷۸
آیه ۷۱ / ۳۷۸	آیه ۷۰ / ۳۷۸
آیه ۷۵ / ۳۶۷	آیه ۷۲ / ۱۴۲
آیه ۷۶ / ۳۷۸	سوره توبه / ۹ :
آیه ۹۰ / ۳۹۰، ۳۹۹	آیه ۴ / ۳۸۴
آیه ۹۷ / ۳۱۹	آیه ۵ / ۱۸۸، ۲۱۴
آیه ۱۲۵ / ۲۰۵، ۲۵۲	آیه ۷ / ۳۸۴
آیه ۱۲۶ / ۳۸۵	آیه ۲۹ / ۱۸۸، ۲۱۴
سوره اسراء / ۱۷ :	آیه ۳۶ / ۱۸۸، ۲۱۴
آیه ۷۰ / ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۹، ۳۹۹	آیه ۶۰ / ۳۶۵، ۳۹۲، ۴۰۰
سوره كهف / ۱۸ :	آیه ۷۱ / ۲۶۴

آیات ۹۳-۹۱ / ۱۹۸	آیه ۲۹ / ۶۵، ۶۸، ۱۹۷، ۲۵۲، ۳۸۲
سوره قصص / ۲۸ :	آیه ۳۰ / ۳۷۶
آیه ۷۷ / ۲۴۷	سوره مریم / ۱۹ :
سوره عنکبوت / ۲۹ :	آیه ۱۷ / ۳۳۲
آیه ۳۰ / ۲۴۷	سوره طه / ۲۰ :
آیه ۶۹ / ۱۵۸	آیه ۷۷ / ۳۰۹
سوره روم / ۳۰ :	سوره انبیاء / ۲۱ :
آیه ۲۸ / ۳۷۸	آیه ۱۰۲ / ۳۲۴
آیه ۳۰ / ۱۸، ۱۹	سوره حج / ۲۲ :
سوره احزاب / ۳۳ :	آیات ۱-۲ / ۳۲۱
آیه ۵ / ۳۹۱، ۴۰۰	آیات ۶۸-۶۹ / ۳۸۳
آیه ۶ / ۵۵، ۶۷، ۱۴۲	آیه ۷۸ / ۶۶
آیه ۲۶ / ۳۷۸	سوره مؤمنون / ۲۳ :
آیه ۳۵ / ۲۹۹، ۳۲۰	آیه ۷-۵ / ۳۶۷
آیه ۵۰ / ۳۷۸	آیه ۱۰۱ / ۳۲۱
آیه ۵۲ / ۳۷۸	سوره نور / ۲۴ :
آیه ۵۴ / ۳۳۵	آیه ۱۹ / ۵۶
آیه ۵۹ / ۳۶۷	آیه ۲۷ / ۵۸، ۶۷
آیه ۷۲ / ۳۷۵	آیه ۳۱ / ۳۶۷
سوره یس / ۳۶ :	آیه ۳۲ / ۳۶۶
آیه ۵۶ / ۳۳۱	آیه ۳۳ / ۳۶۵، ۳۶۶
آیه ۵۷ / ۳۲۳	آیه ۵۸ / ۳۶۷
آیات ۵۶-۵۷ / ۳۲۲	آیه ۶۲-۶۳ / ۶۷
سوره صافات / ۳۷ :	سوره فرقان / ۲۵ :
آیات ۴۸-۴۹ / ۳۲۶	آیه ۱۶ / ۳۲۳
سوره ص / ۳۸ :	آیه ۵۸-۵۶ / ۱۹۹
آیه ۵۲ / ۳۲۶	سوره شعراء / ۲۶ :
سوره زمر / ۳۹ :	آیه ۱۸۳ / ۲۴۷
آیات ۱۸-۱۷ / ۲۵۲	سوره نمل / ۲۷ :
آیه ۳۴ / ۳۲۴	

آیه ٣٢٤ / ٣٥	آیه ١٩٨ / ٤١
آیه ١٩٩ / ٤٥	سوره غافر / ٤٠ :
سوره طور / ٥٢ :	آیه ٢٠١ / ٢٦
آیه ٣٣٢، ٣٢٥ / ٢٠	آیه ٣١٩ / ٤٠
آیه ٣٢٧ / ٢٤	سوره فصلت / ٤١ :
سوره الرحمن / ٥٥ :	آیه ٣٢٤، ٣٢٣ / ٣١
آیات ٣٢٥ / ٥٦-٥٨	آیه ٢٧٣ / ٣٤
آیه ٣٣١ / ٧٢	سوره شوری / ٤٢ :
آیات ٣٢٥ / ٧٠-٧٤	آیه ٣٢٤ / ٢٢
سوره واقعه / ٥٦ :	آیه ٣٨٣ / ١٥
آیات ٣٢٧ / ١٧-١٨	سوره زخرف / ٤٣ :
آیه ٣٣١ / ٢٢	آیه ٣٣١ / ٧٠
آیات ٣٢٦ / ٢٢-٢٤	آیه ٣٢٤ / ٧١
آیات ٣٢٦ / ٣٤-٣٨	آیات ٣٢٢ / ٧٠-٧١
سوره حدید / ٥٧ :	سوره دخان / ٤٤ :
آیه ٣٢٠ / ١٢-١٣	آیه ٣٣١، ٣٢٥ / ٥٤
آیه ٤٠٠، ٣٩٠ / ٢٥	سوره جائیه / ٤٥ :
سوره مجادله / ٥٨ :	آیه ٧٥ / ٢٢
آیه ٣٦٥ / ٣	سوره محمد / ٤٧ :
آیه ١٤٢ / ١٢	آیه ٣٦٤ / ٤
آیه ١٤٢ / ١٣	سوره فتح / ٤٨ :
سوره ممتحنه / ٦٠ :	آیه ٣١٩ / ٥-٦
آیه ٢٧٦ / ١	آیه ٤٠٠، ٣٩١ / ٢٩
آیات ٣٨٣ / ٨-٩	سوره حجرات / ٤٩ :
سوره منافقون / ٦٣ :	آیه ٢٥٩، ٢٥٧، ٢٥٥، ٢٣٢ / ٩
آیه ٢٧٥ / ٨	آیه ٤٠٠، ٣٩١ / ١٠
سوره قلم / ٦٨ :	آیه ٦٧، ٥٧، ٥٦ / ١٢
آیه ٢٧٣ / ٤	آیه ٣٧٦ / ١٣
سوره معارج / ٧٠ :	سوره ق / ٥٠ :

سوره غاشیه / ۸۸ :	آیات ۱۸-۷ / ۳۲۱
آیات ۲۲-۲۱/۶۵، ۶۸، ۱۹۹، ۲۵۲	آیه ۲۴ / ۳۹۱، ۴۰۰
سوره البلد / ۹۰ :	آیات ۳۱-۲۹ / ۳۶۷
آیات ۱۲-۱۱ / ۳۶۵	سوره انسان / ۷۶ :
سوره العصر / ۱۰۳ :	آیه ۳ / ۲۵۲
آیات ۳-۱ / ۲۴۱	آیه ۸ / ۳۷۸
سوره کافرون / ۱۰۹ :	آیه ۱۹ / ۳۲۷
آیات ۶-۱ / ۲۰۲	سوره نبأ / ۷۸ :
سوره نصر / ۱۱۰ :	آیه ۳۳ / ۳۲۶
آیه ۲ / ۲۹۷	سوره عبس / ۸۰ :
.	آیات ۳۷-۳۳ / ۳۲۱

نمایه روایات:

□ احادیث رسول اکرم حضرت محمد بن عبدالله (ص):

أحبّ الخلق الى الله من نفع عيال الله و ادخل اهل بيت سرورا / ۳۸۹، ۳۹۹
[للعبيد] إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه
مما يأكل ... / ۳۷۱

إذهبوا فأنتم طلقاء فعفا عنهم / ۲۷۵

إنّ الحسين مصباح الهدى و سفينه النجاه / ۲۱۸

بل نرتفق به و نحسن صحبته ما بقى معنا / ۲۷۵

تقتله الفئة الباغيه / ۲۵۵

حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة / ۱۲۷

الخلق عيال الله / ۳۸۹، ۳۹۹

شرّ الناس من باع الناس / ۳۷۱

الصدقه بعشر و القرض بثمانيه عشر / ۳۹۵، ۴۰۱

عليكم بالعفو فان العفو لايزيد العبد ألّا عزاً، فتعافوا يعزكم الله / ۲۷۷

كاد الفقر ان يكون كفرا / ۳۹۰، ۴۰۰

لا طاعه لمخلوق بى معصيه الخالق / ۳۴۹

لا فخر لعربى على العجمى و لا للاسود على الابيض ألّا بالتقوى / ۲۹۶، ۳۷۶

لن تقدّس لأّمه لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوى غير متّعت / ۲۷۰

المؤمن اذا لم يكن له حرفه يعيش بدينه / ۳۹۰، ۴۰۰

ملعون من ألقى كلّه على الناس / ۳۹۰، ۴۰۰

من إستطعتم ان تأسروه من بنى عبدالمطلب فلا تقتلوه / ۲۵۸

من أعتق مسلما أعتق الله العزيز الجبار بكل عضو منه عضواً من النار / ۳۷۱

من بدّل دينه فاقتلوه / ۱۸۸، ۲۱۳

من دخل دار أبى سفيان فهو آمن / ۲۷۵

من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرام الله ناكثا عهده مخالفا لسنة رسول الله ... / ۲۳۹

الناس مسلطون على اموالهم / ۵۹

يا معشر من اسلم بلسانه و لم يسلم بقلبه ... / ۵۷

اميرى كه لغزش مردم را بجويد آنها را فاسد کرده است / ۵۷

چه كسى را بيشتر اكرام كنيم؟ مادر، مادر، مادر ... / ۳۰۳

□ روايات امير المؤمنين على بن ابي طالب (ع) :

اقلوا ذوالمروثات عثراتهم... / ٢٧٧
 الا و ان لكم عندى ان لا احتجز دونكم سرا الا فى حرب و ... / ٢٦٩
 الا و ان من البلاء الفاقه / ٣٩٠، ٤٠٠
 اما أخ لك فى الدين او نظير لك فى الخلق / ٢٦٦، ٣٨٩، ٣٩٩
 انا لانمنعهم الفىء و لا نحول بينهم و بين دخولهم مساجد الله و لا نهيجهم ما
 لم يسفكوا دما ... / ٢٧١
 انى أكره لكم أن تكونوا سبائين ... / ٢٧١
 انى لا آخذ على التهمه و لا أعاقب على الظن / ٢٧١
 ان يهوديا كان له على رسول الله (ص) دنائير فتقاضاه فقال له يا يهودى ما
 عندى ما اعطيك ... / ٢٧٣
 اولى الناس بالعمو اقدرهم على العقوبه / ٢٧٧
 ايها الناس ان لى عليكم حقا و لكم على حق فاما حقكم على فالنصيحه / ٢٦٧،
 ٢٨١

ثم الله الله فى الطبقة السفلى من الذين لا حيله لهم من المساكين و... / ٢٧٩
 جمال السياسه العدل فى الامر و العفو مع القدره / ٢٧٧
 حق على الامام ان يحكم بما انزل الله و ان يؤدى الامانه فاذا فعلوا ذلك... / ٢٦٩
 رب ذنب مقدار العقوبه عليه اعلام الذنب به / ٢٧٧
 سمعت رسول الله يقول فى غير موطن لن تقدس امه لا يؤخذ للضعيف فيها / ٢٧٠
 شر الناس من لا يقبل العذز و لا يقبل الذنب / ٢٧٧
 العدل نظام الاحكام / ٣٩٠، ٤٠٠
 العدل نظام الامر / ٣٩٠، ٤٠٠
 العفو زكاه القدره / ٢٧٧
 فان الناس عيوبوا الوالى احق من سترها فلاتكشفن عما غاب عنك منها ... / ٢٧٢
 الفقر الموت الاكبر / ٣٩٠، ٤٠٠
 فلاتكفوا لى عن مقاله بحق او مشوره بعدل فانى لست فى نفسى بفوق ان
 اخطىء / ٢٦٧

«لا حكم الا لله» كلمه حق يبتغى بها باطل حكم الله ينتظر فيكم ... / ٢٧٢، ٢٨٠
 لايجرى لاحد الا جرى عليه و لا يجرى عليه الا جرى له ... / ٢٦٣
 المروه العدل فى الامر و العفو مع القدره و المواساه فى العشره / ٢٧٧
 الناس كلهم احرار الا من اقر على نفسه بالعبوديه و هو مدرك ... / ٣٦٩

و اجعل لذوی الحاجات منک قسما تفرغ لهم فيه شخصک و تجلس لهم
مجلسا عاما ... / ۲۷۹

و إن خرجوا علی امام جائر فلاتقاتلوهم فإن لهم فی ذلك مقالا / ۲۵۶
و لا أؤخر لكم حقا عن محله و لا اقف به دون مقطعه / ۲۶۹
و لا تخالطونی بالمصانعه و لاتظنوا بی استقلا فی حق قیل لی و لا التماس
اعظام لنفسی / ۲۶۰

ولا تکن عبد غیرک قد جعل الله حرًا / ۳۷۶
ولاتکونن علیهم سبعا ضاریا تغتنم أکلهم / ۲۷۱
یفرط منها الزلل و تعرض لهم العلل و یؤتی علی ایدیهم فی العمد و الخطا
فاعطهم من عفوک ... / ۲۷۳

آیا نمی توانستی این گناه را مستور داری آنچنانکه خدا بر تو پوشانید؟ / ۵۷
اگر ما هر کس را به صرف اتهام دستگیر نمائیم زندانها پر خواهد شد / ۲۷۱
□ روایات سید الشهداء امام حسین بن علی (ع) : ۲۲۸-۲۲۵، ۲۴۰-۲۳۹
□ روایات امام سجاد، علی بن الحسین (ع) : ۸۰ / ۲۷۷
□ روایات امام باقر، محمد بن علی (ع) : ۲۴۴، ۳۷۰
□ روایات امام صادق، جعفر بن محمد (ع) : ۱۸۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۵،
۲۸۲، ۳۶۹، ۳۷۰

□ روایات امام کاظم، موسی بن جعفر (ع) : ۱۸۸، ۲۱۸، ۳۶۹
□ روایات امام رضا، علی بن موسی (ع) : ۲۵۰

نمایه اعلام:

الف

- آرنت، هانا / ۶۷
 ابراهیم (ع) / ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۹۷، ۳۳۲
 ابراهیم محمود / ۳۲۸
 ابن ابی شیبہ / ۲۷۶
 ابن اثیر / ۲۷۵
 ابن اخوه /
 ابن ادريس حلی / ۲۱۴
 ابن خلدون / ۶۷
 ابن سینا / ۲۱۲
 ابن شعبه حرانی، حسن بن علی
 بن حسن / ۷۳
 ابن عربی / ۲۱۲، ۳۳۲
 ابن قدامه / ۸۹، ۳۴۸
 ابن ملجم مرادی / ۲۳۶
 ابن هشام / ۲۷۴-۲۷۶
 ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار /
 ۷۲، ۷۳، ۸۱
 ابوذر غفاری / ۳۷۱
 ابوسفیان / ۲۷۵
 ابوالصبح کنانی / ۳۷۰
 ابو عامر راهب / ۲۷۸
 اردبیلی، محقق احمد / ۲۰۷،
 ۲۴۸، ۲۱۴
 اسامه بن زید / ۲۲۵
- اسحاق بن عمار / ۳۷۱
 افرام سوری / ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۶
 امام باقر، محمد بن علی / ۲۴۴،
 ۳۷۰، ۳۷۱
 امام حسین بن علی / ۲۱۸-۲۲۰،
 ۲۲۸-۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۰-۲۳۷
 امام رضا، علی بن موسی / ۲۵۰
 امام زمان، مهدی موعود / ۳۰۷
 امام سجّاد، علی بن حسین / ۱۰،
 ۷۲، ۷۳، ۸۲-۷۸، ۲۷۷
 امام صادق، جعفر بن محمد / ۵۷،
 ۱۸۸، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۱۱،
 ۳۶۸-۳۷۰
 امام کاظم، موسی بن جعفر /
 ۱۸۸، ۳۶۹
 امام علی بن ابی طالب / ۵۷،
 ۷۲، ۷۸، ۸۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۲۲۵، ۲۳۰،
 ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹،
 ۲۷۷-۲۷۳، ۲۸۱-۲۷۹، ۳۶۹، ۳۷۶،
 ۴۰۰
 امام مجتبی، حسن بن علی / ۲۲۳
 انصاری، شیخ مرتضی / ۶۶، ۸۳،
 ۴۰۱
 ب
 براک / ۳۲۸

بک / ۳۲۸

البناء، جمال / ۲۱۴

بنی عمرو بن عوف / ۲۷۷

بنی غنم بن عوف / ۲۷۷

بنی المصطلق / ۲۴۷

ت

تولستوی / ۳۱۲

ث

ثور کندي / ۵۷

ج

جالوت / ۲۹۷

جعفر بن محمد بن سرور / ۷۳

۸۱

جواد علی / ۳۷۷

ح

حاطب بن بلتعہ / ۲۷۵

حائری یزدی، مهدی / ۶۶، ۱۴۹

۲۱۴

حجاریان، سعید / ۸۸

حُجر بن عدی / ۲۲۵

حُر بن یزید ریاحی / ۲۱۹، ۲۳۳

حُر عاملی، محمد بن حسن /

۶۷، ۷۳

حسان بن ثابت / ۲۲۵

حلبی / ۲۷۶

حلی، علامه حسن بن یوسف

بن مطهر / ۶۷، ۲۴۵

حماد / ۱۸۸، ۳۷۱

حمزه / ۲۷۵

حمیدالله، محمد / ۱۶۳

حنظله غسیل الملائکه / ۲۷۸

خ

خامنه‌ای، سید محمد / ۴۰۱

خریت بن راشد / ۲۷۱

خدیجه کبری / ۲۹۸

خسروشاهی، سید هادی / ۳۳

خضر / ۱۵۲، ۱۵۳

خمینی، سید روح الله موسوی /

۲۶، ۳۴، ۶۷، ۸۳، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۸،

۲۱۲، ۲۳۵، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۰۹، ۴۰۰،

۴۰۱

خوارج نهروان / ۲۳۱-۲۲۹،

۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۴، ۲۷۱-۲۶۹، ۲۷۶،

۲۸۰، ۲۸۲

خوانساری، سید احمد / ۶۷،

۲۰۷، ۲۱۴

خویی، سید ابوالقاسم موسوی /

۸۳، ۲۱۲، ۲۱۳

و

راغب اصفهانی / ۸۳

رفاعه / ۳۶۹، ۳۷۷

ز

زبیر بن عوام / ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰،

زحیلی، وهبه / ۲۱۲، ۳۷۷

زید بن ثابت / ۲۲۵

زینب کبری / ۲۱۹، ۲۹۸، ۳۰۸

زینی دحلان / ۲۷۶

ط

طالقانی، سید محمود / ۳۳، ۳۷۸

طلوت / ۲۹۵

طباطبائی، علامه سید محمد

حسین / ۱۸، ۱۹، ۳۳، ۳۶۰

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن

/ ۲۱۴، ۴۰۰

طبرسی، ابونصر حسن بن فضل

/ ۷۳

طریحی / ۸۳

طلحه / ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰

طلحه بن زید / ۳۶۸

طوسی، شیخ الطایفه محمد بن

حسن / ۱۴۱، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۶، ۲۵۷

طوسی، خواجه نصیر الدین /

۶۷، ۳۳۳

ع

عاصم بن عوف عجلانی / ۲۷۸

عائشه ام المؤمنین / ۲۲۹، ۲۳۲

عباس بن علی / ۲۱۹

عبدالله بن ابی / ۲۷۴

عبدالله بن زبیر / ۲۲۳

عبدالله بن سنان / ۳۶۹، ۳۷۰

عبدالله بن عباس / ۲۲۳، ۲۲۷

۲۴۴

عبدالله بن عمر / ۲۲۳، ۲۲۵

۲۴۴

عبدالله بن قعین / ۲۷۱

س

سالاربن عبدالعزیز / ۲۴۸

سبط بن جوزی / ۲۳۸

سرخسی / ۸۹

سعد بن ابی وقاص / ۲۲۵

سکینه بنت حسین / ۲۱۹

سهروردی، شیخ اشراق / ۲۱۲

ش

شریعتی، علی / ۷۲

شعرانی، میرزا ابوالحسن / ۳۷۸

شعیب(ع) / ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۴۷

۲۵۲

شفیق، احمد / ۳۷۷

شمس الدین، شیخ محمد مهدی /

۳۰۴

شوکانی / ۸۹

شهید اول / ۲۴۵

شهید ثانی / ۲۴۵

شهیدی، سید جعفر / ۸۳

ص

صدر، سید محمد باقر / ۲۳، ۲۴

۳۳، ۱۲۰، ۱۵۰

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم

قوامی شیرازی / ۸۳، ۲۱۲، ۳۱۱، ۳۳۳

صدوق، محمد بن علی بن

بابویه قمی / ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۴۰۰

عبدالله لحام / ۳۶۹

عبدہ، محمد / ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹

۲۷۳

عبیدالله بن زیاد / ۲۳۸

عثمان بن عفان / ۲۲۹

علی اصغر / ۲۱۹

علی اکبر / ۲۱۹

علی بن احمد بن موسیٰ / ۷۳

۸۱

علی بن جعفر / ۱۸۸

عمار ساباطی / ۱۸۸

عمار یاسر / ۲۵۵

عمر بن حمق / ۲۲۵

عمر بن خطاب / ۵۷

عمر بن سعد / ۲۳۸

غ

غزالی، امام محمد / ۱۴۴، ۲۳۸

ف

فاطمہ زهرا / ۲۲۰، ۲۹۸، ۳۰۸

فرعون / ۲۰۱، ۲۴۷

فضل الله، سید محمد حسین /

۳۰۴

فضل بن شاذان / ۲۵۰

فضیل بن یسار / ۳۷۰

فیض کاشانی، ملا محسن / ۷۳

ق

قاسم بن حسن / ۱۹۷

قباچی / ۳۳۰

ک

کاشف الغطاء، شیخ جعفر / ۶۶

کاشف اللثام، فاضل ہندی /

۲۱۵

کثیر بن نمر / ۲۷۲، ۲۸۰

کریمی نیا، مرتضیٰ / ۳۳۶، ۳۳۷

کلینی، ثقه الاسلام محمد بن

یعقوب / ۶۷

ل

لوط (ع) / ۲۴۷

لوگزنبرگ / ۳۲۸، ۳۳۶

م

مالک اشتر نخعی / ۲۶۶، ۲۷۱

۲۷۳، ۴۰۰

مالک بن دخشم / ۲۷۸

مالک بن عوف / ۲۷۶

ماوردی / ۶۷، ۱۰۴، ۳۴۸

مأمون عباسی / ۲۵۰

مجاهد / ۱۹۶

مجلسی، علامہ محمد باقر / ۷۳

محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن

حسن / ۶۷، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۷

محمد بن حنفیہ / ۲۲۳، ۲۲۶

محمد بن فضیل / ۷۳

محمد بن مسلم / ۲۴۴، ۳۷۰

محمد بن مسلمہ / ۲۲۵

محمود محمد طہ / ۳۳۲

مروان بن حکم / ۲۲۴، ۲۲۵

غروی / ۲۰، ۲۵-۲۲، ۳۳، ۳۴
 نجاشی / ۷۳
 نجفی، شیخ محمد حسن / ۶۷
 نجم آبادی، شیخ هادی / ۲۱۲
 نوری، شیخ فضل الله / ۹۰
 و
 وثیق، شیدان / ۱۷۷
 وحشی غلام ابی سفیان / ۲۷۵
 ولید بن عتبه / ۲۲۳-۲۲۵
 ودود، امینه / ۳۳۲
 ه
 هابرماس / ۳۵
 هاشمی شاهرودی، سید محمود /
 ۲۳۷
 هند زوجه ابی سفیان / ۲۷۵
 ی
 یزدی، سید محمد کاظم
 طباطبائی / ۲۱۲
 یزید بن معاویه / ۲۲۱، ۲۲۳-۲۲۸،
 ۲۳۳، ۲۳۹-۲۳۷
 یوسف (ع) / ۲۴۷
 یوسفی اشکوری، حسن / ۸۸

مریم بنت عمران / ۲۹۸، ۳۳۲،
 ۳۳۴
 مسلم بن عقیل / ۲۲۷
 مصباح یزدی، شیخ محمد تقی /
 ۳۴۲
 مطهری، مرتضی / ۳۳، ۴۰،
 ۴۰۱، ۲۱۴
 معاویه بن ابی سفیان / ۲۲۱،
 ۲۲۳-۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۵، ۲۷۱
 معرفت، شیخ محمد هادی /
 ۳۳۱
 مغیره بن شعبه / ۲۲۵
 مفضل بن عمر / ۲۵۳
 مفید، شیخ ابو عبدالله محمد بن
 محمد بن نعمان / ۱۳۷، ۲۲۵
 مکین تابر، السدیر / ۳۶
 ملکه سبأ / ۳۰۴
 منتظری نجف آبادی، شیخ
 حسینعلی / ۶۶، ۶۷، ۱۶۲، ۲۸۳،
 ۴۰۰، ۴۰۱
 مؤمن قمی، شیخ محمد / ۲۱۳
 موسی (ع) / ۱۵۲، ۲۰۱، ۳۰۸
 ن
 نائینی، میرزا محمد حسین

نمایه کتب و مقالات:

- آفتاب (مجله) / ۸۵، ۸۷، ۶۷، ۳۵۴، ۴۰۰، ۴۰۱
 ۱۴۸، ۱۸۱، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۴۱
 آفتاب (واترلو) / ۱۴۹
 آئین (مجله) / ۱۶۷، ۲۸۷، ۳۷۹
 الاستبصار / ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۴
 ۳۶۹، ۳۷۱
 اسفار / ۸۳، ۳۳۴
 الامالی / ۷۳
 الاحکام السلطانیه / ۱۰۴
 اخلاق ناصری / ۳۵۰
 اسلام و انسان معاصر / ۳۳
 اسلام و مالکیت / ۳۷۸
 اسلام و مقتضیات زمان / ۳۳
 الاسلام یقود الحیاه / ۳۴
 انجیل / ۳۷۹
 انساب الاشراف / ۲۷۱، ۲۷۶
 اهلیه المرأه لتولکی السطه / ۳۰۴
 بررسی های اسلامی / ۳۳
 بحار الانوار / ۶۷، ۷۳، ۲۷۳، ۳۲۷
 کتاب البیع / ۳۴
 بیمه در حقوق اسلام / ۴۰۱
 پرتوی از قرآن / ۳۷۸
 پیرامون جمهوری اسلامی /
 ۲۱۴
 تاریخ العرب قبل الاسلام / ۳۷۷
 تجرید الاعتقاد / ۶۷
 تحریر الوسيله / ۶۷، ۸۳، ۸۹
 ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۳۴۵، ۳۵۱
 ۳۵۳، ۳۵۴، ۴۰۰، ۴۰۱
 تحف العقول / ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۸۳
 ترجمان وحی (مجله) / ۳۳۷
 تسهیل المسالك / ۳۴۴
 تکملة منهاج الصالحین / ۳۵۱
 التمهید فی علوم القرآن / ۳۳۱
 تفسیر العیاشی / ۳۷۰
 تنبیه الامه و تنزیه المله / ۲۱
 ۳۳، ۳۴
 تورات / ۳۷۷، ۳۷۹
 التهذیب / ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۴۴
 ۳۶۹-۳۷۱
 جامع المدارک / ۶۷، ۲۰۷، ۲۱۴
 الجمل / ۲۰۵
 جواهر الکلام / ۶۷، ۸۹، ۲۱۴
 ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۸، ۳۴۴-۳۴۷، ۳۵۰
 حاشیه سیره حلبی / ۲۷۶
 حکمت و حکومت / ۶۶
 حکومت انتصابی / ۶۷، ۱۳۷
 ۱۶۵
 حکومت ولائی / ۱۰۷، ۱۳۶
 ۱۳۷، ۱۶۵
 الحیاه / ۴۰۰
 الخصال / ۷۳، ۷۴، ۸۱، ۲۷۷، ۴۰۰
 کتاب الخمس / ۴۰۱
 الخلاف / ۲۴۴
 دراسات فی ولایه الفقیه و فقه
 الدوله الاسلامیه / ۶۶، ۲۵۶، ۲۵۷

۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۸۳،
۴۰۰، ۴۰۱

الدرّ المنشور / ۲۶۹

دعائم الاسلام / ۲۵۸، ۲۸۳

دغدغه‌های حکومت دینی / ۶۷،

۶۸، ۸۳، ۱۳۷، ۱۶۵

دیدگاهها / ۲۴۳، ۲۸۱

ربا، بانک، بیمه / ۴۰۱

رجال نجاشی / ۷۳

رساله حریه فکر و الاعتقاد فی

الاسلام / ۲۱۴

رساله حقوق / ۱۲، ۱۶۲

رساله الحقوق / ۷۱-۸۳، ۲۷۷

رساله توضیح المسائل / ۸۹

الرساله الثانيه من الاسلام / ۳۳۲

الرقّ فی الاسلام / ۳۷۷

زبدہ البیان / ۲۴۸

کتاب الزکاة / ۳۵۳، ۴۰۰

زندگانی علی بن الحسین (ع) /

۸۳

زیباترین روح پرستنده / ۷۲

سالنامه تشیع / ۲۱۴

السرائر / ۲۱۴

سنن بیهقی / ۶۷

سیره ابن هشام / ۲۷۴-۲۷۶

سیره حلبی / ۲۷۶

سیره زینی دحلان / ۲۷۶

شرايع الاسلام / ۲۱۴، ۲۴۵،

۲۴۸، ۳۴۶

صحیفه سجادیه / ۷۲، ۸۱

صحیفه نور / ۳۴

طب الرضا / ۱۳۶

طب الصادق / ۱۳۶

طب النبی / ۱۳۶

کتاب الطهاره / ۱۴۸

عدّه الاصول / ۱۴۱

العروه الوثقی / ۸۹، ۲۱۲، ۳۴۵،

۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۷۷

عصرما (مجله) / ۱۳۷

علل الشرايع / ۳۷۱

الغارات / ۲۷۱، ۲۷۶

غرر الحکم و درر الکلم / ۲۷۷،

۴۰۰

الفتاوی الواضحه / ۱۲۰

الفتوحات المکیه / ۳۳۲

فرهنگ لیتره / ۱۷۷

الفقه الاسلامی و ادلته / ۲۱۲،

۳۷۷

فقه اهل بیت (فصلنامه) / ۲۳۷

قواعد الاحکام / ۲۴۵

کافی / ۶۷، ۲۱۳، ۲۴۴، ۲۷۴،

۲۷۷، ۳۷۱-۳۶۹، ۳۹۹، ۴۰۰

کامل ابن اثیر / ۲۷۵

کشف الغطاء عن مبهمات

الشريعة الغراء / ۶۶

کشف المراد / ۶۷

کلمات سدیدہ فی المسائل

الجديده / ۲۱۳

کنز العمال / ۶۷

کیان (مجله) / ۱۳۷

مصابیح الاصول / ۲۱۴
معالم القریه بی احکام الحسبه / ۶۷
معجم رجال الحديث / ۷۳، ۸۳
مغنی ابن قدامه / ۸۹، ۳۴۸
مفتاح الکرامه / ۳۴۴
مفردات راغب / ۸۳، ۳۲۵
المقدمه / ۶۷
مکارم الاخلاق / ۷۳، ۸۱، ۴۰۰
المکاسب / ۶۶، ۸۳، ۸۹، ۴۰۱
منهاج الصالحین / ۸۹، ۲۱۲،
۲۱۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳-۳۴۹
من لایحضره الفقیه / ۷۳، ۷۴،
۸۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۷۰
المیزان فی تفسیر القرآن / ۱۸،
۲۳۴، ۲۷۷، ۲۷۸، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۶۷
نثر طوبی / ۳۷۸
نشر دانش (مجله) / ۳۳۷
النُصره لسید العتره / ۲۲۵
النهايه / ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۷
نهج البلاغه / ۸۱، ۸۳، ۲۲۱،
۲۲۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹،
۲۷۳-۲۷۰، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۴۹،
۳۷۶، ۴۰۰
نیل الاوطار / ۸۹، ۲۱۳
الوافی / ۷۳
وسایل الشیعه / ۶۷، ۷۳، ۱۱۶،
۲۱۴، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۷۰،
۲۸۲، ۳۷۱-۳۶۹، ۴۰۰

گزارش نظام جامع رفاه و تأمین
اجتماعی / ۳۸۷
لائسیسته چیست؟ / ۱۷۷
لاروس (دانشنامه) / ۱۷۷
لسان العرب / ۳۲۵
لمحه فقهیه عن دستور
الجمهوریه الاسلامیه فی ایران / ۳۳
اللمعه الدمشقیه / ۲۴۵
مبانی تکمله المنهاج / ۸۳، ۲۱۲،
۲۱۳
المبسوط / ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۶،
۲۵۷
مبسوط سرخسی / ۸۹
مجمع البحرين / ۸۳
مجمع البیان / ۷۳، ۲۱۴، ۲۳۴،
۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸
مجمع الفائده و البرهان / ۲۱۴
مجموعه مقالات همایش بین
المللی حقوق بشر و گفتگوی
تمدنهای / ۱۸۱
مجموعه مقالات دومین همایش
بین المللی حقوق بشر / ۳۴۱
المحاسن / ۳۷۱
مدرس علوم انسانی (فصلنامه) /
۳۱۵
المراسم / ۲۶۸
مسالك الافهام / ۲۴۵
مستدرک الوسائل / ۲۵۸، ۴۰۰
مصنف ابن ابی شیبہ / ۲۷۲،
۲۷۶

فهرست مطالب

فهرست	۵
مقدمه	۷
بخش اول: مبادی بحث اسلام و حقوق بشر	۱۳
۱. از اسلام تاریخی به اسلام معنوی	۱۵
رویکرد اول: ثابت و متغیر	۱۸
قول اول: زمامدار، مقنن احکام متغیر	۱۸
قول دوم: نمایندگان مردم، واضع احکام متغیر	۲۰
تقریر اول: احکام غیرمنصوص	۲۰
تقریر دوم: احکام منطقة الفراغ	۲۳
نقد مدل ثابت و متغیر	۲۵
رویکرد دوم: فقه حکومتی یا فقه المصلحة	۲۶
ارزیابی مدل فقه حکومتی	۲۸
رویکرد سوم: اسلام معنوی و غایت‌مدار	۲۹
ابعاد اسلام معنوی	۳۳
۲. اصول سازگاری اسلام و مدرنیته	۳۵
مراد از سازگاری اسلام و مدرنیته	۳۶
اسلام تاریخی در مواجهه با مدرنیته	۳۷
اصول سازگاری اسلام و مدرنیته	۳۸
اصل اول: بازخوانی متن دین بر اساس غایات متعالی آن	۳۹
اصل دوم: جایگاه رفیع عقلانیت در فهم دین	۴۰
اصل سوم: حق دائمی آزادی انتخاب سبک زندگی	۴۲
اصل چهارم: امکان قانون‌گذاری و خط‌مشی‌گذاری عمومی بر اساس ارزش‌های دینی	۴۴
۳. درآمدی بر بحث «عمومی و خصوصی» در فرهنگ اسلامی	۴۷
چکیده	۴۷
مراد از امر خصوصی	۵۱
مقتضای اصل در بحث خصوصی عمومی	۵۳
مقتضای دینداری در حوزه‌های خصوصی و عمومی	۵۴
ممنوعیت مؤکد تجسس و تفتیش	۵۵
آزادی عمل در زندگی خصوصی	۵۸
امر به معروف و نهی از منکر	۶۰

۶۱.....	دائره حسیبه
۶۳.....	محدوده اختیارات دولت اسلامی
۶۵.....	ارتقای وجدان دینی
۶۹.....	بخش دوم: اسلام و حقوق بشر
۷۱.....	۴. امام سجاد(ع) و حقوق مردم
۷۳.....	منابع و اسناد رساله حقوق
۷۳.....	تعیین متن اصح و گزارش اجمالی مفاد رساله
۷۵.....	معانی پنجگانه «حق»
۷۸.....	مراد از «حق» در رساله حقوق
۸۰.....	حقوق سلطان و مردم در رساله حقوق
۸۱.....	خلاصه بحث
۸۵.....	۵. حقوق بشر و روشنفکری دینی
۸۵.....	پیشگفتار
۸۸.....	محورهای شش‌گانه تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر
۸۹.....	محور اول: عدم تساوی حقوقی غیرمسلمانان با مسلمانان
۹۴.....	محور دوم: عدم تساوی حقوقی زنان با مردان
۱۰۰.....	محور سوم: عدم تساوی حقوقی بردگان با انسان‌های آزاد
۱۰۳.....	محور چهارم: عدم تساوی عوام با فقیهان در حوزه امور عمومی
۱۰۹.....	محور پنجم: آزادی عقیده و مذهب و مجازات ارتداد
۱۱۲.....	محور ششم: مجازات‌های خودسرانه، مجازات‌های خشن و شکنجه
۱۱۴.....	ژرفای تعارض اسلام تاریخی با اندیشه حقوق بشر
۱۱۸.....	مبانی نظری تعارض اسلام تاریخی با حقوق بشر
۱۲۳.....	رجحان اندیشه حقوق بشر بر موضع اسلام تاریخی
۱۲۷.....	بررسی راه‌حل‌های اسلام تاریخی برای رفع تعارض
۱۳۲.....	بررسی کوشش‌های ملی و بین‌المللی برای تلفیق اسلام سستی و حقوق بشر
۱۳۵.....	سوء استفاده از حقوق بشر و منشأ آن
۱۳۸.....	راه‌حل روشنفکری دینی برای معضل تعارض اسلام سستی و حقوق بشر
۱۴۹.....	۶. پرسش و پاسخ حقوق بشر و روشنفکری دینی
۱۴۹.....	مقایسه احکام امضایی و سیره عقلا
۱۵۳.....	حقوق بشر دستاورد انسان معاصر
۱۵۹.....	وجه عدم تصریح به موقت بودن احکام متغیر
۱۶۱.....	دو معرفت بشری از دین الهی و حقوق انسانی
۱۶۳.....	همجنس‌گرایی و حقوق بشر
۱۶۷.....	۷. حقوق بشر، لائیسیته و دین

مخورهای چالش ادیان و حقوق بشر	۱۶۸
رویکرد لائیک به حقوق بشر	۱۶۹
رویکرد دینی به حقوق بشر	۱۷۱
طبقه‌بندی احکام حوزه عمومی در مقایسه با ارزش‌های دینی و لائیسیت	۱۷۳
مصادیق چالش دین و لائیسیت	۱۷۴
نتیجه	۱۷۶
بخش سوم: آزادی‌های عقیدتی، دینی و سیاسی	۱۷۹
۸ آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر	۱۸۱
مقدمه	۱۸۱
بخش اول: تبیین مفاهیم	۱۸۳
بخش دوم: آزادی عقیده و مذهب در تلقی رایج از اسلام	۱۸۴
بخش سوم: مطلوبیت و حسن آزادی عقیده و مذهب	۱۸۹
نقد پیش‌فرضهای انکار آزادی عقیده و مذهب	۱۹۰
حکم عقل درباره آزادی عقیده و مذهب	۱۹۱
بخش چهارم: تلقی دیگری از آزادی عقیده و مذهب در اسلام	۱۹۴
مقام اول: ادله نقلی آزادی عقیده و مذهب در اسلام	۱۹۵
اول: نفی اکراه و اجبار در دین و ایمان	۱۹۵
دوم: آزادی در اختیار هدایت و ضلالت در دنیا	۱۹۷
سوم: وظیفه پیامبر، ابلاغ حق نه اجبار بر حق	۱۹۹
چهارم: مذمت مجازات بر تغییر دین	۲۰۰
پنجم: نقد شیوه مواجهه ارباب ادیان مختلف با یکدیگر و اراده خداوند	۲۰۲
بر اختلاف عقاید بشری	۲۰۲
ششم: عدم مجازات دنیوی مرتد	۲۰۳
هفتم: شیوه‌های دعوت دینی	۲۰۵
نتایج ادله قرآنی	۲۰۵
مقام دوم: نقد مستندات تلقی رایج	۲۰۶
حکم مجازات دنیوی مسلمان مرتد	۲۰۶
احکام اهل ذمه	۲۰۸
عدم برخورداری کافر غیر ذمی از حق حیات	۲۰۹
نتیجه	۲۰۹
۹. حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی	۲۱۷
پیشگفتار	۲۱۷
حسین بن علی مخالف سیاسی امویان	۲۱۹
حق بیعت نکردن با حکومت	۲۲۳

۲۲۷	اجابت دعوت ناراضیان برای تغییر حاکم ظالم
۲۲۹	بغی و براندازی
۲۳۴	جرم محاربه و ناامنی مسلحانه
۲۳۶	حق مخالفت سیاسی
۲۳۹	امام حسین(ع) و تکلیف نهی از منکر
۲۴۳	ضمیمه: حقوق شرعی مخالف سیاسی و احکام فقهی بغی و محاربه
۲۴۴	شرط تحقق محاربه اقدام مسلحانه است
۲۴۶	هر فساد فی الارض مجوز اعدام نیست
۲۵۰	محاربه و افساد فی الارض شامل حوزه فرهنگ و اندیشه نمی شود
	عناوین شرعی محاربه، بغی و افساد بر فعالیت های سیاسی مسالمت آمیز
۲۵۳	قابل انطباق نیست
۲۵۵	شرایط تحقق بغی
۲۵۹	حق نافرمانی (عدم اطاعت و بیعت) و حق انتقاد از حکومت
۲۶۲	ملاک مشروعیت دینی حاکمیت
۲۶۲	ضوابط دینی عدالت و ظلم
۲۶۶	حقوق شرعی مخالفان سیاسی
۲۷۳	نرمش و مدارای پیامبر(ص) و امام علی(ع) با مخالفان سیاسی مسالمت آمیز
۲۷۷	داستان مسجد ضرار
۲۸۱	حقوق زندانیان سیاسی
۲۸۵	بخش چهارم: حقوق زنان
۲۸۷	۱۰. روشنفکری دینی و حقوق زنان
۲۸۸	مقتضای عدالت در حقوق زنان
۲۹۱	تحولات سیره عقلا در حوزه حقوق زنان
۲۹۵	عوامل تحول در حقوق زنان
۲۹۸	دو سیمای متفاوت از زن در متون اسلامی
۲۹۹	بخش اول: حقوق مدنی زنان
۳۰۳	بخش دوم: حقوق جزایی زنان
۳۰۴	بخش سوم: حقوق اساسی زنان
۳۰۶	پرسش و پاسخ
۳۱۵	۱۱. حقوق زنان در آخرت
۳۱۵	مقدمه
۳۱۷	بخش اول: بررسی تأثیر جنسیت دنیوی در حیات اخروی
۳۲۰	بخش دوم: بررسی تأثیر جنسیت اخروی در برخورداری از ثواب و عقاب
۳۲۱	موضع اول: ادامه جنسیت دنیوی در بهشت

دسته اول: ازبین رفتن نسبت و خویشاوندی در محشر.....	۳۲۱
دسته دوم: تداوم همسری صالحان در بهشت.....	۳۲۱
دسته سوم: فراهم بودن هر آنچه دل بخواهد در بهشت.....	۳۲۳
موضع دوم: موجودات بهشتی همنشین راه یافتگان به بهشت.....	۳۲۴
مبحث اول: زنان بهشتی.....	۳۲۵
مبحث دوم: پسران نورس بهشتی.....	۳۲۶
بررسی و تأمل در پاسخ‌های چهارگانه به مشکل تبعیض جنسی در آخرت..	۳۲۷
تأملی دیگر.....	۳۳۵
نتیجه.....	۳۳۶
بخش پنجم: دیگر مباحث حقوق بشر.....	۳۳۹
۱۲. مسأله برده‌داری در اسلام معاصر.....	۳۴۱
ضرورت بحث.....	۳۴۱
بخش اول: احکام بردگی.....	۳۴۳
فصل اول: اسباب بردگی.....	۳۴۴
فصل دوم: حقوق و احکام بردگان.....	۳۴۹
فصل سوم: اسباب رفع بردگی.....	۳۵۲
بخش دوم: مقایسه احکام بردگی در اسلام معاصر با اسناد حقوق بشر.....	۳۵۵
فصل اول: اهم اسناد حقوق بشر درباره بردگی.....	۳۵۵
فصل دوم: مقایسه احکام بردگی با اسناد حقوق بشر.....	۳۵۶
بخش سوم: اسلام معاصر و مسأله بردگی.....	۳۵۹
فصل اول: تحلیل انتقادی دیدگاه مشهور.....	۳۵۹
تحلیل دیدگاه مشهور.....	۳۶۰
نقد دیدگاه مشهور.....	۳۶۲
فصل دوم: بررسی مستندات دینی برده‌داری.....	۳۶۳
اول: قرآن کریم و مسأله بردگی.....	۳۶۴
دوم: مسأله برده‌داری در روایات.....	۳۶۸
فصل سوم: عدم مشروعیت بردگی در اسلام معاصر.....	۳۷۲
دوازده نکته.....	۳۷۲
۱۳. حقوق غیرمسلمانان در اسلام معاصر.....	۳۷۹
طبقه‌بندی احکام شرعی غیرمسلمانان.....	۳۸۱
اصول و مبانی حقوق غیرمسلمانان.....	۳۸۲
حقوق غیرمسلمانان در شرایط مختلف.....	۳۸۵
۱۴. تأمین اجتماعی در تعالیم اسلامی.....	۳۸۷
مقدمه.....	۳۸۷

بخش اول: مبانی تأمین اجتماعی در اسلام	۳۸۹
بخش دوم: نظامات مرتبط با تأمین اجتماعی در شریعت اسلامی	۳۹۱
بخش سوم: روش های جدید تأمین اجتماعی از منظر دینی	۳۹۸
فهرست ها و نمایه ها	۴۰۳
فهرست منابع	۴۰۵
نمایه آیات	۴۱۱
نمایه روایات	۴۱۷
نمایه اعلام	۴۲۱
نمایه کتب و مقالات	۴۲۷
فهرست مطالب	۴۳۱

به همین قلم:

■ فلسفه و کلام:

۱. دفتر عقل، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ۴۸۳ صفحه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۲. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی، جلد اوّل: تعلیقات الاسفار، ۷۸۲ صفحه؛ جلد دوّم: رسائل و تعلیقات، ۵۷۸ صفحه؛ جلد سوّم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، ۵۷۷ صفحه، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
۳. مأخذ شناسی علوم عقلی، با همکاری محمد نوری، ۳ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۴۱۸ صفحه.

■ اندیشه سیاسی:

۴. نظریه‌های دولت در فقه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام (۱)؛ نشرنی، ۱۳۷۶، ۲۲۳ صفحه، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
- نظریات الحكم فی الفقه الشیعی (بحوث فی ولایة الفقیه)، بیروت، دارالجدید، ۲۰۰۰ میلادی، ۲۰۶ صفحه.
۵. حکومت ولایی، اندیشه سیاسی در اسلام (۲)؛ نشرنی، ۱۳۷۷، چاپ چهارم، ۱۳۸۰، ۴۴۵ صفحه.
۶. بهای آزادی، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به کوشش زهرا رودی (کدیور)، نشرنی، ۱۳۷۸، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، ۲۴۸ صفحه.
۷. دغدغه‌های حکومت دینی، نشرنی، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه؛ چاپ دوّم، ۱۳۷۹.
۸. سیاست نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب کفایه)، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱)، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ۴۲۳ صفحه، چاپ دوم، ۱۳۸۷.

■ در دست انتشار:

۹. زمان در فلسفه اسلامی.
۱۰. حکیم مؤسس (سیری در ابتکارات فلسفی آقا علی مدرّس طهرانی).
۱۱. حکومت انتصابی، اندیشه سیاسی در اسلام (۳).
۱۲. ابن سینا پژوهی (اثرشناسی انتقادی، نسخه‌شناسی توصیفی در ایران و کتابشناسی بین‌المللی).
۱۳. شریعت و سیاست.
۱۴. سیاست‌نامه نائینی، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران (۲).
۱۵. مکتب سیاسی خراسانی.

Contents:

Introduction / 7

Section One: Islam and Human Rights, Primary Issues:

1. from Historical Islam to Spiritual Islam /15
2. The Principles of Compatibility of Islam and Modernity / 35
3. An Introduction to the Public and Private Debate in the Islamic Culture / 47

Section Two: Islam and Human Rights:

4. Imam Sagged and the Rights of Mankind / 71
5. Human Rights and Religious Intellectuals / 85
6. Questions and Answers about Human Rights and Religious Intellectuals / 149
7. Human Rights, Laicism and Religion / 167

Section Three: Freedom of Belief, Religion and Politics

8. The Freedom of Belief and Religion in Islam and Human Rights Documents / 181

9. The Rights of Political Opposition in Religious Society / 217

Appendix: Religious Rights of Political Opposition (Jurisprudential Approach) / 243

Section Four: Rights of Women

10. Religious Intellectuals and the Rights of Women / 287
11. The Rights of Women in the Other World / 315

Section Five: Other issues in Human Rights

12. The Problem of Slavery in Contemporary Islam / 341
13. The Rights of non-Moslems in Contemporary Islam / 379
14. Social Security in Islamic Thought / 387

Indexes / 403

Haghghonnass

(The Right of Mankind)

Islam and Human Rights

Mohsen Kadivar

**Tehran, 2008
Kavir Publisher**

