

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# معرفت حقوقی

فصلنامه علمی - تخصصی  
سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰  
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مدیر مسئول: سیدابراهیم حسینی  
سردبیر: محمدرضا باقرزاده

## هیئت تحریریه

فیروز اصلانی.....استادیار دانشگاه تهران  
غلامحسین الهام.....استادیار دانشگاه تهران  
محمدرضا باقرزاده.....استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
سیدابراهیم حسینی.....استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مسعود راعی.....استادیار دانشگاه آزاد واحد نجف آباد  
عباسعلی کدخدایی.....دانشیار دانشگاه تهران  
عباس کعبی.....استایار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\* \* \* \*

صفحه آرا: محمد ایلاقی حسینی  
ناظر چاپ: حمید خانی

ترجمه چکیده عربی و لاتین: گروه زبان مؤسسه  
مدیر اجرایی: امیرحسین نیک پور

---

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی ایران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
طبقه چهارم، اداره نشریات تخصصی، دفتر نشریه  
تلفن تحریریه: ۲۱۱۳۴۷۶ - ۰۲۵۱  
امور مشترکان: ۴۱۱۳۴۸۰ - دورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)  
صندوق پستی ۱۸۶ - ۳۷۱۶۵  
m.law@Qabas.net  
www.nashriyat.ir / WWW.iki.ac.ir  
قیمت: ۱۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی بروی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (حتی الامکان تایپ شده با قلم لوتوس ۱۴ در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به آدرس اینترنتی مجله [m.law@Qabas.net](mailto:m.law@Qabas.net) ایمیل گردد.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
    - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
  ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مطالب

۵	..... حقوق بشر اسلامی، امتناع یا ضرورت
	مصطفی دانش‌پژوه
۳۹	..... بررسی حکم سنگسار از منظر فقه و حقوق بشر
	محمد رضا کدخدایی / محمد رضا باقرزاده
۶۹	..... نیم‌نگاهی به قوانین دادرسی اداری در ایران و سیر تحولات آن
	سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی
۸۹	..... معنای «حق» در نگاه اندیشمندان اسلامی
	علی رضائی
۱۱۳	..... نگرش اسلامی به کرامت انسانی
	اسمعیل رحیمی‌نژاد
۱۲۷	..... بسترهای حمایت از حقوق بشر در ساختار حکومت اسلامی
	قاسم شبان‌نیا
۱۶۱	..... اصول نظری حقوق بشر در اسلام
	عبدالحکیم سلیمی
۱۹۳	..... الخلاصة
Abstracts	..... 206



## حقوق بشر اسلامی، امتناع یا ضرورت

مصطفی دانش‌پژوه\*

### چکیده

این مقاله به نقد و بررسی مهم‌ترین دلایل ادعای چالش‌های مبنایی و منطقی، امتناع حقوق بشر اسلامی می‌پردازد؛ ادعای پارادوکسیکال بودن حقوق بشر دینی و اسلامی مورد نقد و بررسی و پارادوکس مورد ادعای سایر اعلامیه‌های حقوق بشر صادق دانسته شده است. این ادعا در خصوص اسلام، پنداری و غیرواقعی به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، ادعای ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق بشر و امتناع نگرش درون‌دینی به آن مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده شده است که نه نگرش برون‌دینی «ضرورت» و نه نگرش درون‌دینی «امتناع» دارد، بلکه هر دو نگرش فی‌الجمله ممکن‌اند. گرچه برای دستیابی به حقوق بشر واقعی و صحیح، مراجعه به دین، ضرورت دارد. کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، حقوق بشر اسلامی، اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر اسلامی، امتناع حقوق بشر اسلامی، امکان حقوق بشر اسلامی

## مقدمه

درباره نسبت حقوق بشر و دین و به عبارت دیگر، حقوق بشر دینی (و اسلامی)، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده است. یکی از آنها، امتناع حقوق بشر دینی است که متأسفانه، از جانب برخی مسلمانان نیز ترویج می‌شود. برای اثبات این مدعا، برخی به تناقض‌نمابودن حقوق بشر دینی استناد کرده‌اند. برخی دیگر، در مقام ردّ ادعای «امتناع نگرش برون‌دینی» به حقوق بشر، با استناد به دلایلی چند، نخست «امتناع نگرش درون‌دینی» را به گمان خود اثبات کرده، سپس «ضرورت نگرش برون‌دینی» به حقوق بشر را از آن نتیجه گرفته‌اند. در این نوشتار، ادعای تناقض‌نما بودن حقوق بشر اسلامی مورد بررسی قرار گرفته و ادعای امتناع نگرش درون‌دینی به حقوق بشر، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، اما پیش از هر چیز، لازم است به چند نکته اساسی اشاره شود.

## تعریف حقوق بشر

در تعریف حقوق بشر، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. تاکنون تعریف واحدی از حقوق بشر ارائه نشده است. تعاریف ارائه شده، لزوماً متعارض نیستند، بلکه تفاوت آنها بیشتر به این دلیل است که هر کدام، به بُعدی خاص بیشتر توجه کرده‌اند. برخی به اختصار حقوق بشر را به «حقوق اخلاقی مهم و برجسته» تعریف کرده‌اند،<sup>۱</sup> برخی دیگر، حقوق بشر را براساس حقوق طبیعی و استقلال آن از اراده دولت‌ها، تعریف کرده و تقریباً آن را با حقوق طبیعی مترادف دانسته و تصریح کرده‌اند که: «حقوق بشر نامی است که قرن بیستم به حقوق طبیعی سنتی داده است.»<sup>۲</sup> و یا همچون برخی که گفته‌اند:

اگر قاعده‌ای، مستقل از اراده دولت وجود داشته باشد و براساس آن بتوان آن را لغو کرد یا تغییر داد، حتی از رهگذر قانون اساسی، به این جهت که عمیقاً در وجدان بشریت و وجدان هر انسان عاقلی ریشه دارد، این قاعده را می‌توان حقوق طبیعی نامید. حقوقی که در چارچوب اصول کلی حقوقی، ذاتی تلقی شده، لذا فراتر از اراده دولت‌ها تجلی می‌یابد.<sup>۳</sup>

در این تعریف، افزون بر استقلال حقوق طبیعی و حقوق بشر از اراده دولت‌ها به ذاتی و تغییرناپذیر بودن و ریشه داشتن در وجدان بشریت و یا وجدان هر انسان عاقلی نیز اشاره شده است.

قاضی تاناکا در این باره می‌گوید:

حقوق بشر، نشأت گرفته از مفهوم انسان به ما هو انسان و ارتباطش با اجتماع است که نمی‌تواند از طبیعت جهانی بشر متمایز گردد. لذا موجودیت حقوق بشر، بستگی به اراده یک دولت ندارد، نه از لحاظ داخلی در حقوق و یا هر اقدام قانونی دیگر و نه از لحاظ بین‌المللی در چارچوب معاهده یا عرف، که در آن آشکارا یا به‌طور مخفی، اراده دولت عنصر اساسی است. دولت یا دولت‌ها قادر به ایجاد حقوق بشر از رهگذر قانون و یا معاهده نیستند. آنها تنها می‌توانند وجود حقوق انسانی را تأیید کرده و تحت حمایت قانونی قرار دهند. نقش دولت چیزی بیش از اعلام‌کننده نیست. حقوق بشر همیشه با موجود انسانی، وجود داشته است، حقوق بشر مستقلاً و قبل از دولت وجود داشته است.<sup>۴</sup>

در این تعریف، علاوه بر عدم نقش داخلی دولت‌ها، بر عدم نقش بین‌المللی آنها در ایجاد حقوق بشر نیز تأکید شده و نقش آنها را به اعلام این حقوق و حمایت از آنها محدود می‌کند و این حقوق مستقل از دولت را، ناشی از ذات انسان و در نتیجه، جهانی و همیشگی می‌داند. در برخی دیگر از تعاریف، بیشتر بر عنصر سلب‌ناشدنی و جدایی‌ناپذیری این حقوق از انسان و نیز جهان‌شمولی آن تأکید شده است.<sup>۵</sup>

گروهی هم با تعبیر حقوق اساسی جهانی، حقوق اساسی بین‌المللی<sup>۶</sup> یا حقوق اساسی بشر<sup>۷</sup> از آن یاد کرده‌اند و آن را جهانی و غیرقابل سلب دانسته‌اند و در برابر آن، حقوق بشر اشتقاقی را نشانده‌اند که از وصف جهانی بودن برخوردار نیست.<sup>۸</sup>

جان مایه مشترک همه این تعاریف را، در وابستگی این حقوق به ذات آدمی است. همان‌طور که جک دانلی تصریح می‌کند، حقوق بشر، حقوقی است که هر فرد، صرفاً از آن جهت که انسان است دارا می‌باشد،<sup>۹</sup> حقوقی که هر فرد، از بدو تولد و فارغ از اوضاع و احوال اجتماعی یا صلاحیت‌های شخصی، حق بهره‌مندی از آنها را دارد<sup>۱۰</sup> و ممکن است دو تصور از آن اراده شود: یکی، حقوق بشر آرمانی و مطلوب برای همه انسان‌ها و دیگری، حقوق بشر مدرن و اعلامیه‌ها و اسناد حقوق بشر.<sup>۱۱</sup>

در جمع‌بندی نقاط مشترک تعاریف فوق می‌توان گفت: حقوق بشر، حقوق ذاتی و طبیعی آدمی است که به انسان بودن او مربوط است. به همین جهت مستقل از اراده دولت‌ها، غیر قابل تغییر، دائمی، فراگیر و جهان‌شمول است. اما در مورد نامشروط و غیرقابل سلب بودن آن، فی‌الجمله دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد.

نگاهی به مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر، به عنوان مهم‌ترین سند بین‌المللی حقوق بشر، که تقریباً از سوی همه کشورها پذیرفته شده است، در پذیرش تعریف فوق تردید

پدید می‌آورد: از یک‌سو، پاره‌ای از مواد اعلامیه بیش از آنکه بیانگر حقی باشند، تبیین‌کننده تکالیف‌اند. مانند ماده ۲۶ که بر اجباری بودن آموزش ابتدایی و مانند آن تأکید می‌کند. از سوی دیگر، موضوع پاره‌ای از حقوق به صنف‌هایی خاص - و نه همه انسان‌ها - مربوط می‌شود. مثل ماده ۲/۲۵، که بیان‌کننده حق برخورداری مادران و کودکان از حمایت‌های ویژه است. از همچنین پاره‌ای از حقوق مذکور، اگرچه درنهایت و با واسطه ممکن است قابل تأویل به حقوق ذاتی و طبیعی باشند، اما آنچه موضوع متن اعلامیه است، حقی ذاتی و طبیعی و در نتیجه، غیرقابل تغییر نیست، بلکه حقی قراردادی و قابل تغییر است. همچون ماده ۴/۲۳ که از حق تشکیل اتحادیه‌ها سخن می‌گوید یا ماده ۲۴ که مرخصی‌های ادواری را مطرح می‌کند.

بنابراین، به نظر می‌رسد برای دستیابی به تعریفی جامع‌تر، که بتواند مهم‌ترین سند بین‌المللی حقوق بشر را نیز شامل شود، باید در تعریف مربوط تجدید نظر کرد. از جمله آنکه باید از قید طبیعی و ذاتی بودن حقوق بشر، صرف نظر کرد تا حقوق قراردادی را نیز شامل شود؛ زیرا گرچه موضوع حقوق بشر، انسان بما هو انسان است، اما لازم نیست که حقوق این انسان، حتماً طبیعی و ذاتی باشد، بلکه حقوق قراردادی را نیز شامل می‌شود. دیگر آنکه، لزومی ندارد که همه ابنای بشر از آن حق برخوردار باشند، بلکه اگر همه آحاد یک صنف خاص، همچون زنان و کودکان نیز، صرف نظر از رنگ و نژاد و ملیت و مانند آن از آن حق برخوردار باشند، نیز حقوق بشر به شمار می‌آید. سوم آنکه، ضرورت ندارد که این حقوق حتماً و همیشه، غیر قابل سلب باشند، بلکه ممکن است تحت شرایطی فی‌الجمله سلب آنها منطقی و ممکن باشد. از این‌رو، بهتر است از ذکر قیده‌های طبیعی، غیرقابل تغییر و غیرقابل سلب، صرف نظر کرده، حقوق بشر را این‌گونه تعریف کرد: «حقوقی است که همه ابنای بشر، یا همه آحاد یک صنف خاص، فارغ از ویژگی‌های نژادی، قومی، ملی و مانند آن از آن برخوردارند».

براساس این تعریف، به جای استفاده از تعبیر «حقوق بشر»، که موهم حقوق ذاتی و طبیعی بشر است، از عبارت «حقوق مشترک انسان‌ها» استفاده شود، که افزون بر حقوق طبیعی و ذاتی سرمدی و تغییرناپذیر، حقوق وضعی و قراردادی را شامل می‌شود. بدیهی است براساس این تعریف، نه تنها حقوق طبیعی آدمی سست نمی‌گردد. بلکه حقوق وضعی

و قراردادی مشترک انسان‌ها تحکیم می‌گردد. در عین حال، با تأکید بر واژه «مشترک» به جهان‌شمولی حقوق بشر نیز تصریح می‌شود.

### دیدگاه‌های کلی

در باب حقوق بشر دینی اسلامی، یا نسبت دین و اسلام با حقوق بشر، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده یا می‌توان ابراز کرد: برخی آن را در دو دیدگاه کلی «همگرایی» و «واگرایی» خلاصه کرده‌اند.<sup>۱۲</sup> که البته باید دیدگاه سومی، تحت عنوان «وادادگی» را نیز بدان افزود. برخی سه دیدگاه تنافی دین و حقوق بشر، درون‌دینی بودن حقوق بشر و برون‌دینی بودن حقوق بشر را مطرح کرده‌اند.<sup>۱۳</sup> و برخی دیگر، همچون تا چهار دیدگاه را برشمرده‌اند<sup>۱۴</sup> و برخی هم صرفاً دیدگاه خود را مطرح ساخته‌اند. در مجموع دیدگاه‌ها را می‌توان چنین برشمرد.

### الف) سازگاری، به معنای عدم تعارض

صاحبان این دیدگاه، به تفاوت موضوع و قلمرو حقوق بشر و دین اشاره کرده و می‌گویند: حقوق بشر به حوزه «حق دنیوی» و دین به حوزه «تکلیف اخروی» تعلق دارند. پس بین آنها ارتباطی نیست تا از سازگاری یا ناسازگاری آنها بحث شود.<sup>۱۵</sup> طرفداران این دیدگاه، اصولاً وجود و حتی امکان حقوق بشر دینی و اسلامی را انکار می‌کنند.

### ب) سازگاری تلفیقی

صاحبان این دیدگاه از یک سو، نمی‌توانند از حقوق بشر دست بشویند؛ چرا که آن را محصول مدرنیته است و در نتیجه، غیرقابل برگشت می‌دانند و نه می‌توانند از دین و اسلام صرف نظر کنند؛ چرا که آن را سخن خدای متعال می‌دانند. پس به‌ناچار با مدرنیزاسیون دین، و قرائتی از دین که با حقوق بشر هماهنگ باشد، تلفیقی از دین و حقوق بشر فراهم می‌سازند.<sup>۱۶</sup>

### ج) سازگاری و ناسازگاری نسبی

از نگاه صاحبان این دیدگاه، رابطه حقوق بشر با دین (و اسلام)، رابطه عموم و خصوص من‌وجه است: در پاره‌ای موارد اشتراک و در پاره‌ای دیگر اختلاف دارند. بدیهی است صاحبان این دیدگاه، باید برای موارد اختلاف و تعارض، چاره‌ای بیندیشند و یا برای ترجیح هر یک از حقوق بشر یا دین (و اسلام) استدلال کنند.

#### د) ناسازگاری حقوق بشر با دین (و اسلام)

صاحبان این دیدگاه، حقوق دینی و اسلامی را با حقوق بشر تجلی‌یافته در اعلامیه و میثاق‌های بین‌المللی در تعارض می‌بینند. اینان گرچه وجود یک نظام حقوق بشر دینی و اسلامی را ممکن می‌دانند، اما به دلایل متعدد آن را با حقوق بشر معاصر در تعارض می‌بینند:

کرانستُن دلیل این تعارض را در اخلاقی و غیرقابل مطالبه بودن حقوق بشر اسلامی و قابل پیگیری بودن حقوق بشر معاصر، جستجو می‌کند. *دانی* دلیل تعارض را در تکلیف محور بودن حقوق بشر اسلامی و حق محور بودن حقوق بشر معاصر می‌بیند<sup>۱۷</sup> و برخی هم دلیل ناسازگاری را در تعارض فرهنگ شرقی و اسلامی با فرهنگ غربی دنبال می‌کنند.<sup>۱۸</sup> در این تعارض، بسته به اصول تفکر و مبانی فلسفی، برخی حقوق بشر اسلامی و برخی حقوق بشر معاصر را برمی‌گزینند. در عین حال، وجود آن دیگری را انکار نمی‌کنند. اما برخی دیگر، یکی از دو دیدگاه فرعی ذیل را می‌پذیرند:

#### ه) ضرورت دینی بودن حقوق بشر و حقوق بشر اسلامی

از نگاه صاحبان این دیدگاه، حقوق بشر دینی و اسلامی نه تنها ممکن، بلکه ضروری است. اصولاً تنها دین و خداوند است که می‌تواند و صلاحیت دارد به تعیین و تبیین حقوق بشر پردازد. و حقوق بشر غیر دینی، اگر ناممکن نباشد، دست‌کم نامعتبر است، مگر در آن حوزه‌ای که با حقوق بشر دینی و اسلامی مخالفتی نداشته باشد.<sup>۱۹</sup> پس، ضرورت دارد مسلمانان به تدوین حقوق بشر اسلامی همت گمارند و آن را لازم‌الاجرا بشمارند. در عین حال، آن را به دیگر جوامع نیز ارائه کرده و برای تحقق توافق و اجماع جهانی بر آن، تلاش و گفت‌وگو کنند.

#### و) امتناع حقوق بشر دینی و اسلامی:

در مقابل، برخی دیگر، که شاید بیشتر آنان مسلمان باشند، وجود حقوق بشر دینی و اسلامی را نه تنها انکار می‌کنند، بلکه اصولاً آن را ناممکن و ممتنع می‌دانند. بدین‌گونه پذیرش مطلق و بدون چون‌وچرای حقوق بشر معاصر را توصیه می‌کنند.

#### دلایل امتناع حقوق بشر اسلامی

مهم‌ترین دلایل طرفداران امتناع حقوق بشر دینی و اسلامی را، که به صراحت یا به صورت ضمنی به آن اشاره کرده‌اند و برخی از آنها قابل تأویل به یکدیگرند، می‌توان چنین شمارش و تقریر کرد:

۱. حقوق بشر، حقوق ذاتی آدمی است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، حقوق اعطایی است؛
۲. حقوق بشر، حقوقی طبیعی و فطری است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، حقوقی الهی است؛
۳. حقوق بشر، حقوقی مبنای است. در حالی که، حقوق دینی و اسلامی، ضد مبنای است و آمرانه است؛
۴. حقوق بشر، عقل‌بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، نقل‌بنیاد؛
۵. حقوق بشر، عدالت‌بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، تبع‌بنیاد؛
۶. حقوق بشر، آزادی‌بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی عبودیت‌بنیاد؛
۷. حقوق بشر، تساوی‌بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، تفاوت‌بنیاد؛
۸. حقوق بشر، کرامت‌بنیاد است، حقوق دینی و اسلامی، دین‌بنیاد؛
۹. حقوق بشر، بر فرهنگ باز غربی استوار است، حقوق دینی و اسلامی، بر فرهنگ بسته شرقی؛
۱۰. حقوق بشر، جدید و متناسب با انسان مدرن است، حقوق دینی و اسلامی، قدیمی و متناسب با انسان گذشته؛
۱۱. حقوق بشر، جهانی و انسان‌شمول است، حقوق دینی و اسلامی، منطقه‌ای و مسلمان‌شمول؛
۱۲. حقوق بشر، برون‌دینی و فرافرهنگی است، حقوق دینی و اسلامی، درون‌دینی و تک‌فرهنگی.<sup>۲۰</sup>

شاید بتوان با یک تحلیل، دلایل فوق را در دو گروه طبقه‌بندی نمود: دلایل امتناع عارضی، که شامل همه دلایل به جز دو مورد اخیر است. و دلایل امتناع ذاتی، که به دو مورد اخیر اختصاص دارد، و موضوع بحث ما می‌باشد. بحثی که ماهیتی، فرامتنی و ماقبل‌دینی دارد. اگرچه به‌ناچار، گاه باید از داشتن نیم‌نگاهی به متون اسلامی و متون حقوق بشری نیز غفلت نورزید.

#### اول: دیدگاه تناقض‌نما بودن حقوق بشر دینی و اسلامی

##### ۱. تبیین پارادوکس

با طرح حقوق بشر اسلامی، ممکن است دو اشکال، که تا حدی قابل تأویل به یکدیگر نیز هستند، مطرح شود. روح این دو اشکال به تناقض‌نما بودن ذاتی یا عرضی عنوان و احیاناً

محتوای حقوق بشر اسلامی بازمی‌گردد. چون پذیرش تناقض و اجتماع متناقضین محال است، در نتیجه پذیرش حقوق بشر اسلامی نادرست و تحقق آن ممتنع است.

الف. اولین اشکال این است که عنوان حقوق بشر اسلامی، اصولاً تناقض‌نما و در نتیجه، تحقق آن ذاتاً ممتنع و ناممکن است؛ زیرا اگر حقوق مذکور برای همه ابنای بشر، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، و در نتیجه جهانی باشد. وابسته به یک مکتب و مذهب خاص نمی‌تواند باشد پس دیگر اتصاف آن به اسلام مفهوم نخواهد داشت. اگر واقعاً اسلامی و ویژه مسلمانان است، دیگر جهانی و بشری نخواهد بود. به عبارت دیگر، این پارادوکس را به‌طور خلاصه می‌توان این‌گونه تبیین کرد: (الف) حقوق بشر، که بهترین مصداق آن، اعلامیه جهانی حقوق بشر است، حقوقی جهانی و انسان‌شمول است، (ب) حقوق بشر اسلامی ادعایی، جهانی و انسان‌شمول نیست و حداکثر مسلمان‌شمول است، (ج) پس حقوق بشر اسلامی، حقوق بشر نیست. این اشکال بیشتر از جانب کسانی مطرح می‌شود یا قابل طرح است که با نگاهی منطقی و انتقادی به بررسی مسئله می‌پردازند و یا از موضع انکار حقوق دینی، به‌ویژه در عرصه حقوق بشر، به آن تمسک می‌جویند.

ب. اشکال دوم، که از جانب معتقدین به حقوق دینی و اسلامی مطرح می‌شود، به امتناع عارضی حقوق بشر اسلامی بازمی‌گردد. اینان می‌گویند: اگرچه ممکن است اسلام بهترین نظام حقوقی را ارائه و از جمله بهترین گزاره‌ها را درباره حقوق بشر بیان کرده باشد، اما این نظام و گزاره‌ها را فقط مسلمانان پذیرفته‌اند. غیر مسلمانان، به‌ویژه منکران خدا، نه تنها آن را قبول نداشته، بلکه چه‌بسا با پاره‌ای از آنها هم به‌شدت مخالف باشند. پس، از این جهت که مورد وفاق و اجماع جهانی نیست، نمی‌توان آن را به وصف «بشری» متصف نمود و آن را «حقوق بشر» نامید، بلکه باید تحت عنوان «حقوق مسلمانان» از آن یاد کرد.<sup>۲۱</sup> بنابراین، اگرچه حقوق بشر اسلامی، ذاتاً ممتنع‌الوجود نیست، اما تا وقتی که اجماعی جهانی بر آن حاصل نشود، نمی‌توان آن را حقوق بشر - که طبعاً حقوق همه ابنای بشر است - نامید.

## ۲. امکان ضرورت حقوق بشر اسلامی

### الف) مفاهیم اسلامی و جهانی بودن

پیش از پرداختن به پاسخ، توجه به دو نکته مفید است: یکی آنکه، در اینجا نمی‌توان برای ابطال پارادوکس مذکور به این سخن منطقی که «بهترین دلیل امکان چیزی، وقوع آن است»

بسنده کرد. وجود اعلامیه‌های حقوق بشر اسلامی را مصداق وقوع آن دانست؛ زیرا مفروض آن است که از نگاه مدعی پارادوکس، اعلامیه‌های مذکور یا اسلامی نیستند و یا جهانی و بشری محسوب نمی‌شوند. و دیگر آنکه، تا مفاهیم دو واژه «اسلامی» و «جهانی» روشن نشود، نمی‌توان درباره تناقض‌ناما بودن یا نبودن حقوق بشر اسلامی سخن گفت.

مقصود از «اسلامی بودن»، روشن است؛ یعنی هر گزاره حقوقی قابل انتساب به اسلام، چه اجتهادی و استنباطی باشد و چه نص و متن منابع نخستین حقوق اسلامی مثل کتاب و سنت. اما از واژه «جهانی»، حداقل دو برداشت قابل تصور است: بر مبنای یکی از آنها، هیچ‌یک از اعلامیه‌های مربوط به حقوق بشر، جهانی نیستند و بر مبنای دیگری، حقوق بشر اسلامی، نیز جهانی است.

- مفهوم اول جهانی یا جهان‌شمول بودن، حصول اجماع و توافق همگانی همه انسان‌ها و حداقل همه دولت‌ها بر حقوق بشر است که می‌توان با تعبیر «جهان‌پذیری» از آن یاد کرد. بی‌تردید چنین اجماع و توافقی همگانی درباره حقوق بشر اسلامی وجود ندارد. اعلامیه‌های حقوق بشر اسلامی، حاصل توافق دولت‌های اسلامی است و نزد دولت‌های دیگر، اعتباری ندارد. براساس این مفهوم، این ادعا که «حقوق بشر اسلامی جهانی وجود خارجی ندارد» قابل پذیرش است. اما این ادعا که حقوق بشر اسلامی تناقض‌ناما و ممتنع‌الوجود باشد، به معنایی که خواهد آمد، پذیرفتنی نیست. علاوه بر آن، براساس این معنی، نه تنها حقوق بشر اسلامی، که هیچ نوع حقوق بشر جهانی وجود خارجی ندارد؛ زیرا به توضیحی که در مقدمه گذشت، در هیچ‌یک از اعلامیه‌های حقوق بشر و از جمله مهم‌ترین آنها یعنی، «اعلامیه جهانی حقوق بشر»، که در عنوانش پسوند «جهانی» دارد، توافق و اجماع تام جهانی وجود ندارد.

از این رو، یا باید به‌طور کلی از حقوق بشر سخن نگفت و اعلامیه جهانی حقوق بشر را نیز جهانی ندانست. یا آنکه با هر دلیل یا تسامح که اعلامیه سازمان ملل، حقوق جهانی بشر خوانده می‌شود، باید حقوق بشر اسلامی و اعلامیه‌های آن نیز حقوق جهانی بشر دانسته شود، مگر آنکه به صراحت در متن آنها، به غیر جهانی بودن آنها تصریح شده باشد. به عبارت دیگر، مبنای جهانی بودن حقوق بشر، بر پایه مفهوم اول، جهانی بودن مقام تعیین‌کننده یا وضع‌کننده حقوق بشر است. بر این اساس، اعلامیه جهانی حقوق بشر،

هرچند بین‌المللی است، اما به معنای تام جهانی نیست. همچنان که حقوق بشر اسلامی نیز از منظر زمینی و انسانی، جهانی نیست. هرچند می‌توان آن را از منظر واضع اصلی آن، یعنی خداوند آفریدگار انسان و جهان، جهانی‌ترین دانست. به همین جهت، پیشنهادی می‌شود که به جای اصطلاح «حقوق بشر دینی»، یا «حقوق بشر اسلامی»، از اصطلاح «حقوق بشر الهی» استفاده شود تا از پندار اختصاص این حقوق به پیروان یک دین اجتناب شود؛ چرا که خداوند، خدای همگان است، و بیان‌کننده حقوق همه آدمیان، حتی اگر منکر خدا باشند. مفهوم دوم، «جهانی بودن»، براساس جهانی بودن موضوع شکل می‌گیرد. از این نگاه هم اعلامیه جهانی حقوق بشر و هم حقوق بشر اسلامی و اعلامیه‌های آن، جهانی تلقی می‌شود. همان‌طور که در تعریف حقوق بشر گفته شد، مقصود از حقوق بشر، حقوقی است که برای همه انبای بشر در نظر گرفته شده است. فارغ از همه ویژگی‌های نژادی، قومی، ملی، تاریخی، زبانی، جنسیتی، فرهنگی و حتی دینی؛ چه این حقوق، ذاتی و چه قراردادی باشند و چه همه انسان‌ها، یا دولت‌ها، آن را بپذیرند یا نپذیرند. بنابراین موضوع حقوق بشر، حقوق انسان مطلق و مطلق انسان، یعنی انسان بماهو انسان است. بدین معنی، جهانی بودن حقوق بشر به مفهوم انسان‌شمول بودن آن است. در مقابل حقوقی که صبغه ملی، فرهنگی، منطقه‌ای و مانند آن دارد.

این مفهوم از جهان‌شمولی، به‌ویژه درباره آن دسته از حقوق بشر که ذاتی است، یا آن نگاه که اصولاً حقوق بشر را، ذاتی و مستقل از اجماع می‌انگارد، استحکام بیشتری دارد؛ زیرا در این صورت حقوق بشر - بنا به تعبیر یون جانگ کاترین کیم - به عنوان امری عینی تلقی شده است، به این معنا که مستقل از توافق ما یا باورهای فردی وجود دارد. به علاوه، به فرض وجود داشتن، وجودی جهان‌شمول خواهد داشت. به عبارت دیگر، ما از حقوق بشر برخورداریم، چون انسان هستیم. بنابراین همه آن را دارند یا هیچ‌کس آن را ندارد. براساس این برداشت از حقوق، به عنوان امری ضروری و جهان‌شمول است که طرح اجماع نمی‌تواند توجیه کند که چرا همه افراد بشر حقوقی دارند. اگر جهان‌شمول بودن حقوق، مستقل از توافق ما حقیقت داشته باشد. توجیه و تبیین جهان‌شمول بودن، نمی‌تواند در مرحله توافق صورت گیرد، بلکه باید در مرحله دلایل باشد. از راه مسیره‌های توجیهی متعددی می‌توان به توافق بر سر ادعای جهان‌شمول‌گرا، نائل شد.<sup>۲۲</sup>

اعلامیه جهانی حقوق بشر، بدین مفهوم، حتماً جهانی و انسان‌شمول است؛ چرا که افزون بر ملازمه منطقی، در جای‌جای آن تأکید و تصریح شده است که همه افراد، صرف نظر از هر ویژگی از این حقوق برخوردارند.

این پرسش مطرح است که آیا حقوق بشر اسلامی و اعلامیه‌های آن، می‌تواند بدین مفهوم جهانی باشد؟ بی‌تردید پاسخ مثبت است؛ زیرا موضوع حقوق بشر اسلامی نیز انسان مطلق و مطلق انسان و در نتیجه، همه افرادی است که نام انسان بر آنها صادق است.

#### ب) انواع مخاطبان در گزاره‌های حقوقی اسلام

گویا مدعیان پارادوکس، از روی غفلت یا تغافل چنین پنداشته‌اند که مخاطب و موضوع گزاره‌های حقوقی اسلام، فقط مسلمانانند و توجه نکرده‌اند که این گزاره‌ها، به لحاظ کیستی مخاطبان از منظر دین و محدودیت یا توسعه شمارگان آنها، انواع متفاوتی بدین ترتیب دارد: ۱. مخاطبان مذهبی خاص، مثل شیعی، سنی و... که فقط پیروان یک مذهب خاص را شامل می‌شود؛ ۲. مخاطبان اسلامی، که شامل همه مسلمانان است؛ ۳. مخاطبان توحیدی، که شامل همه پیروان ادیان توحیدی می‌شود؛ ۴. مخاطبان انسانی، که همه انسان‌ها را شامل می‌گردد. آنچه موضوع حقوق بشر اسلامی است، همین نوع اخیر است که مروری هرچند سریع بر متون اصیل اسلامی، از جمله قرآن کریم به خوبی آن را نشان می‌دهد. برای مثال، آیاتی که با خطاب‌های «یا ایها الناس»، «یا ایها الانسان» و «یا بنی آدم»، همه بشریت را جدای از هر ویژگی نژادی، زبانی و حتی مذهبی، مخاطب قرار داده‌اند، بیان‌کننده حقوق و یا تکلیف همه آدمیان است. بنابراین، آن بخش از گزاره‌ها و قواعد حقوقی اسلام که موضوع آن، انسان است، حقوق بشر اسلامی را فراهم می‌آورند و از آن جهت که موضوع آنها، انسان بماهو انسان است، انسان‌شمول بوده و همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر، جهانی به شمار می‌آید، هرچند ممکن است در تعیین و شمارش حقوق و یا تعریف، تفسیر و تحدید آنها با اعلامیه متفاوت باشد.<sup>۳۳</sup> اما این تفاوت‌ها خللی در جهانی و انسان‌شمول بودن آن ایجاد نمی‌کند؛ چرا که همان‌طور که اشاره شد، امکان ارائه لیست‌های متعدد و متفاوتی از حقوق بشر، امکان‌پذیر و فی‌الجمله قابل دفاع است.<sup>۳۴</sup> با به رسمیت شناخته شدن اعلامیه اسلامی حقوق بشر قاهره، به وسیله سازمان ملل متحد،<sup>۳۵</sup> نه تنها امکان نظری، بل وجود عینی و خارجی حقوق بشر اسلامی، به خوبی ثابت شده و

دیگر جایی برای انکار حقوق بشر اسلامی، به ویژه برای مسلمانان شیفته اعلامیه جهانی حقوق بشر، باقی نمانده است.

وقتی کارل و لمن غربی و غیر مسلمان به امکان جهان‌شمول بودن آموزه‌های حقوق بشر دینی و اسلامی، تصریح می‌کند، ادعای امتناع حقوق بشر اسلامی یا انکار وجود آن، از جانب یک مسلمان پذیرفتنی نیست. او می‌گوید:

این آموزه‌ها می‌تواند بیانی واقعی و درست از محتوا و مبنای حقوق بشر جهان‌شمول ارائه دهد. این حقوق به همه انسان‌ها و از جمله کسانی که این دین حق و واقعی را منکر هستند، تعلق می‌گیرد... من معتقدم که مقدمه منشور عربی [اسلامی] حقوق بشر که می‌گوید: «با عطف توجه به اصول ابدی برادری و برابری میان همه انسان‌ها، که در شریعت اسلام و سایر ادیان الهی ریشه‌هایی عمیق و استوار دارد...»، گامی ستودنی برای دور شدن از محلی‌گرایی و جزئی‌گرایی و جزئی‌نگری دینی و حرکت به سمت شناسایی حقوق بشر جهان‌شمول، در دنیای نهادهای متنوع دینی است»<sup>۳۱</sup>

### ج) امکان جهان‌شمول‌سازی حقوق بشر اسلامی

در انجام وظیفه جهانی‌سازی حقوق بشر اسلامی، توجه به راه صحیح جهان‌پذیری یعنی راه گفتگو، مباحثه و اقناع علمی و نه راه مصالحه و توافق قراردادی، حائز اهمیت فراوان است؛ چرا که بحث و اختلاف در اینجا بر سر «حقیقت» است و نه «منفعت». بدیهی است در اختلاف بر سر منفعت می‌توان با عقب‌نشینی و مصالحه، به حد مشترکی از منافع رسید و به آن قناعت کرد. اما در اختلاف بر سر حقیقت، توافق، اجماع و مصالحه به خودی خود، نمی‌تواند کاشف از حقیقت و اثبات‌کننده آن باشد.

روشن است آنگاه که اختلاف دیدگاه‌ها از نوع اختلافات حداقلی و حداکثری باشد، می‌توان با توافق بر حداقل، به حد مشترکی از حقوق اجماع نمود. اما آنگاه که اختلاف دیدگاه‌ها از نوع تباین است، راه مصالحه و اجماع بسته است و فقط راه گفت‌وگو و مباحثه باز است که در نتیجه آن یا اقناع و وحدت نظر حاصل می‌شود و یا آنکه هر طرف بر نظر خویش باقی و پایا است تا زمانی که این اقناع پدید آید. این گفتگوها، گاه درباره تعیین، تعریف، تفسیر و تحدید حقوق بشر است و گاه درباره اثبات آن حقوق و تبیین و مبانی آنها. در این باره باید توجه داشت که اختلاف در مبانی، لزوماً به اختلاف در حقوق نمی‌انجامد، چنان که اختلاف در حقوق هم لزوماً از اختلاف در مبانی ناشی نمی‌شود،

هرچند در بیشتر موارد می‌تواند نوع نگرش و مبنای انسان‌شناختی در اصل پذیرش یا عدم پذیرش یک حق و یا تفسیر و تحدید آن تأثیر داشته باشد. برای مثال هم بر مبنای نگرش الهی و دینی و هم نگرش مادی و سکولار، انسان دارای حق حیات و حق استفاده از انواع خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها است. اما در تفسیر و تحدید این حق، این دو نگرش به شدت تأثیرگذارند. به عنوان مثال، بر مبنای نگرش سکولار، حیات، صرفاً حق انسان است که در نتیجه، می‌تواند از آن صرف نظر کند، اما بر مبنای نگرش دینی، حیات، صرفاً یک حق نیست که انسان بتواند از آن بگذرد، بلکه یک تکلیف نیز هست که باید آن را حفظ کند. مثال دیگر آنکه، در حقوق بشر سکولار، انسان با حفظ حقوق دیگران و حداکثر حفظ سلامت خویش، حق دارد از همه خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها استفاده کند. اما در حقوق بشر اسلامی، علاوه بر آن، با محدودیت‌های دیگری نیز ممکن است مواجه شود که نه به حفظ حقوق دیگران و نه حفظ سلامت خویش، بلکه به امر الهی و لزوم اطاعت از آن بازمی‌گردد. عدم حق نوشیدن مشروبات الکلی، حداقل برای مسلمانان، حتی در خلوت و بدون ایجاد ضرر برای سلامتی، از این نوع است.

#### د) سقوط در پارادوکس به جای فرار از آن

اکنون که ثابت شد، ادعای امتناع حقوق بشر اسلامی و تناقض‌نما بودن آن، ادعای نادرستی است و می‌توان از حقوق بشر دینی و اسلامی سخن گفت، باید به این حقیقت نیز اشاره کرد که مسلمانانی که به گمان تناقض‌نما بودن حقوق بشر اسلامی، به‌طور کامل، اعلامیه جهانی حقوق بشر را پذیرفته‌اند، در دام پارادوکسی آشکارتر و شدیدتر گرفتار آمده‌اند؛ زیرا از یک‌سو، پذیرش اومانیزم و آزادی مطلق انسان در قانونگذاری، با اصل اساسی توحید نظری و عملی و پذیرش ولایت تامه الهیه، ناسازگار است و از سوی دیگر، پاره‌ای از حقوق مذکور در اعلامیه، یا حداقل عمومیت و اطلاق آنها، با مسلمات فقه اسلامی، که به‌هیچ‌وجه قابل تأویل به مضمون اعلامیه نیست، در تعارض آشکار است. برای رهایی از این تناقض، چاره‌ای جز این نیست که این افراد یا عقاید اسلامی و پایبندی خود به احکام الهی اسلام را، کنار گذارند و یا از پذیرش دربست اعلامیه جهانی حقوق بشر خودداری کنند. روشن است انتخاب راه اول، با مسلمان بودن آنان ناسازگار است، پس باید راه دوم را برگزینند.

**ه) رابطه حقوق بشر اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر**

باید توجه داشت که پذیرش حقوق بشر اسلامی، لزوماً به معنای پذیرش کامل اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست، چنان که به معنای نفی و انکار کامل آن نیز نیست؛ زیرا نه همه حقوق آدمیان در اعلامیه آمده است و نه همه آنچه در اعلامیه آمده، حقوق انسان بما هو انسان است و یا حداقل همه انسان‌ها بر آن توافق و اجماع ندارند. رابطه حقوق بشر اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر، رابطه عموم و خصوص من وجه است: در برخی حقوق اشتراک دارند و در اصل به رسمیت شناختن برخی از حقوق یا در تعریف، تفسیر و تحدید آنها اختلاف دارند.<sup>۲۷</sup> اما نباید این اختلاف و ناسازگاری، به مفهوم نفی و انکار حقوق بشر اسلامی تلقی شود؛ زیرا حقوق بشر، مساوی با اعلامیه جهانی حقوق بشر نیست، بلکه اعلامیه، یکی از لیست‌هایی است که برای تنظیم و تدوین حقوق بشر، فراهم شده است. پس مخالفت کلی یا جزئی دیگر لیست‌ها، از جمله لیست حقوق بشر اسلامی با اعلامیه، از بشری و انسان‌شمول بودن این لیست‌ها نمی‌کاهد.

**دوم: ضرورت نگرش برون‌دینی و امتناع نگرش درون‌دینی****۱. تبیین کلی مدعا و نقل دیدگاه‌ها**

یکی دیگر از دلایلی، که اتفاقاً متأسفانه بیشتر از طرف دین‌باوران و برخی مسلمانان، برای اثبات امتناع حقوق بشر دینی و اسلامی مطرح شده است، ادعای برون‌دینی بودن حقوق بشر است. در تبیین این ادعا گفته شده است: «این اندیشه مبتنی بر آن است که اساساً حقوق بشر، مستقل از دین و حتی مقدم بر آن است»<sup>۲۸</sup> و بالاتر از آن، ادعا شده است که «استوارسازی حقوق بشر، بر پایه‌های دینی، اساساً ممتنع است؛ زیرا دین مؤخر از حقوق انسان است. اگر دینداری حق انسان است یا تکلیف او است، این حق را نمی‌توان از خود دین ستاند».<sup>۲۹</sup> سپس، برای اثبات این ادعا دلایل و شواهدی چند آورده شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. اما لازم است پیش از آن به سایر دیدگاه‌ها و لوازم هر دیدگاه به اجمال اشاره کنیم.

در مجموع، در این مورد سه دیدگاه اصلی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد.

۱. برون‌دینی بودن حقوق بشر، به معنای ضرورت نگاه برون‌دینی به حقوق بشر، که

لازمه آن امتناع حقوق بشر دینی است.

۲. درون‌دینی بودن حقوق بشر، به معنای ضرورت نگاه درون‌دینی به حقوق بشر که لازمه آن امتناع حقوق بشر غیر دینی است.

۳. فرادینی بودن حقوق بشر، به معنای امکان نگاه برون‌دینی و درون‌دینی به حقوق بشر که البته اثبات وجود خارجی هر کدام، نیازمند دلیل است و با فرض اثبات، نافی دیگری نیست. افرادی چون دورکین از این زاویه به حقوق بشر می‌نگرند؛ چرا که آنان در پی اثبات ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق و محور اساسی آن، یعنی کرامت انسان نیستند، آنان درصدد اثبات امکان نگرش برون‌دینی‌اند و می‌خواهند بگویند همان‌گونه که قرائت دینی از تقدس حیات بشری وجود دارد، قرائت سکولار از آن نیز امکان‌پذیر است.<sup>۳۰</sup>

روشن است براساس نگاه سوم، یعنی فرادینی بودن حقوق بشر، اثبات هر یک از برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، نافی آن دیگری نیست. برخلاف نگاه اول و دوم، که اثبات ضرورت برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، نافی آن دیگری است. اما نقد و نفی هر یک از آنها، اثبات‌کننده دیگری نخواهد بود؛ یعنی نقد و نفی ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر لزماً به معنای ضرورت درون‌دینی بودن آن نیست. همچنان که نقد و نفی ضرورت درون‌دینی بودن، با ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر ملازمه‌ای ندارد. شاید به همین دلیل برخی از کسانی که به نقل و نقد دیدگاه‌ها پرداخته‌اند، جدای از درستی و نادرستی دلیل‌ها و نقدها، نهایتاً به نظریه سوم یعنی فرادینی بودن حقوق بشر رسیده‌اند و حقوق بشر دینی و اسلامی را، هر چند فی‌الجمله، پذیرفته‌اند.<sup>۳۱</sup>

بر این اساس، باید تنها به نقل و نقد دیدگاه اول پرداخت؛ چرا که براساس دیدگاه دوم، ضرورت حقوق بشر دینی و اسلامی، مفروض انگاشته شده و جای بحثی باقی نمانده است. اما براساس دیدگاه سوم، حقوق بشر دینی و اسلامی، نه‌تنها به لحاظ فلسفی امکان‌پذیر است، بلکه به لحاظ شایستگی و بایستگی می‌تواند ضرورت داشته باشد و با فرض نقد و نفی آن، امتناع حقوق بشر اسلامی ثابت نمی‌شود. اما با فرض درستی دیدگاه اول، دیگر نوبت به حقوق بشر دینی و اسلامی نمی‌رسد، هرچند با نقد و نفی آنها نیز ضرورت یا وجود حقوق بشر دینی و اسلامی ثابت نمی‌شود، اگرچه امکان‌پذیر بودن آن روشن می‌شود و مدعای این مقال هم فعلاً چیزی بیش از اثبات امکان حقوق بشر اسلامی - در برابر امتناع آن - نیست.

روشن است که مقصود از ضرورت، امتناع و امکان، به لحاظ منطقی و فلسفی است، نه به لحاظ شایستگی و بایستگی. بنابراین، با فرض ضرورت یا امتناع فلسفی، نوبت به ضرورت به لحاظ بایستگی نمی‌رسد. اما با فرض امکان فلسفی، می‌توان از ضرورت یا عدم ضرورت به لحاظ شایستگی و بایستگی سخن گفت و به‌طور مشخص، وقتی ادعای امتناع حقوق بشر اسلامی ابطال و امکان آن به لحاظ فلسفی ثابت شد، آنگاه می‌توان از ضرورت حقوق بشر اسلامی به لحاظ شایستگی و بایستگی بحث کرد.

## ۲. نقد کلی مدعا

### الف) انواع پرسش‌ها و پاسخ‌های درون‌دینی و برون‌دینی

مدعیان ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر، که در نتیجه حقوق بشر دینی و اسلامی را ممتنع می‌دانند، به دلایل و شواهدی استناد جسته‌اند، که برخی از آنها توسط دیگران مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته‌اند.<sup>۳۳</sup> از این رو، ما به دلایلی می‌پردازیم که در نقد مذکور موضوع بحث قرار نگرفته‌اند. اما پیش از پرداختن به نقل و نقد آن دلایل، توجه به این نکته ضروری است که اصولاً پرسش‌ها و پاسخ‌ها، از این منظر به چند دسته تقسیم می‌شوند: اول، پرسش‌های درون‌دینی، که لزوماً پاسخ‌های درون‌دینی هم می‌طلبند مثل پرسش از چگونگی نماز، روزه، حج و مانند آن. و دسته دوم، پرسش‌های برون‌دینی است که برخلاف پرسش‌های دسته اول، لزوماً پاسخ‌های همانند یعنی پاسخ‌های برون‌دینی نمی‌طلبند، بلکه بسته به مورد، ممکن است صرفاً پاسخ برون‌دینی داشته باشند یا صرفاً پاسخ درون‌دینی و یا هر دو.

پاسخ صرفاً برون‌دینی، به مواردی اختصاص دارد که پاسخ خواستن از دین یا پاسخ دادن دین به پرسش مورد نظر، از آن جهت که مستلزم نوعی دور یا تسلسل یا لغویت است<sup>۳۳</sup> ممتنع باشد. بحث و پرسش از اصل وجود خداوند متعال، نمونه‌ای از این دسته است. پرسش‌هایی که چنین پاسخ‌هایی می‌طلبند به شدت اندک و محدوداند و بی‌تردید، پرسش از چیستی حقوق بشر و تعیین حق‌های انسان‌ها، در این گروه قرار نمی‌گیرد، هرچند ممکن است پاسخ به پرسش از ضرورت، امکان یا امتناع حقوق بشر دینی، با اندکی تسامح در گروه پاسخ‌های برون‌دینی قرار گیرد، چه آن پاسخ از ضرورت حقوق بشر دینی حکایت کند، یا امکان و یا امتناع آن. اما پاره‌ای از پرسش‌ها، اگرچه برون‌دینی‌اند، اما

پاسخی صرفاً برون‌دینی نمی‌طلبند. هم دین و هم عقل ماقبل دین، تا حدودی می‌توانند پاسخگو باشند. پرسش از بعضی از صفات خداوند، چون علم و عدل، یا پرسش از اصل وجود معاد در این دسته قرار می‌گیرد. اما پرسش از چگونگی معاد و حشر و نشر و حساب و کتاب و پاداش و کیفر و امثال آن، پرسش‌هایی برون‌دینی هستند که صرفاً از دین پاسخ می‌خواهند و عقل و علم بشری به ساحت آن راهی ندارد.

#### ب) مغالطه درون‌دینی - برون‌دینی

اکنون روشن شد که بزرگ‌ترین مغالطه‌ای که در اینجا رخ می‌دهد، در هم آمیختن وصف پرسش و پاسخ و حکم به لزوم برون‌دینی بودن پاسخ براساس برون‌دینی بودن پرسش است. در حالی که، چنین ملازمه‌ای وجود ندارد. همچنان که ناروا بودن ایراد برخی از طرفداران ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر، بر استدلال برخی از طرفداران ضرورت حقوق بشر دینی و اسلامی نیز روشن می‌شود. آنجا که بحث از ضرورت دینی بودن حقوق بشر و تلاش برای مستدل نمودن آن را مستلزم نوعی پارادوکس و پذیرفتن نوعی حق برای خود و مخاطبانش دانسته و تصریح می‌کند «نفی حقوق بشر، از طریق طرح ادعا و ارائه استدلال و تلاش برای اقناع کسانی که مخاطبان یا دریافت‌کنندگان استدلال هستند، بدون مفروض داشتن برخی حقوق اساسی برای خود و دیگران ممکن نیست»<sup>۳۴</sup> این ایراد از آن جهت ناروا است که اولاً، ناقد محترم توجه نکرده است که مدعی ضرورت دینی و اسلامی بودن حقوق بشر، در مقام بیان نفی مطلق تعیین و تبیین حقوق بشر به وسیله انسان نیست تا بحث او مستلزم پذیرش قبلی این حق و در نتیجه، پارادوکسیکال باشد، بلکه او با استفاده از این حق و در یک بحث برون‌دینی، در صدد بیان این حقیقت است که در غیر از این حق - حق بحث و گفتگوی برون‌دینی پیرامون ضرورت نگاه درون‌دینی به حقوق بشر - انسان صلاحیت لازم و کافی برای تعیین حقوق خود، اعم از حقوق بشر و غیر آن، را ندارد. برای تعیین حقوق واقعی و صحیح بشر، تنها خداوند از صلاحیت لازم و کافی برخوردار است. به همین دلیل، عنوان نوشته او، نه «حقوق بشر»، که «فلسفه حقوق بشر» است،<sup>۳۵</sup> یعنی نویسنده خود، توجه دارد که بحثی برون‌دینی، فلسفی و ماقبل حقوقی می‌کند. پس در دام تناقض و پارادوکس گرفتار نشده است. به عبارت دیگر، موضوع ادعای ضرورت درون‌دینی بودن و امتناع برون‌دینی بودن، حقوق بشر واقعی و صحیح است، نه مطلق

حقوق بشر، اعم از واقعی یا پنداری و صحیح یا باطل، که بی‌تردید انسان بریده از خدا و دین نیز می‌تواند درباره آن سخن بگوید. حال پرسش این است که، اگر مدعی در این بحث فلسفی، عقلی و برون‌دینی بتواند با استدلال کامل، ضرورت دینی بودن حقوق بشر را اثبات کند، آیا باز هم می‌توان به استناد «حق بحث و گفت‌وگو» که حقی فرضاً برون‌دینی و ماقبل دینی است، همه حقوق شمارش شده برای بشر را نیز لزوماً برون‌دینی دانست؟ علاوه بر آنکه، اصولاً حق بحث درباره یک «حق احتمالی» لزوماً به معنای پذیرش وجود آن حق نیست. چنان که بحث از حق برده‌داری، همجنس‌گرایی و مانند آن، به معنای پذیرش حق برده‌داری و همجنس‌گرایی نیست. به عبارت دیگر، از اینکه ما حق داریم بحث کنیم که آیا حقوق بشر می‌تواند برون‌دینی باشد، لزوماً برون‌دینی بودن حقوق بشر استفاده نمی‌شود. همان‌طور که حق بحث از ضرورت درون‌دینی بودن حقوق بشر، لزوماً به معنای درون‌دینی بودن حقوق بشر نیست بلکه لزوم برون‌دینی بودن یا درون‌دینی بودن، تابع دلیل است و مفروض آن است که حداقل برای یک مسلمان، با حفظ اعتقادات اسلامی‌اش، ثابت است که خداوند عالم، خالق و مالک انسان، دهنده حقوق انسان و بهترین تعیین‌کننده و تبیین‌کننده آنها است؛ چه آن حقوق ذاتی باشد و چه غیر ذاتی و چه حقوق مشترک همه انسان‌ها باشد و چه حقوق ویژه برخی از انسان‌ها.

#### ج) طرح نادرست مسئله

مشکل اساسی دیگر ادعای ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر، طرح نادرست صورت مسئله و نقطه عزیمت بحث است. طبیعی است وقتی صورت مسئله درست نباشد، پاسخ - حتی با فرض صحیح بودن - در نهایت درست نخواهد بود. درست مانند آنکه بیماری گزارشی غلط از وضعیت خود به پزشک ارائه کند. روشن است دستور پزشک، حتی با فرض صحیح بودن، نتیجه بخش نخواهد بود. توضیح آنکه، صاحبان ادعای مذکور، از یکسو، همه هستی را به انسان و همه انسان را به حقوق او فروکاسته‌اند و اولین و مهم‌ترین پرسش اساسی و برون‌دینی انسان را به حقوق او اختصاص می‌دهند. بدین ترتیب، تصریح می‌کنند که دین، مؤخر از حقوق انسان است و حقوق بشر مستقل از دین و مقدم بر آن است، بدون آنکه تعریف روشن و مشخصی از دین ارائه کنند و یا عملاً آن را به باورهای طرفداران هر دین تقلیل دهند. در حالی که، اولین پرسش منطقی، ماقبل حقوقی و

برون‌دینی انسان، که مبنای تعیین حقوق انسان است، این است که از کجا آمده است و برای چه آمده است و به کجا می‌رود (انسان‌شناسی) اگر در پاسخ به این پرسش، به این نتیجه برسد که او نه پدیده‌ای تصادفی، بلکه آفریده‌ی آفریدگاری حکیم است که او را آفریده تا خلیفه‌ی الله شود و بدیهی است به لقاء الله نائل آید، دیگر بحث از برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق، اصولاً موضوع خود را از دست می‌دهد؛ چرا که از نگاه او، همه حقوق آدمی و یا حداقل حقوق اساسی و بنیادین او، چه آنچه حقوق بشر نام گرفته است و چه غیر آن، آسمانی، خدایی و دینی است و نه زمینی، انسانی و برون‌دینی.

البته، اگر در پاسخ به آن پرسش‌های بنیادین به نتیجه دیگری برسد، در بحث از حقوق بشر و ضرورت دینی یا غیر دینی بودن آن، به قضاوت دیگری خواهد رسید. بنابراین، به نظر می‌رسد که اگر واقعاً بنا است که یک بحث عمیق و ریشه‌ای و برون‌دینی پیرامون حقوق بشر انجام شود، باید پیش از همه به این پرسش‌های برون‌دینی پاسخ داده شود که آیا جهان و انسان خالق‌ی دارد؟ و چه نسبتی بین انسان، حتی انسان منکر خدا، با خالق او برقرار است. پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش، در سرنوشت پاسخ به پرسش از حقوق بشر، به شدت مؤثر است. همه آنچه که گفته شد، می‌توان در این عبارت خلاصه کرد که هر چند بحث از برون‌دینی بودن یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، یک بحث برون‌دینی - آن هم در مرحله‌ای متأخر از بحث‌های برون‌دینی بنیادی تر - است، اما این لزوماً به معنای برون‌دینی بودن خودِ حقوق بشر نیست.

به نظر می‌رسد، برای دریافت بهتر حقیقت، می‌بایست پرسش را به نحو صحیح‌تری مطرح کرد و با این پیش‌فرض که همه انسان‌ها حقوق مشترکی دارند، پرسش از ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر را به این پرسش شفاف تأویل کرد که، اصالتاً چه کسی حق دارد و می‌تواند حقوق بشر را تعیین و تبیین کند؟ خدای آفریدگار مالک، علیم و حکیم یا انسان آفریده‌ی مملوک بی‌بهره یا کم‌بهره از علم و حکمت؟ بدیهی است کسی که به چنین خدایی اعتقادی ندارد، انسان را تعیین‌کننده و تبیین‌کننده این حقوق خواهد دانست و به برون‌دینی بودن حقوق بشر فتوا خواهد داد. اما دلیل این گرایش برون‌دینی، عدم اعتقاد به وجود خداوند است، نه ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر، و به همین دلیل لزوماً از درون این گرایش، امتناع درون‌دینی بودن حقوق بشر، سر بر نمی‌آورد. اما از سوی دیگر، در

جای خود و در بحث از مبانی حقوق در فلسفه حقوق اسلامی ثابت شده است، کسی که به وجود چنان خدایی باور و به چنین شناختی از انسان آگاهی دارد، در پاسخ به این پرسش برون‌دینی، چاره‌ای جز گرایش به ضرورت درون‌دینی بودن حقوق بشر و تعیین و تبیین این حقوق به وسیله خداوند ندارد و جز در یک تناقض آشکار نمی‌تواند به برون‌دینی بودن حقوق بشر، تا چه رسد به ضرورت فلسفی آن، فتوا دهد. به همین دلیل، جای بسی شگفتی است، کسی چون دورکین، حداکثر از «امکان» برون‌دینی بودن حقوق بشر - و نه «ضرورت» آن - سخن گفته است<sup>۳۶</sup> و تهیه‌کنندگان اعلامیه نیز به هر دلیل و بهانه، از جمله فرار از درافتادن در بحث‌های فلسفی و کلامی مورد اختلاف، در هنگام تهیه اعلامیه، به «سکوت» درباره دین و خدا بسنده کرده‌اند،<sup>۳۷</sup> مسلمانی معتقد به خدا، نه تنها دین را از حضور در این عرصه منع می‌کند، بلکه اصولاً چنین حضوری را ناممکن می‌شمارد. در حالی که، خود به برخی از آیات برون‌دینی و حقوق بشری قرآن اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد، این امر شگفت، از طرح نادرست پرسش و عدم تبیین صحیح دین ناشی شده است. از یکسو، پرسش از حقوق مشترک انسان‌ها (حقوق بشر)، بنیادی‌ترین پرسش برون‌دینی انسان قرار گرفته است. در حالی که، پرسش از حقوق بشر اولاً، پرسشی فرادینی و نه لزوماً برون‌دینی است و ثانیاً، با فرض برون‌دینی بودن، پرسش‌های برون‌دینی بنیادی‌تری قبل از آن وجود دارد که پاسخ این پرسش‌ها، بسته به پاسخ آن پرسش‌ها، متفاوت می‌شود. از سوی دیگر، بدون آنکه تصریح شده باشد با نگاهی سکولار به دین نگرسته شده یا حداقل آنکه دین به دین‌باوران و عقاید آنان فروکاسته شده است. در حالی که، اولاً، در برخی از ادیان و مشخصاً دین اسلام، سکولاریسم راهی ندارد و ثانیاً، آنکه گوهر و محور دین، وجود خداوند است. در نتیجه، بحث از برون‌دینی یا درون‌دینی بودن حقوق بشر، مآلاً به این بحث فرادینی بازمی‌گردد که تعیین‌کننده حقوق بشر انسان است یا خدا؟ آیا می‌توان پذیرفت که انسان مخلوق جهول و ظلوم، حق و صلاحیت تعیین حقوق بشر را داشته باشد، اما خداوند خالق، عالم و عادل، حق و صلاحیت تعیین حقوق (و تکالیف) مخلوق خویش، یعنی انسان را نداشته باشد؟ به هر حال، باید به طرح مهم‌ترین دلایل ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر و نقد و بررسی آن پرداخت.

### ۳. تبیین و نقد تفصیلی دلایل مدعا

پیروان این دیدگاه، برای اثبات مدعای خویش، به چند دلیل اصلی و سپس چند شاهد فرعی استناد جسته‌اند که به اختصار به تبیین و نقد آنها می‌پردازیم.

#### الف) فطری و ذاتی بودن حقوق بشر

##### اول: تبیین

گاه برای اثبات امتناع درون‌دینی بودن حقوق بشر و ضرورت برون‌دینی بودن آن، ادعا شده است که حقوق بشر، حقوقی فطری، ذاتی و عقلی است. در مقابل حقوق دینی، که حقوقی الهی، شرعی و نقلی است و در تبیین آن گفته شده است که اعتقاد به دینی بودن حقوق بشر، مستلزم آن است که حقوق بشر، بدون تصور و تصدیق مفاهیم دینی ممکن نباشد و رعایت آن صرفاً از آن جهت نیکو باشد که تعلق امر خدا است و بنابراین، تنها خداپاوران خود را به رعایت آن ملتزم می‌دانند. در حالی که، چنین نیست و به عنوان مثال، «ممنوع بودن شکنجه، نسل‌کشی، تبعیض نژادی و مانند آن، هیچ ارتباطی با تصور و تصدیق مفاهیم دینی، مانند خدا، جهان آخرت و... ندارد»<sup>۳۸</sup> به همین دلیل، حقوق بشر نه تنها در جوامع سکولار، تصور و تصدیق می‌گردد، بلکه رعایت آن الزامی دانسته می‌شود. پس حقوق بشر، حقوقی برون‌دینی است. سپس، برای اثبات فلسفی این ادعا به مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی استناد، و از آن غیر دینی بودن حقوق بشر را استنتاج کرده‌اند.

##### دوم: نقد و بررسی

۱. با این استدلال حداکثر می‌توان، دیدگاه امتناع فلسفی برون‌دینی بودن حقوق بشر را ابطال، و امکان فلسفی آن را اثبات کرد. اما ضرورت فلسفی برون‌دینی بودن حقوق بشر و امتناع فلسفی درون‌دینی بودن آن را نمی‌توان نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، بر اساس این استدلال می‌توان گفت: حقوق بشر، حکمی صرفاً دینی نیست و می‌تواند غیر دینی هم باشد. اما نمی‌توان گفت که حقوق بشر، حکمی صرفاً غیر دینی است و نمی‌تواند دینی باشد. به همین دلیل، خود مدعی در پایان، این گزاره را که «حقوق بشر، حکم دینی هم هست» پذیرفته و آن را میان جوامع دینی و سکولار مشترک دانسته و به امتیاز جوامع دینی در داشتن انگیزه مضاعف، انگیزه فردی و اجتماعی و انگیزه دینی، در رعایت حقوق بشر تصریح کرده است.<sup>۳۹</sup>

۲. اصولاً ایجاد تقابل بین دو مفهوم الهی، نقلی و شرعی از یکسو، با ذاتی، فطری و عقلی از سوی دیگر، و استناد به بحث پذیرفته شده حسن و قبح ذاتی و عقلی، برای اثبات این تقابل و سپس، استنتاج ضرورت برون‌دینی بودن حقوق بشر نادرست یا حداقل نابجا است. به عبارت دیگر، همان‌طور که منطقی‌تر است، به نقد عقل، به اصالت تجربه و پوزیتیویسم الحادی رسید، نه تنها نمی‌توان از ذاتی، فطری و طبیعی بودن حقوق بشر، به ضرورت سکولار و برون‌دینی بودن آن رسید، بلکه به عکس، حداقل بیانگر ترجیح الهی و دینی بودن آن است؛ زیرا مفروض آن است که خداوند حکیم اولاً، برخلاف ذات، فطرت و طبیعت آدمی حکم نمی‌کند و ثانیاً، او که آفریننده آدمی است، بهتر از هر کسی ذات، فطرت و طبیعت آدمی و احکام متناسب با آن را می‌شناسد. اینکه در زیارت معصومین علیهم‌السلام خطاب به آنان گفته می‌شود: «والمعروف ما امرتم به والمنکر ما نهیتم عنه»، نه تنها انکار حُسن و قبح ذاتی و عقلی نیست، بلکه به عکس به دلیل آنکه آنان سرآمد عاقلان و عالمان به حُسن‌ها و قبح‌هایند، امر و نهی‌شان منطبق‌ترین امر و نهی با حسن‌ها و قبح‌های ذاتی دانسته می‌شود. به عبارت دیگر، بحث در این نیست که حقوق بشر ذاتی یا غیر ذاتی است، بلکه بحث در این است که چه کسی این حقوق بشر ذاتی را بهتر می‌شناسد؟ انسان یا خدا؟

۳. واقعیت این است که بسیاری از حقوقی که امروزه، مصادیق حقوق بشر شمرده شد و از جمله در اعلامیه جهانی حقوق بشر هم بدان تصریح شده، یا حقوق ذاتی، فطری و طبیعی نیستند و یا در ذاتی، فطری و طبیعی بودنشان تردید وجود دارد. شاید یکی از دلایل رأی ممتنع پاره‌ای از کشورها به اعلامیه جهانی را بتوان در همین حقیقت جستجو کرد؛ یعنی اگر واقعاً ذاتی و فطری بودن حقوق بشر، آن‌چنان آشکار باشد که جای گفت‌وگو و اختلاف در آن نباشد، رأی ممتنع به آن بسیار مشکل می‌نماید.

### (ب) عقلی بودن حقوق بشر و استقلال عقل از دین

#### اول: تبیین

گفته شده است: مستدل‌سازی نگرش درون‌دینی به حقوق بشر، یا بر پایه نقل استوار است، یا عقل اگر بر پایه نقل استوار باشد با این اشکال مواجه است که استدلال به کلمات پیام‌آوران دین، در برخورد با انسان‌های دین‌ناباور و حتی انسان‌های در طریق تحقیق،

مصادره به مطلوب خواهد بود، او اساساً دین را نپذیرفته تا با گفته‌های دینی قانع شود، پس ناگزیر باید بر پایه عقل استوار باشد که مستقل از دین و ماقبل دین است، پس حقوق بشر، برون‌دینی است.<sup>۴۰</sup>

### دوم: نقد و بررسی

در این استدلال چند خلط و غفلت رخ داده است:

۱. پذیرش و عدم پذیرش همه انسان‌ها، معیار درستی و نادرستی و حداقل معیار بشری بودن و نبودن لیست‌های ارائه‌شده برای حقوق بشر، دانسته شده و این نتیجه گرفته شده است که چون لیست دینی حقوق بشر که بر پایه نقل استوار است، مورد قبول غیر متدینان نیست، حقوق بشر نخواهد بود. در حالی که، همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، اولاً، هیچ‌یک از لیست‌های حقوق بشر، و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر، از چنین پذیرش عامی برخوردار نیست. ثانیاً و مهم‌تر آنکه، معیار درستی و نادرستی و نیز بشری بودن و نبودن، اقتناع و پذیرش همگانی نیست؛ زیرا از یک‌سو، درستی و نادرستی یک گزاره، بسته به نوع گزاره، که عقلی یا طبیعی یا تجربی یا تاریخی است، معیارهای خاص خود را دارد، و از سوی دیگر، بشری بودن و نبودن لیست حقوق بشر پیشنهادی نیز به موضوع - و نه واضح - وابسته است. مفروض آن است که موضوع لیست حقوق بشر دینی، حتی با فرض نقلی بودن، همچون لیست حقوق بشر اعلامیه جهانی، انسان مطلق و مطلق انسان است. بگذریم از آنکه اصولاً واضعی جهانی‌تر از خداوند یافت نمی‌شود.

۲. اصولاً تصور تقابل بین عقل و نقل، در حوزه دین و شریعت تصویری نادرست است؛ زیرا عقل و نقل هرچند دو راه متفاوت‌اند، اما هر دو یک مقصد و مقصود دارند و آن کشف اراده الهی در زمینه حقوق و تکالیف آدمیان است. و مقصود از دینی بودن حقوق بشر، لزوماً و منحصراً اعتقاد دین‌باوران به آن حقوق نیست، بلکه مفهوم صحیح آن، الهی بودن حقوق بشر است. عقلی و نقلی بودن دلیل، در الهی بودن آن تأثیر نداشته و تفاوتی ایجاد نمی‌کند. تفاوت تنها در این است که آنجا که حکم شرعی با دلیل عقلی اثبات شود، افزون بر پذیرش متشرعان، منطقی می‌تواند مورد قبول دیگر عاقلان نیز قرار گیرد. و این - یعنی عقلی بودن دلیل و پذیرش دیگر عاقلان - از شرعی و الهی بودن آن نمی‌کاهد و برون‌دینی بودن آن را نتیجه نمی‌دهد.

۳. خلط مبنا و بنا و تسری حکم از مبنا به بنا، یکی دیگر از نقاط ضعف این استدلال است. به عبارت دیگر، اینکه یک حکم، یک حق و یا یک تکلیف، مبنایی عقلی داشته باشد، لزوماً به معنای آن نیست که نفس آن حکم یا حق یا تکلیف، عقلی است. به عنوان مثال، روشن است حکم به حرکت از سمت چپ در برخی از کشورها و حرکت از سمت راست در برخی دیگر از کشورها، یکی امر عقلی نیست، بلکه حاصل قرارداد اجتماعی یا اراده قانونگذار و امثال آن است. هرچند هر دو از مبنایی عاقلانه، یعنی لزوم رعایت نظم، برخوردارند. واقعیت این است همه آنچه به نام حقوق بشر، در اعلامیه و غیر آن آمده است، مستقیماً حکم عقل نیست، بلکه حداکثر آن است که از مبنایی عقلی برخوردارند. شاید به همین دلیل حقوق مذکور مورد اتفاق و اجماع همه عاقلان قرار نگرفته است.

۴. مشکل دیگر این استدلال، آن است که نقطه عزیمت و اصلی‌ترین پرسش عقلی را، پرسش از حقوق بشر قرار داده است و سپس، نتیجه گرفته است که اصولاً حقوق بشر عقلی و ماقبل دین است، حتی اگر مورد تأیید دین هم قرار گرفته باشد. در حالی که، پرسش از حقوق بشر، با فرض صرفاً عقلی بودن آن، پرسشی فرعی و متأخر از پرسش‌های اصلی و مقدم است. کسی که پیش‌تر با دلیل عقلی به خدا رسیده و حق و توانایی انحصاری خداوند برای تعیین حقوق و تکالیف انسان را اثبات نموده و نقص آدمی را در انسان‌شناسی و سایر معرفت‌های لازم برای تعیین حقوق او باور کرده و انسان را به راهنمایی خداوند نیازمند می‌داند، روشن است که در عرصه حقوق بشر نیز از دین مدد می‌گیرد و به عقل خودبنیاد خویش بسنده و اعتماد نمی‌کند. و با این مبنای عقلی، به سراغ حقوق بشر دینی می‌رود.

۵. گزاره‌ها و احکام دینی مسلماً خلاف عقل نیست، اما لزوماً همه آنها عقلی - به معنای قابل درک عقل ناقص انسانی - هم نیستند. به عبارت دیگر، گزاره‌ها و احکام دینی، گاه هم پایه عقل انسانی است. چه پیش از فهم عقل بشری صادر شده باشند و چه بعد از آن، و گاه فوق عقل بشری است که عقل بشری را حتی پس از صدور آن یارای دستیابی به آن نیست. از این منظر، ممکن است پاره‌ای از حقوق بشر که به وسیله دین ارائه می‌شود، از این نوع گزاره‌ها باشد. روشن است عدم درک این گزاره‌ها به وسیله عقل ناقص آدمی، دلیل نادرستی و بشری و انسان شمول نبودن آنها نمی‌شود. به عنوان مثال، ممکن است وجه قوامیت مردان

بر زنان «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». (نساء: ۳۴) به وسیله عقل آدمی، به طور کامل درک نشود. اما این عدم ادراک، دلیل نادرستی و بشری نبودن این گزاره نخواهد بود.

۶. عقلی بودن یک گزاره لزوماً و همیشه به معنای ماقبل دینی بودن آن گزاره نیست، بلکه به لحاظ زمان تولد آن گزاره، چه بسا ممکن است نخست دینی و سپس عقلی باشد. به عبارت دیگر، از آنجا که دین و شریعت و حقوق دینی، صادر از عقل کل است، حتماً خلاف عقل نیست. گزاره‌های دینی، گاه بر گزاره‌هایی عقلی، که انسان حتی مستقل از دین و به اصطلاح ماقبل دین نیز به آن پی برده، تأکید می‌ورزد که اگر این گزاره‌ها بیان‌کننده حکمی باشد، آنها را احکام ارشادی می‌نامند. بهترین مثال، این نوع از احکام فرمان‌های خداوند مبنی بر لزوم عدالت‌ورزی است. همچون «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۹) و یا «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۹)، که این آیات ارشاد به حکم عقل است. اما گاهی، گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی عقلی است که هنوز برای بشر مکشوف نشده است. دین برای نخستین بار به آنها اشاره می‌کند و البته بعداً مورد تأیید عقل نیز قرار می‌گیرد. برخی از گزاره‌هایی که به تبیین احکام جزئی می‌پردازند، از این قبیل است. روشن است این نوع گزاره‌ها، در عین آنکه گزاره عقلی محسوب می‌شوند، اما پیش و بیش از آن گزاره‌های دینی‌اند، که چه بسا اگر دین به آن رهنمون نمی‌گشت، برای مدت طولانی یا همیشه بر عقل انسان پنهان می‌ماند. تأکید ادیان الهی، به ویژه اسلام، بر کرامت انسان صدها سال پیش از آنکه انسان امروز به آن بپردازد، گواه خوبی بر این ادعا است.

نتیجه آنکه، گزاره عقلی را می‌توان هم از عقل و هم از وحی و دین گرفت و منشأ و حیانی آن سبب سلب وصف عقلانی آن نمی‌شود. چنان که عقلی بودن آن موجب غیر دینی بودن آن نمی‌گردد. نویسنده، خود ذیل عنوان «گفتار هفتم: نگرش برون‌دینی در پیام‌های دینی» نمونه‌هایی دیگر را ذکر می‌کند،<sup>۴۱</sup> هرچند - نادرست و ناموفق - تلاش می‌کند صبغه دینی آنها را به دلیل عقلانی یا انسان‌شمول بودن، از آنها بزدايد.

#### ج) تفاوت موضوع‌ها

##### اول: تبیین

گفته شده که موضوع حقوق بشر و موضوع حقوق دینی، متفاوت است، پس حقوق دینی نمی‌تواند بیان‌کننده حقوق بشر باشد. حقوق بشر، ضرورتاً غیر دینی است؛ زیرا در حقوق بشر، «انسان» فارغ از رنگ، زبان، نژاد، دین، تابعیت، جنسیت و مانند آن دارای کرامت و موضوع

حقوق است. اما در حقوق دینی، تنها انسان متدین که برتر از فرشته و دارای کرامت است. موضوع حقوق است، نه انسان بی‌دین که فروتر از حیوان و نابرخوردار از کرامت است.<sup>۴۲</sup>

#### دوم: نقد و بررسی

به نظر می‌رسد، اضافه شدن وصف «دینی» به دنبال کلمه «بشر» در عبارت «حقوق بشر دینی»، سبب شده است تا واژه «دینی» صفت مضاف‌الیه (بشر) پنداشته شده و این‌گونه نتیجه‌گیری شود که موضوع حقوق بشر دینی، انسان متدین است. در حالی که، واژه «دینی»، صفت مضاف (حقوق) است نه مضاف‌الیه (انسان). همان‌طور که در عبارت «حقوق بشر سکولار» نیز واژه «سکولار»، وصف مضاف (حقوق) است و نه وصف مضاف‌الیه (انسان). پس، همان‌طور که موضوع «حقوق بشر سکولار»، فقط انسان‌های سکولار نیست، بلکه حقوقی سکولار است که همه انسان‌ها را اعم از سکولار و غیرسکولار شامل می‌شود، موضوع «حقوق بشر دینی» هم، فقط انسان‌های متدین نیست، بلکه حقوق بشر دینی، حقوقی دینی و الهی است که همه انسان‌ها را اعم از متدین و غیرمتدین شامل می‌شود. بنابراین، موضوع حقوق بشر برون‌دینی و سکولار و موضوع حقوق بشر درون‌دینی و اسلامی، واحد است؛ یعنی موضوع هر دو، «انسان مطلق» و «مطلق انسان» است، فارغ از همه اوصاف و ویژگی‌ها، از جمله ویژگی متدین یا نامتدین بودن. پس حقوق بشر دینی، ممتنع نیست. اگر تفاوتی هست، که هست، در تعریف «انسان مطلق» و «مطلق انسان» و تفاوت‌های حقوقی ناشی از تفاوت در تعریف انسان است. به عبارت دیگر، در هر دو، «انسان» موضوع حقوق بشر است. اگرچه «انسان موضوع حقوق بشر»، به لحاظ تعریف در آن دو متفاوت است. اما این تفاوت، سبب امتناع حقوق بشر در هیچ‌یک از آنها نمی‌شود؛ یعنی همان‌طور که تعریف سکولار از انسان - فارغ از درستی و نادرستی آن - از قلمرو شمول آن نمی‌کاهد، و آن را از حقوق بشر بودن خارج نمی‌کند، تعریف دینی از انسان نیز، از قلمرو شمول آن نمی‌کاهد و مانع حقوق بشر بشمار آمدن آن نمی‌شود.

#### د) مشکلات عملی حقوق بشر دینی

##### اول: تبیین

نویسنده، پس از ارائه دلایل منطقی گذشته، برای تحکیم مدعای خویش، به گونه‌ای دوری به چند شاهد دیگر نیز استناد می‌جوید که یکی از آنها مشکلات عملی حقوق بشر دینی

است. او در آغاز با مسلم گرفتن دو مسئله، یکی حق پناهندگی به عنوان یکی از حقوق بشر و دیگر ممنوعیت پناهندگی مسلمان به کشور غیر اسلامی از دیدگاه اسلام، می‌گوید: اگر حقوق بشر بر مبانی دینی استوار شود، اثبات حق پناهندگی به سرزمین‌هایی با حاکمیتی غیر دینی مشکل می‌نماید.<sup>۴۳</sup> سپس، مشکل اصلی حقوق بشر دینی را در پذیرش جهانی آن دانسته و می‌گوید: نگاه دینی محض به مبانی حقوق بشر و نظریه درون‌دینی بودن آن، نه تنها خدمتی به حقوق بشر نمی‌کند، بلکه به شدت حقوق بشر را خرد و شکننده می‌کند و نه تنها به گسترش آن کمکی نمی‌کند، بلکه تا حد امکان، آن را محدود می‌نماید.<sup>۴۴</sup>

#### دوم: نقد و بررسی

۱. در رابطه با حق پناهندگی باید توجه داشت که، حق پناهندگی جای بحث و گفت‌وگو دارد. با فرض مسلم بودن آن، مدعای دوم، یعنی ممنوعیت پناهندگی مسلمان به کشور غیر اسلامی ناصواب است. چنین ممنوعیت مطلقه‌ای وجود ندارد. مهاجرت حضرت امام خمینی<sup>علیه السلام</sup> به فرانسه نیز برخلاف نظر نویسنده، مصداق مهاجرت و اقامت - و نه پناهندگی - بوده است.

۲. درباره عدم پذیرش حقوق بشر دینی از جانب غیر متدینان نیز باید یادآور شد که، اولاً، متقابلاً حقوق بشر غیردینی و سکولار نیز، به‌ویژه اگر با آموزه‌های دینی مخالفت داشته باشد، مورد قبول جوامع دینی قرار نمی‌گیرد.

ثانیاً، اصولاً کشف حقوق بشر واقعی، هم به لحاظ نوبت و هم به لحاظ اهمیت، مقدم بر پذیرش آن است. پس باید در گام نخست به کشف و تنظیم حقوق بشر واقعی پرداخت که جز با کمک گرفتن از آموزه‌های دینی امکان‌پذیر نیست. سپس، برای ترویج و تبلیغ و پذیرش آن اقدام نمود. ثالثاً، برای فراهم ساختن پذیرش جهانی آن، باید در هر جامعه‌ای از شیوه‌هایی متناسب با آن جامعه بهره برد. بنابراین، با توجه به آنکه حقوق بشر دینی، هم دینی و هم عقلانی و فطری است، باید در جوامع دینی بر بُعد دینی آن و در دیگر جوامع بر بُعد عقلانی و فطری آن، تأکید کرد و به ترویج آن پرداخت. البته باید توجه داشت که هیچ‌گاه اجماع تام جهانی حاصل نخواهد شد. چنان که در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز چنین اجماعی اتفاق نیفتاده است.

## ه) استانداردهای حداقلی، تقییدکننده حقوق دینی

## اول: تبیین

انسان با هر دین، نژاد، ملیت، جنسیت و مانند آن، از حداقل حقوقی برخوردار است که زیر عنوان استانداردهای حداقلی از آنها یاد می‌شود. استانداردهای حداقلی، مبتنی بر کرامت ذاتی انسان است. کرامت ذاتی انسان، متمایز از کرامت اکتسابی او است. کرامت ذاتی هر موجود بشری، مورد پذیرش تمام مکاتب، ادیان و ایدئولوژی‌های الهی و بشری و حتی دین‌ناباوران، اعم از مخالفان دین و لادری‌گراها می‌باشد.<sup>۴۵</sup> هیچ عاملی نمی‌تواند مانع رعایت استانداردهای حداقلی بشود. باورهای دینی و اعتقادی، حاکمیت ملی، آداب و سنن قومی و فرهنگ‌های ویژه و مانند آن، محدودکننده حقوق حداقلی بشر نیستند. به همین جهت، تلاش چین و برخی دیگر از دولت‌ها در جهت محلی کردن حقوق بشر در کنفرانس ۱۹۹۳ وین به نتیجه نرسید و در اعلامیه نهایی، اصل جهانی بودن حقوق مورد تأکید قرار گرفت.<sup>۴۶</sup> بنابراین، نه تنها آموزه‌های ادیان نمی‌تواند استانداردهای حداقلی را نادیده گرفته یا محدود و مقید کند، بلکه برعکس این استانداردهای حداقلی است که آموزه‌های دینی مخالف خود را، نسخ یا محدود و مقید می‌سازد.

## دوم: نقد و بررسی

استانداردهای حداقلی مورد ادعا از سه حال خارج نیست، یا استانداردهای ذاتی و منطقی است یا استانداردهای قراردادی و اجماعی و یا هر دو. با پذیرش فرض سوم، (منطقی و اجماعی بودن)، ثمره‌ای بر این بحث مترتب نمی‌شود؛ چرا که ادیان و استانداردها، هر دو مؤید یکدیگرند و هیچ‌کدام دیگری را محدود یا مقید نمی‌سازد.

اما در صورت فرض دوم، (قراردادی و اجماعی بودن)، بدیهی است اولاً، این استانداردها بر اشخاص و جوامعی که آن را پذیرفته‌اند الزام‌آور نیستند و نه تنها نمی‌توانند آموزه‌های حقوقی و دینی آن جوامع را محدود و مقید سازند، بلکه برعکس، چه بسا ممکن است، آموزه‌ها حقوقی و دینی آن جوامع، این استانداردها، مقید و محدود کند. ثانیاً، ممکن است جوامعی هم که آن را پذیرفته‌اند، در تصمیم و قراردادی جدید آن را تغییر داده و یا برخلاف آن توافق و اجماع کنند و یا آن را با آموزه‌های حقوق بشری ادیان هماهنگ سازند و از این طریق، ناسازگاری حقوق بشر دینی و استانداردهای حداقلی را حل کنند.

ثالثاً، در صورتی که ادعای نویسنده مبنی بر اینکه «استانداردهای حداقلی مورد پذیرش تمام مکاتب و ادیان است» صحیح باشد نیز ثمره‌ای بر این بحث مترتب نخواهد شد؛ چرا که مفروض آن است که حقوق بشر دینی و استانداردهای حداقلی مؤید یکدیگرند.

اما در صورت درست بودن فرض اول، یعنی ذاتی و منطقی بودن استانداردهای حداقلی، نیز باید توجه داشت: اولاً، این استانداردها لزوماً محدودکننده حقوق بشر دینی نخواهند بود؛ زیرا ممکن است در شناخت و شمارش و تعیین مصداق‌های استانداردهای حداقلی اختلاف نظر علمی وجود داشته باشد. طبعاً در این عرصه، هر کس و هر جامعه، از نظریه خود پیروی می‌کند، همان‌گونه در میان دانشمندان علوم طبیعی و تجربی، در شناخت ذاتی و ذاتیات و آثار مترتب بر آنها، ممکن است اختلاف نظر وجود داشته باشد و هر کس از دیدگاه خود تبعیت کند. به عبارت دیگر، ذاتی بودن، به معنای اتفاقی بودن نیست. اگرچه هر کس، دیدگاه خود را ذاتی و علمی می‌داند، اما ممکن است دیگری آن را وهم و خیال به شمار آورد. علاوه بر آنکه، پذیرش نسبتاً عمومی چیزی هم، لزوماً به معنای ذاتی بودن آنها نخواهد بود. آشکار شدن بطلان نظریه هیأت بطلمیوسی، پس از قرن‌ها حکومت بر اندیشه بشری، مثال و شاهد خوبی برای این حقیقت در عرصه علوم طبیعی است. بنابراین، نفس اینکه همه اصل کرامت ذاتی را پذیرفته‌اند و بر آن آثاری را مترتب نموده‌اند، دلیل ذاتی بودن آن نمی‌شود، بلکه باید با دلیل و برهان آن را اثبات نمود. اتفاقاً در این زمینه، همان‌گونه که مایکل پری هم تصریح کرده است، جز به کمک ادیان نمی‌توان آن را اثبات کرد.<sup>۴۷</sup>

ثانیاً، این ادعا که «حتی دین نیز نمی‌تواند محدودکننده این استانداردهای حداقلی باشد»، هرچند ممکن است از یک فرد سکولار و غیرمعتقد به خدا و دین شنیدنی و پذیرفتنی باشد، اما از یک فرد معتقد به خدا و دین ناشنیدنی و ناپذیرفتنی است؛ چرا که مستلزم نوعی پارادوکس است؛ زیرا این فرض از یکی از این دو حالت خارج نیست: اول آنکه، استانداردهای حداقلی، قرینه‌ای قطعی شوند بر اینکه آن گزاره منسوب به دین صحیح نبوده و در واقع آن گزاره، حکم الهی و دینی نیست. روشن است در این حالت، گزاره‌ای واقعاً دینی وجود ندارد تا بتواند محدودکننده استانداردهای حداقلی شود. حالت دوم آنکه، مخالفت گزاره دینی با اصل یا عموم و اطلاق برخی از استانداردهای حداقلی،

قطعی است و استانداردهای حداقلی هم به‌گونه‌ای نیستند که بتوانند قرینه‌ای قطعی باشند بر اینکه، آن گزاره‌های منسوب به دین، قطعاً مراد شارع و خداوند نیستند. در این حالت، از منظر یک فرد معتقد به خدا و دین چاره‌ای نیست؛ جز آنکه آن استانداردها با این گزاره‌های دینی تطبیق داده شوند و در چارچوب آن محدود و مقید گردند؛ زیرا نتیجه پذیرفتن خلاف این امر، یعنی التزام به تقیید دین به وسیله استانداردهای حداقلی در این حالت، چیزی جز دست برداشتن عملی از دین در عین اعتقاد به دین نیست و این خود پارادوکسی آشکار است.

#### و) نگرش برون‌دینی اعلامیه و استقبال عمومی از آن

##### اول: تبیین

نویسنده در فرازی دیگر، برون‌دینی بودن اعلامیه جهانی حقوق بشر را، شاهد و تأییدی برای امتناع نگرش درون‌دینی و ضرورت نگرش برون‌دینی به حقوق بشر می‌داند و معتقد است به‌رغم آنکه، در اعلامیه‌های حقوق بشری پیش از اعلامیه جهانی حقوق بشر سازمان ملل متحد، به‌گونه‌ای روح دینی حاکم بوده و به وجود خداوند تصریح شده بود و نیز به‌رغم آنکه، نمایندگان هلند و برزیل و برخی دیگر از کشورها در جریان تصویب اعلامیه جهانی سعی و تلاش مشابهی در جهت گنجاندن باورهای دینی در اعلامیه داشتند، اما به دلیل مخالفت چین و دیگر کشورهای کمونیستی و برای فرار از درافتادن در وادی مباحث اختلاف‌انگیز، این تلاش‌ها به نتیجه مطلوب نرسید. علت این امر را باید در این واقعیت جستجو کرد که جامعه جهانی درصدد تبیین حقوق بشر، بما هو بشر بود، نه حقوق بشر دینی و نه حقوق بشر غیر دینی. از این‌رو، نگرش برون‌دینی به مخاطبان در اعلامیه کاملاً مشهود است.<sup>۴۸</sup>

##### دوم: نقد و بررسی

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، اینکه موضوع حقوق بشر، انسان بما هو انسان، اعم از متدین و نامتدین است، ارتباطی با لزوم دینی بودن یا نبودن حقوق بشر ندارد؛ چرا که همان‌طور که ممکن است این حقوق انسان‌شمول از پایگاه اومانیزم و حقوق طبیعی یا حتی حقوق موضوعه و پوزیتیویستی شمارش و تبیین شود، می‌تواند از پایگاه دین و مذهب، برای همه انسان‌ها، اعم از پیروان آن دین و مذهب و دیگران، شمارش و تبیین گردد.

۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز، به نوبه خود به گونه‌ای حقوق بشر دینی است؛ چرا که بر مبنای اومانیزم استوار است که از آن تحت عنوان «دین انسانیت» یاد می‌شود، دینی انسان‌ساخته، که در برابر ادیان واقعی الهی قرار دارد.

۳. مهم‌تر از همه آنکه، در این استدلال از اینکه تلاش برخی دولت‌ها برای گنجاندن باورهای دینی در اعلامیه راه به جایی نبرده است این‌گونه نتیجه‌گیری شده است که پس لازم است حقوق بشر، لزوماً برون‌دینی باشد. پرسش جدی که در اینجا مطرح است این است که اگر این تلاش‌ها به نتیجه می‌رسید و فرضاً تبیین و شمارش حقوق بشر با اکثریت قاطعی از پایگاه دین و مذهب صورت می‌گرفت و یا حتی اگر اعلامیه با تأکید بر اینکه واضح حقوق بشر، خداوند است، دقیقاً همین حقوق مذکور در اعلامیه را شمارش می‌کرد، آیا دیگر آن حقوق، حقوق جهانی بشر به شمار نمی‌آمد؟ روشن است پاسخ منفی است. پس حقوق بشر می‌تواند دینی باشد، همان‌طور که می‌تواند غیر دینی باشد. گرچه موضوع هر دو، مطلق انسان، اعم متدین و نامتدین است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد حقوق بشر دینی و اسلامی، به لحاظ فلسفی ممتنع نیست. ممکن است و به لحاظ شایستگی و بایستگی نیز نه تنها جواز، بل ضرورت دارد؛ زیرا حقوقی است که خداوند خالق انسان، که علم محض و خیر محض است، برای او قرارداد کرده است. این وظیفه مهم بر عهده اندیشمندان مسلمان قرار می‌گیرد که نخست به کشف، تدوین و تنظیم حقوق بشر اقدام کنند. سپس، به ارائه آن به جهان معاصر و گفت‌وگو برای اقتناع جهانی، تا آنجا که ممکن است، پردازند و بدین‌گونه تأثیرگذاری بر حقوق بشر معاصر را جایگزین انفعال و تأثیرپذیری از آن کنند. کاری که مدت‌ها است آغاز شده است و تا رسیدن به سرمنزل مقصود باید ادامه یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. جک دانلی، «نسبیت‌گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی»، در: حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، ص ۷۵
۲. مسعود بادرین، *حقوق بشر و حقوق اسلام، اسطوره ناهمخوانی*، ترجمه مصطفی فضایی، ص ۲۲۰
۳. حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، ص ۹
۴. نریمان فالی اس، «جهان‌شمولی حقوق بشر»، در: حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، ص ۸۸
۵. ابوسعیدی حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب، ص ۹-۱۰
۶. حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، ص ۱۸
۷. محمد حسین مظفری، *کشورهای اسلامی و حقوق بشر*، ص ۲۵
۸. کارل ولمن، *جهان‌شمولی حقوق بشر*، ص ۸۷۱
۹. مسعود بادرین، همان، ص ۲۲۰
۱۰. محمد حسین مظفری، همان، ص ۲۵
۱۱. سیدصادق حقیقت، *مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی*، ص ۲۳۱
۱۲. همو، *حقوق بشر اسلامی، شرایط، امکان و امتناع*، ص ۸۱
۱۳. همو، *مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی*، ص ۳۳۱-۳۴۵
۱۴. محمد حسین مظفری، همان، ص ۱۴۹-۱۵۰
۱۵. همان، ص ۱۵۳
۱۶. سیدصادق حقیقت، *حقوق بشر اسلامی، شرایط، امکان و امتناع*، ص ۹۵
۱۷. مسعود بادرین، همان، ص ۲۲۲-۲۲۴
۱۸. همان، ص ۲۱۷
۱۹. سیدصادق حقیقت، *حقوق بشر اسلامی، شرایط، امکان و امتناع*، ص ۹۱
۲۰. ر.ک: محمدی گرگانی، محمد، «حقوق بشر و اندیشمندان مسلمان»، در: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، *حقوق بشر در جهان معاصر (مجموعه مقالات)*، [بی‌جا]، آیین احمد، ۱۳۸۸؛ یون جانگ کاترین کیم، «حقوق بشر و اجماع»، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴؛ کارل ولمن، *جهان‌شمولی حقوق بشر*، ترجمه محمد حبیبی مجنده، مرکز مطالعات حقوق بشر، ۱۳۸۴؛ خلفی، مسلم، [نگرش برون‌دینی به حقوق بشر (امتناع یا ضرورت)]، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴؛ مبلغی، احمد، «نسبت دین‌داری با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر»، در: *حقوق بشر در جهان امروز*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳.
۲۱. محمد محمدی گرگانی، «حقوق بشر و اندیشمندان مسلمان»، در: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، *حقوق بشر در جهان معاصر (مجموعه مقالات)*، ص ۱۳۷
۲۲. یون، جانگ کاترین کیم، *حقوق بشر و اجماع*، ص ۱۱۱
۲۳. مصطفی دانش‌پژوه و قدرت‌الله خسروشاهی، *فلسفه حقوق*، ص ۱۸۳-۱۸۵

۲۴. مایکل فریمن، *مبانی فلسفی حقوق بشر*، ص ۶۳-۶۷
۲۵. محمد حسین مظفری، همان، ص ۲۲۷
۲۶. کارل ولمن، *جهان‌شمولی حقوق بشر*، ترجمه محمد حبیبی مجنده، ص ۸۷۳-۸۷۴
۲۷. مصطفی دانش‌پژوه و قدرت‌الله خسروشاهی، همان، ص ۱۸۳-۲۰۰
۲۸. مسلم خلفی، [نگرش برون دینی به حقوق بشر (امتناع یا ضرورت)]، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، ص ۳۶۰، ش ۵۳۹.
۲۹. همان، ص ۳۷۸، ش ۶۰۱.
۳۰. همان، ص ۳۶۶.
۳۱. سیدصادق حقیقت، *مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی*، ص ۳۳۱-۳۴۶
۳۲. همان، ص ۳۳۵-۳۳۹
۳۳. احمد مبلغی، «نسبت دین‌داری با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر»، در: *حقوق بشر در جهان امروز*، ص ۱۳۳
۳۴. محمد حبیبی مجنده، «نقدی کوتاه بر رویکرد اسلامی به حقوق بشر»، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)*، ص ۳۰۸، ش ۸۴۸ و ۸۸۴
۳۵. ر.ک: جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*.
۳۶. احمد خلفی، همان، ص ۳۶۶
۳۷. همان، ص ۳۷۵.
۳۸. مسلم خلفی، همان، ص ۳۶۵ و ۳۶۸
۳۹. همان، ص ۳۶۸.
۴۰. همان، ص ۳۷۰.
۴۱. همان، ص ۳۷۵-۳۷۶.
۴۲. همان، ص ۳۶۸.
۴۳. همان، ص ۳۷۱.
۴۴. همان.
۴۵. همان.
۴۶. همان، ص ۳۷۲.
۴۷. همان، ص ۳۶۱.
۴۸. همان، ص ۳۷۳-۳۷۵.

## منابع

- ابوسعیدی، مهدی، *حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب*، تهران، آسیا، ۱۳۴۳.
- جروم. ج. شتاک، «بنیان‌های فلسفی حقوق بشر»، در: حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- جک دانلی، «نسبیت‌گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی»، در: شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- جک دانلی، «نظریه‌های حقوق بشر»، در: شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- حبیبی مجنده، محمد، «نقدی کوتاه بر رویکرد اسلامی به حقوق بشر»، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- حقیقت، سیدصادق، «حقوق بشر اسلامی، شرایط، امکان و امتناع»، در: دانشگاه مفید، *حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (مجموعه مقالات بین‌المللی)*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- ، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت‌سنجی ادله برون‌دینی و درون‌دینی»، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- خلفی، مسلم، [نگرش برون دینی به حقوق بشر (امتناع یا ضرورت)]، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- دانش‌پژوه، مصطفی و قدرت‌الله خسروشاهی، *فلسفه حقوق*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- شریفی طرازکوهی، حسین، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- شریفی طرازکوهی، حسین، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، تهران، دادگستر، ۱۳۷۷.
- فالی. اس. نریمان، «جهان‌شمولی حقوق بشر»، در: حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، تهران، دادگستر، ۱۳۷۷.
- کارل ولمن، *جهان‌شمولی حقوق بشر*، ترجمه محمد حبیبی مجنده، مرکز مطالعات حقوق بشر، ۱۳۸۴.
- مایکل فریمن، «مبانی فلسفی حقوق بشر»، در: حسین شریفی طرازکوهی، *حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی*، تهران، دادگستر، ۱۳۷۷.
- مبلغی، احمد، «نسبت دین‌داری با مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر»، در: *حقوق بشر در جهان امروز*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳.
- محمدی گرگانی، محمد، «حقوق بشر و اندیشمندان مسلمان»، در: کمیسیون حقوق بشر اسلامی، *حقوق بشر در جهان معاصر (مجموعه مقالات)*، [بی‌جا]، آیین احمد، ۱۳۸۸.
- مسعود. ای. بادرین، *حقوق بشر و حقوق اسلام، اسطوره ناهمخوانی*، ترجمه مصطفی فضایی، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- مظفری، محمدحسین، *کشورهای اسلامی و حقوق بشر*، تهران، باز، ۱۳۸۸.
- یون جانگ کاترین کیم، «حقوق بشر و اجماع»، در: مرکز مطالعات حقوق بشر، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

## بررسی حکم سنگسار از منظر فقه و حقوق بشر

محمد رضا کدخدایی\* / محمد رضا باقرزاده\*\*

### چکیده

زنای محصنه، اگر با شرایطی بسیار سخت گیرانه به اثبات برسد، «ممکن» است به مجازات سنگسار منتهی شود. پیش‌بینی این‌گونه مجازات‌های سنگین، به دلیل جنبه بازدارندگی آن است؛ زیرا دامنه مفاسد مترتب بر زنا، به خصوص زنا محصنه، ابعاد مختلف زندگی دنیوی و اخروی، مادی و معنوی و فردی و اجتماعی انسان و جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

نوع نگرش اسلام و مکاتب مادی به انسان، حق حیات، آزادی، و سایر حقوق بنیادین بشر، مهم‌ترین عامل در تفاوت برخورد با مسئله زنا و مجازات زناکار است. بسیاری از شبهات در این زمینه، ناشی از عدم تصور دقیق چستی، چرایی و شرایط مجازات سنگسار است. تحقق شرایط اجرای مجازات سنگسار، به حدی دقیق، نادر و سخت‌گیرانه است که عملاً امکان تحقق آن را به حداقل می‌رساند. شرایط اجرای سنگسار نیز به‌گونه‌ای است که بهانه‌های مشروعی را برای اجرا نکردن کامل این حکم پیش‌بینی کرده است. با تأمل و دقت معلوم می‌شود این حکم اسلامی، به هیچ وجه با حقوق انسانی تنافی نداشته و اختلاف در این خصوص، ناشی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های انسان‌شناسانه است.

کلیدواژه‌ها: سنگسار، مجازات، زنا محصنه، حقوق بشر، فقه.

## مقدمه

سردمداران مسیحیت و یهودیت، خوارج و مرجئه، از مهم‌ترین گروه‌هایی بودند که به انگیزه‌های سیاسی با حکم الهی سنگسار به مخالفت برخاستند. این سه گروه، نماینده سه جریان انحرافی مخالف هستند که در طول تاریخ و در قالب‌های جدید استمرار یافته است. دسته اول، اهل کتاب هستند که با وجود اینکه حکم سنگسار در دینشان وجود داشت آن را مخفی کردند. (مائده: ۱۵) شأن نزول آیه ۱۵ سوره مائده به این حقیقت اشاره می‌کند. روایاتی که در تفسیر شأن نزول این آیه آمده است، مربوط به حکم سنگسار یکی از سردمداران یهودی است که دانشمندان اهل کتاب قصد داشتند به دلیل اینکه فرد مزبور از طبقه مرفه و ذی نفوذ بود، از اجرای این حکم سر باز زنند، و با دسیسه‌چینی به انکار حکم پرداختند. آن دسته از انتقادهایی که ناظر به مقایسه و تطبیق احکام و ارزش‌های اسلامی با احکام و ارزش‌های سکولاریستی غرب است، جزو این دسته می‌باشد.

دسته دوم منکران حکم سنگسار، ناشی از جهل برخی مسلمانان است. خوارج صدر اسلام، نماینده این گروه هستند. این گروه با شعار معروف «حسبنا کتاب الله»، خود را از گستره وسیعی از معارف اهل بیت علیهم‌السلام جدا کرده، انحراف بزرگی را در اسلام پایه‌گذاری کردند. کسانی که امروز شعار قرآن‌بسندگی می‌دهند و قرآن را منشأ همه احکام می‌دانند و هرآنچه را در قرآن نباشد، غیراسلامی می‌دانند، عملاً شعار «حسبنا کتاب الله» را تکرار می‌کنند. این گروه به دلیل کمی معلومات و تسلط نداشتن بر مبانی اسلام و روش‌شناسی عقلانی استنباط احکام، دچار انحراف شده‌اند.

دسته سوم، مرجئه هستند که با دسیسه سیاسی امویان و در مسیر مشروعیت‌بخشی به عملکرد سردمداران بی‌اخلاق و عیاش، شکل گرفت. اینان ایمان را امری شخصی، قلبی و کافی برای سعادت می‌دانند که گناه نمی‌تواند به آن خللی وارد کند.<sup>۱</sup> این گروه، با شعار تسامح و تساهل، اصلاح‌طلبی دینی و...، گناهان و فسادهای جنسی را مسئله خصوصی می‌دانند که مربوط به حوزه خصوصی زندگی افراد است.

گروهی الگو بودن فناوری و صنعت غرب و پیشرفته بودن کشورهای غربی در این زمینه را دلیل الگو و مترقی بودن نظام ارزشی و اخلاقی غرب قلمداد می‌کنند. حقوق بشر با قرائت سکولاریستی را علم کرده، به اصطلاح برای دفاع از حقوق بشر با هر وسیله ممکن در پی بومی‌سازی ارزش‌های غربی در نظام اسلامی هستند.

برخی دیگر درصددند کیفیت و شرایط مجازات سنگسار را امری غیرعقلانی جلوه دهند! دسته‌ای دیگر، می‌کوشند با استفاده از احساسات توده مردم، حکم الهی سنگسار را به گروه خاصی مثل یهودیان و یا خلیفه دوم منتسب کنند. از این رو، غیراسلامی بودن آن را نتیجه بگیرند؛ ترفندی که در مورد انکار بسیاری از احکام اسلامی در طول تاریخ اسلام وجود داشته است.

با توجه به جریان‌شناسی انکار این حکم الهی، باید گفت حکم سنگسار، یکی از احکام مسلم اسلامی است که همه مکاتب فقهی، به دلیل مستندات غیرقابل انکار، بر اسلامی بودن آن اتفاق نظر دارند. شیخ طوسی در کتاب *الخلافا* تصریح می‌کند: «حکم سنگسار مورد اتفاق جمیع فقهای اسلام، اعم از شیعه و سنی است و حکایت شده که تنها خوارج آن را منکر شده‌اند و گفته‌اند: سنگسار در شریعت اسلام وجود ندارد؛ چون در قرآن نیامده است.»<sup>۲</sup>

هیچ مذهب و مکتب فقهی، از صدر اسلام تاکنون، با حکم سنگسار مخالف نبوده است. با وجود این، این حکم مسلم اسلامی از ابتدای رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی در زمان آن بزرگوار مورد تشکیک، انکار برخی فرقه‌های عمدتاً سیاسی در بین امت اسلام قرار گرفت.

به هر حال، شبهات مجازات سنگسار دو دسته‌اند: شبهاتی که از نظر مستندات فقهی و فقهاتی مطرح می‌شود و نیازمند پاسخی فقهی و درون‌دینی است. دسته دیگر شبهاتی که ناشی از نوع نگرش متأثر از حقوق بشر معاصر مطرح است. با توجه به اینکه بیشتر شبهات مطرح در مورد مجازات سنگسار، به دلیل عدم تصور صحیح مفهوم و شرایط اجرای سنگسار است، در ابتدا به مجازات سنگسار و شرایط متعددی که در فقه برای آن پرداخته شده و گوشه‌ای از سیاست کیفری اسلام در مورد این مجازات است، بیان و سپس، به پنج شبهه اصلی برون‌دینی و حقوق بشری مورد بحث قرار می‌گیرد.

### الف. تحلیل فقهی مجازات سنگسار

بسیاری از شبهاتی که در مورد مجازات سنگسار مطرح می‌شود، ناشی از عدم تصور دقیق چیستی و شرایط مجازات آن است. تحقق شرایط سنگسار، بسیار دقیق، نادر و سخت‌گیرانه است. رعایت این شرایط، زمینه خطا و اشتباه را به حائل می‌رساند. علاوه بر این، با لحاظ

این شرایط، عقلانیت لازم برای تناسب جرم و مجازات و در عین حال، کارآمدی مجازات محقق می‌شود. اجمالاً، با بررسی شرایط مختلفی که برای تحقق حکم سنگسار در نظر گرفته شده است، این شرایط سه‌گانه برای حکم سنگسار ضروری است: الف. شرایط ثبوت زنا مستوجب سنگسار؛ ب. شرایط اثبات زنا مستوجب سنگسار؛ ج. شرایط اجرای حکم سنگسار.

#### ۱. شرایط زنا مستوجب سنگسار

به‌رغم اینکه برخی منتقدان معتقدند که حکم سنگسار فقط مخصوص زنهاست و اسلام در این زمینه بین زن و مرد تبعیض قایل شده است، باید گفت که حکم سنگسار شامل زن یا مرد زناکاری است که شرایط ذیل را داشته باشد:<sup>۳</sup>

۱. متأهل و دارای همسر باشد؛ هرکدام از طرفین زنا که متأهل نباشند، حکم سنگسار از او مرتفع، و به تناسب حد شلاق یا تعزیر بر او اجرا می‌شود.

۲. همسر دائم داشته باشد؛<sup>۴</sup> بنابراین زن یا مردی که در ازدواج موقت هستند و با شخص دیگری مرتکب زنا می‌شوند، اگرچه اصطلاحاً همسر دار هستند، زنا آنها زنا محصنه مستوجب سنگسار نخواهد بود.

۳. با همسر خود قبل از اینکه مرتکب زنا شود، دست‌کم یک مرتبه هم‌بستر شده باشد؛ شخص زناکاری که همسر دائم دارد، در صورتی که هنوز با همسر دائم خود هم‌بستر نشده است، سنگسار نخواهد شد.<sup>۵</sup>

۴. به همسر خود برای ارتباط جنسی دسترسی داشته باشد؛ هرچه مانع از استفاده مشروع از همسر دائم شود، مانع از تحقق زنا محصنه مستوجب سنگسار خواهد بود. در سفر بودن همسر، بیماری مقاربتی، عنین مرد و... از جمله مواردی است که مانع از تحقق حکم سنگسار برای زناکار می‌شود.

۵. آزاد باشند؛ سنگسار بر زن و مردی که کنیز یا برده باشند، مترتب نمی‌شود. مجازات کنیز و برده، پنجاه ضربه شلاق است. بر اساس برخی روایات، حتی اگر شخص آزادی با کنیز یا برده‌ای زنا محصنه انجام دهد، باز هم شخص آزاد سنگسار نمی‌شود، بلکه به او صد ضربه شلاق زده می‌شود.

۶. مسلمان باشند؛ بنا بر نظر بسیاری از فقیهان، حکم زنا محصنه در مورد مسلمان جاری می‌شود. مسیحی و یهودی و پیروان سایر ادیان، در صورتی که همه شرایط زنا

محصنه را داشته باشند، حکم سنگسار در مورد آنها الزامی ندارد. حاکم اسلامی می‌تواند آنها را به قوم خویش واگذارد.

۷. همه شرایط عمومی تکلیف را داشته باشد؛ افزون بر موارد مذکور، که در شکل‌گیری مفهوم زنای محصنه نقش اساسی دارند، باید شرایط عمومی تکلیف نیز وجود داشته باشد. خلل در هریک از شرایط عمومی تکلیف، موجب سقوط مجازات می‌شود. برخی شرایط عمومی تکلیف عبارتند از: بلوغ، عقل، علم به حکم، علم به موضوع، عدم اجبار، عدم اکراه و... .

احکام مربوط به شرایط عمومی تکلیف بسیار مفصل است. در هرکدام از موارد ذیل، مجازات زنا منتفی خواهد بود: اگر یکی از طرفین گناه زنا، زیر سن تکلیف یا دیوانه یا حقیقتاً نسبت به حکم حرمت زنا جاهل باشد، یا حرمت زنا را می‌داند، ولی با کسی که فکر می‌کرده بر او حلال است، زنا کرده است؛ شخصی را مجبور به زنا کرده باشند، یا اینکه شخصی برای حفظ جان خود، به زنا مجبور شده باشد و... . در هریک از این موارد، مجازات زنای محصنه لغو خواهد شد.<sup>۶</sup>

علاوه بر این، شخص همسر دار، که همه شرایط احصان را دارد، اگر با فرد غیربالغ زنا کند، قابل سنگسار نیست. برای مثال، اگر نعوذ بالله زن شوهرداری، که همه شرایط مذکور را دارد، با پسر بچه غیربالغی مرتکب زنا شود، مجازات سنگسار در مورد او اجرا نمی‌شود.<sup>۷</sup> به هر حال، وجود همه شرایط هفت‌گانه مزبور برای ثبوت زنای مستوجب سنگسار، ضرورت دارد.

## ۲. شرایط اثبات جرم در مجازات سنگسار

در صورت تحقق جرم زنا با شرایط ثبوتی مزبور، زنایی قابل سنگسار است که بر اساس شرایط خاصی که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت، نزد حاکم اسلامی به اثبات برسد. لازم به یادآوری است که شکل اثبات باید صرفاً بر اساس روش‌ها و شرایط ذیل باشد:

روش اثبات زنا منحصر به دو روش است: شهادت شهود یا اقرار مجرم.<sup>۸</sup> پس از حصول شرایط ثبوتی زنای محصنه، اگر مرد یا زن متأهل برخوردار از همسر حلال و بی‌مانع، به گناه زنا آلوده شوند و در «فضایی کاملاً آزاد»، «چهار مرتبه»، «نزد حاکم» به این

عمل خود «اقرار» کنند، یا «چهار شاهد عادل، عیناً این عمل زنا را با خصوصیاتش مشاهده کرده باشند» و در محضر حاکم شرع گواهی دهند، زناى محصنه اثبات می‌شود.

#### الف) گواهی شهود

اجمالاً آنچه به‌طور خاص و به اجمال در اینجا بیان می‌شود، این است که شهود باید مرد و عادل باشند<sup>۹</sup> و ارتباط جنسی مذکور را با تمام خصوصیات به چشم خود دیده باشند. در مورد کیفیت شهادت در روایات متعدد آمده است: «مرد و زنی که دارای همسر هستند و مرتکب زنا شده‌اند، سنگسار نمی‌شوند؛ مگر اینکه چهار نفر مرد، علاوه بر نزدیکی، دخول و خروج را مانند داخل و خارج شدن میلهٔ سرمه در سرمه‌دان دیده باشند و شهادت دهند.»<sup>۱۰</sup>

عادل، یعنی مسلمانی که مرتکب گناه کبیره نمی‌شود و بر گناه صغیره نیز اصرار ندارد. البته تجسس، چشم‌چرانی، نظر به عورت نامحرم و ورود غیرقانونی به ملک دیگری...، هریک از گناهان مسلم است که شخص را در معرض سقوط از عدالت قرار می‌دهد، یا زمینهٔ جرح گواهان را از نظر دادگاه ایجاد می‌کند. در آموزه‌های دینی، از هرگونه تجسس در مورد گناهان، به‌ویژه گناه شنیعی مثل زنا، نهی شده است. با توجه به اینکه همواره از تجسس نهی، و این امر به‌منزلهٔ گناه ذکر شده است و بالاتر از همه، نگاه به فرج و آلت تناسلی دیگران از مسلم‌ترین گناهان است، می‌توان نتیجه گرفت: معمولاً حصول چنین شرایطی برای تحقق شهادت، بسیار نادر است. به‌طور معمول، بسیار کم اتفاق می‌افتد که چهار شاهد به‌طور هم‌زمان، عملی را که معمولاً در خفا واقع می‌شود، ببینند. به‌ویژه اینکه شاهد باید عادل باشد و شهادت او در ضمن تجسس و نگاه کردن به فرج دیگران، معمولاً سبب خروج از عدالت است، محقق نمی‌شود. مگر آنکه زناکار (مرد یا زن) نه‌تنها قصد لذت‌جویی و زنا، بلکه قصد اشاعهٔ فحشا و علنی کردن گناه خویش یا هتک حرمت و حیثیت و... را نیز داشته باشد. در این صورت، حکم سنگسار بهترین مجازات بازدارنده برای این افراد است.

نکتهٔ دیگر اینکه شهادت باید توسط چهار مرد عادل باشد. وجود دست‌کم چهار مرد عادل، ضرورت و موضوعیت دارد. از این‌رو، نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً، اگر سه نفر مرجع تقلید و انسان متشخص شهادت دادند، دیگر نیازی به شهادت نفر چهارم نیست. قرآن در

مورد لزوم تعدد شهود، شرایط سخت گیرانه‌ای را در نظر گرفته است: «کسانی که زنان همسر دار را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد [بر اثبات ادعای خود] نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزیند و شهادتشان را هرگز نپذیرید و آنها فاسقان‌اند.» (نور: ۴) امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «سه تن نزد امیرالمؤمنین علیه السلام علیه شخصی به زنا شهادت دادند. حضرت فرمود: چهارمی کجاست؟ گفتند: اکنون می‌آید. حضرت فرمان داد آن سه شاهد را حد قذف زدند.»<sup>۱۱</sup>

شاید مضامین آیه و روایت اخیر در ابتدا تعجب برانگیز باشد. چه بسا سه نفر انسان متشخص و عادل به چشم خود عملی را با تمام شرایطش دیده‌اند. ممکن است این سه نفر جزو صحابه و مقربان و اولیای الهی باشند، ولی آیه شریفه و روایت عنوان می‌کند که اگر اینها علیه کسی (که قاعدتاً مجرم است) شهادت دادند، نه تنها مجرم مجازات نمی‌شود، بلکه خود شهود اولاً، به مجازات شدید حدی محکوم می‌شوند. ثانیاً، حکم به فسقشان داده می‌شود. ثالثاً، هرگز شهادتشان نزد دادگاه مورد قبول نیست؛ یعنی اگر در فرض روایت، آن شاهد چهارم هم بعد از اجرای حد سه نفر شاهد قبلی از راه می‌رسید و شهادت می‌داد، حکم زناى محصنه ثابت نمی‌شد، بلکه نفر چهارم هم مجازات می‌شد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام از قول امام علی علیه السلام آمده است: «در صورتی که شاهد زنا باشم، هرگز حاضر نیستم اولین شخص شهود باشم؛ زیرا خوف آن دارم که بعضی از شهود از ادای شهادت امتناع کنند و من تازیانه قذف بخورم.»<sup>۱۲</sup> اگر قایل باشیم که تبعیت از سنت ائمه معصومان علیهم السلام بر همگان لازم و لااقل مستحب است، و همه مسلمانان بخواهند از این سیره ائمه علیهم السلام تبعیت کنند، کسی به شهادت علیه زناکار اقدام نخواهد کرد.

روایات متعددی وجود دارد که شهادت شوهر حتی اگر عادل و باتقوا باشد، در اثبات حکم زناى محصنه قبول نمی‌شود. بسیاری از فقیهان بر اساس این روایات فتوا داده‌اند<sup>۱۳</sup> بر این اساس، اگر چهار نفر شهادت دهند و یکی از شهود همسر زناکار باشد، نه تنها زناى محصنه اثبات نمی‌شود، بلکه همه شهود به شدت مجازات می‌شوند: امام صادق علیه السلام در مورد شهادت چهار نفر که یکی از آنها همسر زناکار است، فرمود: «همسر زن بایستی مراسم لعان برپا کند و بقیه شاهدان شلاق زده می‌شوند.»<sup>۱۴</sup> در روایت دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «بین زن و شوهر تا ابد جدایی برقرار می‌شود و هرگز به هم حلال نمی‌شوند.»<sup>۱۵</sup>

با توجه به وضعیت سخت گیرانه‌ای که احکام اسلامی برای اثبات زنا به وسیله گواهی شهود در نظر گرفته است، مشخص می‌شود اهتمام حداکثری آن است که گناهان شنیعی مثل زنا تا حد امکان ظهور اجتماعی نیابد و با اغماض و در عین حال قاطعیت، مسیر تربیت و اصلاح اجتماعی ایجاد شود.

#### ب) اقرار

روش دوم اثبات زناى محصنه مستوجب سنگسار، اقرار است. اگر شخص عاقل، بالغ، مختار و قاصدی در چهار مرحله متفاوت نزد حاکم، آزادانه و بدون اکراه به زنا اقرار کند، زناى او ثابت می‌شود. این حکم بدان معناست که اگر کسی سه مرتبه به زنا اقرار کند، زناى او ثابت نمی‌شود. یا اگر شخصی در مجلسی چهار مرتبه به زنا اقرار کند، حد بر او ثابت نمی‌شود. حتی اگر چهار مرتبه در چهار جلسه اقرار، ولی بعداً انکار کند، زناى مستوجب سنگسار، اثبات نمی‌شود. فلسفه چهار بار اقرار در چهار مرحله متفاوت، با توجه به نگاه اجمالی به روایات، در این است که ممکن است اقرارکننده در دفعات اول، دوم و سوم به دلیل عذاب وجدان اقرار کند. اما با طولانی شدن روند اقرار، چه بسا با توبه به درگاه خداوند، از رفتار خود پشیمان شود. در این حالت، شخص زناکننده در منظر الهی پاک است و نیازی به اجرای حد نخواهد بود.<sup>۱۶</sup>

نکته دیگر اینکه، اقرار باید صریح باشد و دلالت بر چیز دیگری جز زنا نداشته باشد. احتمال عقلایی برخلاف آن داده نشود.<sup>۱۷</sup> افزون بر این، بر اساس روایات و فتوای فقیهان، نه تنها به اقرار کردن گناهکار نزد حاکم اسلامی در این موارد توصیه نشده، بلکه به عکس، بر اساس روایات معتبر و متعدد، باصراحت از اقرار به زنا نهی شده است. سنت پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ نیز به همین صورت بود که همواره کسانی را که قصد اقرار بر زنا داشتند، با توصیه به توبه و برخی دیگر از بهانه‌ها، از این کار منصرف می‌کردند.<sup>۱۸</sup>

روایات ذیل، نمونه‌ای از چند روایت ناظر بر اولویت توبه و القای عدم اقرار است:

#### اول: روایات ناظر به اولویت توبه نسبت به اقرار

به چند نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم.

- امام صادق ﷺ می‌فرماید: «شخصی نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و به زنا اقرار کرد؛ پیامبر اکرم ﷺ

فرمود: در صورتی که این گناه را مخفی می‌داشت و توبه می‌کرد، برای او بهتر بود.»<sup>۱۹</sup>

- امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد کسی که نزد ایشان به زنا اقرار کرده بود، خشمگین شده، به اطرافیان فرمود: «چه چیز سبب می‌شود کسی که بعضی از این کارهای زشت را انجام می‌دهد، با اقرار خویش زمینه فضاحت خویش را ایجاد کند؟ چرا در خانه خویش و پنهانی توبه نمی‌کنید؟ به خدا قسم! توبه زناکار بین خود و خدایش بافضیلت‌تر از اجرای حد زناست.»<sup>۲۰</sup>

- مردی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و عرضه داشت: یا علی زنا کرده‌ام، با اجرای مجازات پاکم کن (طَهِّرْ نِی). حضرت از او روی برگرداند و به وی دستور داد در مجلس بنشیند و خطاب به اهل جلسه فرمود: «چه چیز شخص را عاجز می‌کند از اینکه در صورتی که مرتکب این گناه زشت شد، آن را نزد خویش پنهان دارد. همان‌گونه که خداوند آن را پنهان داشته است.»<sup>۲۱</sup>

#### دوم: روایات ناظر به القاء عدم اقرار به گناهکار

- زنی خدمت امام علی علیه السلام آمد و گفت: ای امیرمؤمنان! من زنا کرده‌ام، مرا پاک کن (طَهِّرْ نِی)؛ چراکه عذاب دنیا از عذاب آخرت که تمام‌شدنی نیست، آسان‌تر است. حضرت به او فرمود: به چه سببی تو را پاک کنم؟ گفت: من زنا کرده‌ام. حضرت فرمود: آن‌گاه که این عمل را انجام دادی، دارای شوهر بودی؟ جواب داد: بلی، دارای شوهر بودم. حضرت پرسید: آیا شوهرت هنگام زنا به تو دسترسی داشت یا غایب بود؟ جواب داد: شوهرم حاضر بود و دسترسی داشتم. حضرت سؤال کرد: آیا جنینی در شکم داری؟ جواب داد: آری. پس از اینکه سخن بدینجا رسید، حضرت به وی فرمود: برو وضع حمل کن و پس از آن بیا تا پاکت کنم و اگر خواستی توبه کن و لازم نیست دوباره برگردی، خداوند توبه کردن را دوست‌تر دارد.

پس از مدتی آن زن خدمت علی علیه السلام آمد. در حالی که وضع حمل کرده بود و دوباره اقرار کرد و حضرت پرسش‌های قبلی را دقیقاً مطرح کرد. پس از اینکه راهی برای فرارش نیافت، گفت: فعلاً برو و همان‌گونه که خداوند امر کرده، فرزند خود را دو سال کامل شیر بده.

پس از دو سال آن زن برگشت و بار دیگر اقرار کرد و حضرت دوباره پرسش‌های قبل را مطرح کرد تا شاید راه فراری پیدا شود. ولی آن زن اصرار بر اقرار به ارتکاب زنا و تحمل مجازات رجم داشت و چون حضرت این چنین یافت، فرمود: فعلاً برو و تربیت او

را بر عهده بگیر، تا به‌طور مناسب خوردن و آشامیدن را فراگیرد و زمین نخورد و در چاه نیفتد. با فرمان امیرمؤمنان زن از نزد ایشان رفت در حالی که، سه اقرار تحقیق یافته بود. ولی هنگامی که این زن از محضر علی علیه السلام بیرون رفت با عمروبن حریث مخزومی مواجه شد. او گفت: چرا گریه می‌کنی؟ من تو را دیدم که نزد علی می‌رفتی و از او درخواست می‌کردی که تو را پاک کند. زن گفت: من نزد امیرمؤمنان رفتم و از او خواستم مرا پاک کند؛ ولی او گفت: فعلاً فرزند خود را تربیت کن تا خوب بتواند بخورد و بیاشامد و بر زمین نیفتد و در چاه سقوط نکند و من می‌ترسم که مرگ دامن‌گیرم شود، در حالی که پاک نشده‌ام. عمروبن حریث گفت: به سوی علی علیه السلام برگرد، من کفالت فرزندت را بر عهده می‌گیرم. پس از آن زن برگشت و به علی علیه السلام گفت: عمرو فرزند مرا نگه‌داری می‌کند. در این هنگام باز هم علی علیه السلام خود را به تجاهل زده، سؤال کرد: برای چه او را نگه‌داری می‌کنند؟ زن گفت: ای امیرمؤمنان! من زنا کرده‌ام، مرا پاک کن و باز هم حضرت همان پرسش‌های سابق را مطرح کرد و او جواب گفت.

در این هنگام، حضرت سر خود را به سوی آسمان بلند کرد و گفت: خدایا چهار اقرار ثابت شد. آن‌گاه در حالی که صورتش سرخ شده بود، با ناراحتی نگاهی به عمرو انداخت. عمرو وقتی این حالت را دید، گفت: ای امیرمؤمنان! چون من فکر می‌کردم شما از این کارم خوشتان می‌آید، متکفل امور فرزندش شده‌ام. اما حال که ناراحت هستید، چنین کاری را نمی‌کنم. حضرت فرمود: حال که چهار اقرارش کامل شد، این حرف را می‌زنی؟ سپس، حضرت فرمود: حال سرپرستی آن کودک را با خواری و ذلت بر عهده بگیر. سپس دستور داد تا آن زن را رجم کردند.<sup>۲۲</sup>

- در روایتی در مورد یکی از قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: مردی از کوفه نزد ایشان آمد و اقرار به زنا می‌کرد و از ایشان درخواست کرد با اجرای حد، او را از این گناه پاک کند. حضرت به او فرمود: آیا قرآن می‌دانی (اشاره به اینکه احکام اسلامی را می‌دانی)؟ در جواب گفت: آری و مقداری از قرآن را تلاوت کرد. بعد حضرت فرمود: آیا دیوانه نیستی؟ آن مرد گفت: نه. حضرت فرمود: از من دور شو که باید در مورد تو تحقیق کنم. روز دیگر آمد و همین اقرار را نزد امیرالمؤمنین کرد. این بار حضرت از او پرسید: آیا در زمان زنا، همسری که با او باشی، داشتی؟ او در جواب گفت: آری. حضرت فرمود: برو

تا در این مورد تحقیق کنم. بار سوم نیز همین اتفاق افتاد و حضرت او را طرد، و در اقرار چهارم حضرت او را بازداشت، و به صدور حکم رجم اقدام کرد.<sup>۲۳</sup>

- زنی به نام *شراحه همدانی* (که به زناى خویش با اصرار اقرار می‌کرد) نزد امام علی علیه السلام آمد. امام علی علیه السلام به آن زن فرمود: شاید در خواب بوده‌ای که مرد ناشناسی به تو تجاوز کرده است. جواب داد: نه. حضرت فرمود: شاید تو را به این کار مجبور کرده‌اند؟ جواب داد: نه. حضرت فرمود: شاید شوهرت که در جبهه مقابل دشمن ماست، به سراغ تو آمده و با تو هم‌بستر شده و تو دوست نداری به او نسبت دهی (که از جبهه فرار کرده است). حضرت با این سخنان خود به او تلقین می‌کرد که شاید در جواب سؤالاتش بگوید: بلی [که بدین وسیله حد نخورد و پنهانی توبه کند؛ لکن او چنین حرفی نزد، لذا] حضرت دستور سنگسار او را صادر فرمود.<sup>۲۴</sup>

باید توجه داشت تا وقتی تعداد اقرارها به چهار نمی‌رسید، هیچ‌گونه تعقیب و دستگیری از سوی حاکم صورت نمی‌گرفت. اگر هم کسی خودش به گناه خودش اعتراف می‌کرد، امام معصوم علیه السلام با سؤال‌های خود، فرد اقرارکننده را از اقرار کردن منصرف می‌فرمود، و اگر فرد اقرارکننده بر مجازات خود اصرار داشت، قاضی حکم را اجرا می‌کرد. بنابراین، در صورت اجرای دقیق این اصول، کمتر کسی به حکم رجم گرفتار می‌شود. مگر اینکه خودش بر مجازات شدن اصرار داشته باشد.

### ۳. شرایط اجرای حکم سنگسار بعد از اثبات

با وجود همه شرایط سخت‌گیرانه درباره ثبوت و اثبات حکم سنگسار، وقتی با تمام این شرایط حکم سنگسار ثابت و صادر شد، شرایط اجرایی حکم سنگسار نیز به گونه‌ای است که سیاست خاص اسلام را نشان می‌دهد که بهانه‌های مشروعی را برای اجرا نکردن کامل این حکم پیش‌بینی کرده است. در اینجا به برخی از این سیاست‌ها اشاره می‌کنیم:

#### الف. سقوط حکم با فرار شاهد

در صورتی که حکم سنگسار به وسیله شهادت چهار شاهد، با شرایطی که گذشت ثابت شده باشد، در اجرای حکم سنگسار، اولین اشخاصی که اقدام به اجرای این حکم می‌کنند، کسانی هستند که علیه زناکار شهادت داده‌اند. فلسفه حکم این است که این روش، نوعی تحریک روانی برای کسانی است که در شهادت دادن مرتکب کذب شده‌اند یا اینکه

شهادت آنها با تردید بوده است. در این صورت، اگر یک نفر از شهود اقدام به پرتاب سنگ نکند و از محل اجرای سنگسار بگریزد، اجرای حکم سنگسار متوقف می‌شود. لازم به یادآوری است در صورتی که یکی از شهود چنین واکنشی انجام دهد، مرتکب عمل حرام یا جرمی نشده است و قابل تعقیب به بهانه قذف یا افترا و امثال آن نیست.<sup>۲۵</sup>

#### ب. سقوط حکم با فرار زناکار بعد از اصابت اولین سنگ

در صورتی که زناي محصنه با اقرار ثابت شده باشد، وقتی اجرای حکم سنگسار شروع شد، اگر بعد از اصابت اولین سنگ، شخص زناکار از حفره فرار کند، اجرای حکم متوقف می‌شود و مجرم دیگر قابل تعقیب نیست. روایات صحیح در این زمینه متعدد است که به یک نمونه اشاره می‌شود: از امام صادق علیه السلام در مورد کسی که در حال سنگسار از حفره فرار می‌کند، پرسیدم. ایشان فرمود: «در صورتی که یک سنگ به او اصابت کرده باشد، رهایش کنید. در غیر این صورت، اگر هنوز سنگی با او برخورد نکرده بود، او را برگردانید تا مقداری از عذاب را بچشد.»<sup>۲۶</sup>

البته اگر زنا با شهادت اثبات شود، حد سنگسار ساقط نمی‌شود. اما اگر زناکار توانست فرار کند، به گونه‌ای که دست حاکم به او نرسد، بر اساس ظاهر برخی روایات گناهی بر گردن او نیست. اگرچه با دستگیری او حکم اجرا می‌شود. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که ایشان در مورد مردی که زناي او با شهادت اثبات شده بود، فرمود: «در صورتی که قبل از اجرای حد فرار کند و توبه کرده باشد، چیزی بر او نیست. اما اگر به وسیله حاکم دستگیر شود، حد اجرا می‌شود و اگر حاکم از مکان او باخبر شود، او را دستگیر می‌کند.»<sup>۲۷</sup>

#### ج. سقوط حکم با انکار بعد از اقرار

یکی از اصول قضایی و جزایی مسلم در مورد افراد این است که اگر درباره امری علیه خویش اقرار کردند و شرایط اقرار مانند تعداد، آزادانه بودن، بلوغ، عقل و... صحیح باشد، اقرار پذیرفته شده، موجب مجازات می‌شود. در صورتی که بعد از اقرار، انکار کند، انکار او پذیرفته نمی‌شود. با وجود این، به‌رغم اینکه در مورد دعاوی مختلف انکار بعد از اقرار نافذ نیست و موجب سقوط مجازات نمی‌شود، در مورد زنا، انکار بعد از اقرار، موجب سقوط حکم سنگسار می‌شود.

در کتب روایی شیعه، روایات متعددی در بابی با عنوان «بَابُ أَنْ مَنْ أَقْرَبَ بَحْدًا ثُمَّ أَنْكَرَ

لَرِمَهُ الْحَدُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجْمًا»، «کسی که به جرم حدی اقرار کند سپس انکار نماید، مجازات حدی از او ساقط نمی‌شود؛ الا در مورد سنگسار» وارد شده است. برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرمود: «کسی که جرم مستوجب حد او با اقرار ثابت شود و بعد انکار کند، بر او حد جاری می‌کنم. الا در مورد سنگسار که با انکار بعد از اقرار او، حد سنگسار لغو می‌شود.»<sup>۲۸</sup>

#### د. جواز عفو حاکم در صورت اثبات سنگسار با اقرار

در صورتی که سنگسار با اقرار زناکار ثابت شود و زناکار توبه کند و توبه او برای حاکم اسلامی محرز شود، امکان عفو حاکم اسلامی از اجرای حکم سنگسار وجود دارد. در کتب روایی شیعه، بابی از روایات به این موضوع اختصاص داده شده است؛<sup>۲۹</sup> برای نمونه، امام هادی علیه السلام، در مورد مردی که حکم سنگسارش با اقرار ثابت شده بود فرمود: «همان‌گونه که امام به اذن خداوند اجازه دارد این موارد (حق‌اللهی) را مجازات کند، این اجازه را نیز دارد که با اذن خداوند، بر گناهکار منت گذاشته، او را عفو کند. این حکم بر اساس وعده الهی است که فرمود: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹)؛ این است عطای ما و لذا بدو گفتیم از این بخشش به هرکه خواهی عطا کن و از هرکه خواهی دریغ نما، که عطای ما بی حساب است.»<sup>۳۰</sup>

#### ۴. دیگر اصول و سیاست‌های محدودکننده مجازات سنگسار

در مورد حدود الهی و از جمله حکم سنگسار، قواعد و مقررات محدودکننده دیگری نیز وجود دارد که در تمام مراحل ثبوتی، اثباتی، اجرایی و حتی قبل از آن، جاری می‌شود.

#### الف. قاعدة الحدود تدرأ بالشبهات<sup>۳۱</sup>

قاعده معروف «الحدود تدرأ بالشبهات»، بیانگر آن است که هر جا شبهه‌ای در هرکدام از مراحل ثبوتی، اثباتی و اجرایی ایجاد شود، مجازات حد لغو می‌شود. بخش قابل توجهی از مصادیق مجازات‌های حدی به وسیله این قاعده مسلم فقهی رفع می‌شود. برای درک بهتر مجاری این قاعده، به مثال‌هایی از منابع فقهی و روایی اشاره خواهیم کرد:

مثال اول: مردی به مسافرت طولانی ده‌ساله رفته یا مدت مدیدی اسیر دشمن بوده است. پس از برگشت، متوجه می‌شود که همسرش حامله است و مطمئناً فرزند به شوهر تعلق ندارد. حکم چیست؟ از نظر احکام و ضوابط اسلامی، اگر همسر منکر زنا شود، هیچ

مجازات‌های بر او جاری نمی‌شود. حاکم اسلامی نیز حق تفتیش و استنطاق به منظور گرفتن اقرار ندارد.<sup>۳۲</sup> حتی اگر شوهر یا هرکس دیگر، این زن را به زنا متهم سازد و نتواند اتهام خود را با چهار شاهد اثبات کند، به دلیل توهین و افترا، به سختی مجازات (حد قذف) خواهد شد.

منطق برخورد اسلام با این مسئله این است که چه‌بسا منعقد شدن نطفه در رحم این زن، بدون زنا و گناه باشد. برای نمونه، ممکن است زن به حمام یا استخر رفته و نطفه‌ای به رحم او منتقل شده است. از این‌رو، بنا بر اصالت براءت و قاعدة الحدود تدرأ بالشبهات، حکم براءت و بی‌گناهی زن صادر می‌شود و کسانی که به این زن اتهامی زده‌اند، قابل مجازات خواهند بود.

مثال دوم (شبهه در اثبات): چهار نفر شاهد عادل باتقوا، وارد اتاقی می‌شوند و متوجه می‌شوند یک زن و مرد نامحرم در زیر لحافی به‌صورت عریان در آغوش یکدیگر هستند. حکم چیست؟ در پاسخ باید گفت: اگر این چهار نفر شاهد عادل، نزد حاکم اسلامی بروند و ادعا کنند این زن و مرد زنا کرده‌اند، هر چهار نفر شاهد به دلیل افترا، قابل مجازات حدی هستند و بر اساس نص صریح قرآن، حکم به فسق آنها شده، دیگر شهادت آنها مورد قبول نخواهد بود؛ زیرا حداکثر چیزی که شهود شاهد آن بوده‌اند، در آغوش بودن زن و مرد در زیر پارچه بود، که جرمی تعزیری است، نه زنا که باید در شرایط خاص شرعی اثبات شود. حد زنا (سنگسار) و حد زنا (غیر محصنه) (صد ضربه شلاق)، هیچ‌کدام بر چنین جرمی بار نمی‌شود. میزان مجازات چنین گناهی، به وسیله حاکم اسلامی مشخص می‌شود که الزاماً باید کمتر از صد ضربه شلاق باشد، یا مجازات‌های دیگر تعزیری بنا بر مقتضیات زمان، مکان، شرایط مجرمان و... اجرا می‌شود. امام علی علیه السلام در چنین مواردی به هرکدام از زن و مرد، به تعداد کمتر از صد ضربه شلاق زده (برخی را ۹۹ شلاق، برخی را ۳۰ ضربه شلاق و...)، یا در مورد دیگری که زن و مرد نامحرمی در خفا رابطه نامشروع داشتند، ولی به حد اثبات همه شرایط زنا نرسیده بود، مجازات دیگری را اجرا کردند.<sup>۳۳</sup>

مثال سوم سقوط حد در صورت شبهه حلیت (ادعای جهل حکمی یا مصداقی): در کتب فقهی آمده است: «يسقط الحدّ في كلّ موضع يتوهم الحلّ»؛ حد زنا در هر جایی که

توهم حلیت وجود داشته باشد، ساقط می‌شود. مثال‌هایی که فقها برای این مسئله آورده‌اند و بسیاری از آنها هم مستند به روایات است، قابل تأمل و دقت است. از جمله، «کمن وجد علی فراشه امراه فتوهم انها زوجته فوطاها»؛<sup>۳۴</sup> مردی با زنی که فکر می‌کرد همسرش است نزدیکی نمود. در مورد مذکور حد ساقط می‌شود.

#### ب. اسقاط حد در اثبات توبه قبل از شهادت شهود

برخی فقها با استناد به روایاتی معتقدند: در صورتی که قبل از اثبات زنا در نزد حاکم، شخص توبه کند و توبه او محرز شود، امکان عفو از مجازات حد وجود دارد. محقق حلی در کتاب *سرایع* می‌گوید: «من تاب قبل قیام البینه، سقط عنه الحد ولو تاب بعد قیامها، لم یسقط، حداً کان أو رجماً»؛<sup>۳۵</sup> کسی که قبل از شهادت شهود در نزد حاکم توبه نماید، حد مجازات از او ساقط می‌شود. اما در صورتی که بعد از شهادت شهود توبه کند، حد ساقط نمی‌شود.

#### ج. امکان اسقاط حد در صورت مرور زمان

برخی با استناد به روایتی، مرور زمان را با شرایطی موجب اسقاط حد می‌دانند. این نظر مستند به روایتی از امام صادق علیه السلام است: *ابن ابی عمیر* از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: مردی قبلاً مرتکب سرقت یا شرب خمر یا زنا شده است و جرم او بر کسی معلوم نیست و مجازات نشده تا اینکه شخص مذکور توبه کرده و عمل صالحی انجام داده است؛ حکمش چیست؟ حضرت می‌فرماید: «در صورتی که عمل صالحی انجام داده باشد و امر پسندیده‌ای از او شناخته شود، مجازات بر او جاری نمی‌شود.» *ابن ابی عمیر* پرسید: اگر زمان کمی از این گناه گذشته باشد، باز هم مجازات نمی‌شود؟ حضرت فرمود: «اگر پنج ماه یا کمتر گذشته باشد و از او امر پسندیده‌ای ظاهر شده باشد، مجازات اجرا نمی‌شود.»<sup>۳۶</sup> البته مشهور فقیهان، گذشتن پنج ماه و انجام عمل پسندیده را به عنوان نشانه‌ای از توبه قلمداد می‌کنند و فی حد نفسه مرور زمان را باعث اسقاط حد نمی‌دانند.<sup>۳۷</sup>

#### ب. تحلیل مجازات سنگسار از منظر حقوق بشر

در مورد مجازات سنگسار، گاهی با استناد به گزاره‌ها و آموزه‌های حقوق بشری، این حکم اسلامی مورد نقد و رد قرار می‌گیرد که در اینجا به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

### رابطه مجازات زنا با آزادی

در این خصوص، این ادعا مطرح است که روابط جنسی از نظر کشورهای متمدن امری حل شده است. ممنوعیت و مجازات زنا، بخصوص زمانی که با رضایت طرفین همراه باشد، بر اساس عقل بشری و حقوق جزای مدرن غرب، قابل توجیه نیست؛ زیرا برخلاف حق آزادی است. آندرو آلمن، به نقل از یکی از اندیشمندان سکولار غرب می‌نویسد: «هم‌جنس‌بازی مبتنی بر رضایت، کاملاً مشروع بوده و مجازات مرتکبان این عمل، ناروا شمرده می‌شود؛ زیرا حق هم‌جنس‌بازی، یک حق طبیعی بشر است و به همان اندازه مقدس و قابل دفاع است که حق پرستش خدای متعال در عقاید مذهبی، مقدس و قابل دفاع است.»<sup>۳۸</sup>

اما زنا و لواط توأم با رضایت، که در غرب مدرن مجاز شمرده می‌شود، در اسلام عملی شنیع و از غیرمقدس‌ترین رفتارهاست و احتمالاً مجازات آن سنگسار است! چرا؟ در پاسخ باید گفت: سؤال این است که آیا «مدرن» و پیشرفته بودن غرب در صنعت و تکنولوژی، به معنای مدرن بودن نظام ارزشی و حقوقی است؟ آیا چنین نتیجه‌گیری صحیح و عقلانی است که «چون غرب ماهواره به فضا می‌فرستد و شهرها و خیابان‌های پاکیزه دارد، پس هم‌جنس‌بازی و روابط آزاد بین جنسی، سکس با حیوانات، که در این کشورها امری حل شده است، نشانه مدرن بودن نظام اخلاقی و حقوقی غرب است؟! آیا حق طبیعی بشر، به هر شکلی که ارضا شود، قابل دفاع است؟ و سرانجام، پرسش محوری‌تر این است که معیار ارزیابی حقوق بشر و داوری در مورد متعالی بودن مقررات حقوق بشر و حقوق جزا چیست؟

به هر حال، تفاوت مقررات حقوقی در نظام حقوق اسلامی و حقوق بشر سکولار در مورد روابط جنسی، ناشی از ارزش‌های متفاوت نظام اسلام و نظام سکولار غرب است. تمایز نظام ارزشی حقوقی اسلام و غرب، ناشی از دو علت مبنایی است:

#### ۱. تفاوت در هدف

مقررات قانونی و از جمله برخی ممنوعیت‌های رفتاری، برای رسیدن به اهداف متوسط و غایی است که مکاتب مختلف حقوقی برای زندگی بشر ترسیم کرده‌اند. مقررات و ممنوعیت‌های رفتاری، باید به‌طور معقولی با اهداف متوسط و نهایی، که در حقیقت آینه ارزش‌های یک جامعه است، منطبق و همسو باشد. اگر هدف نهایی، رسیدن به سعادت و

لذت دنیوی، و هدف مقررات حقوق نیز حفظ نظم و سعادت اجتماعی باشد، در این صورت روابط نامشروع جنسی توأم با رضایت طرفین، به دلیل تعارض نداشتن با نظم اجتماعی، نه تنها اشکالی ندارد که بر اساس اینکه همسو با هدف نهایی (لذت دنیوی) است، ارزشمند تلقی می‌شود. در حالی که، هدف نهایی ترسیم شده برای انسان از منظر اسلام، رسیدن به سعادت ابدی است که شامل زندگی دنیوی و اخروی او است. در اسلام، دو ساحت مادی و الهی برای انسان مدنظر قرار گرفته و هدف نهایی، رسیدن به مقام جانشینی خداوند (بقره: ۴۰) و بندگی خدا به منظور قرب به جایگاه الهی (ذاریات: ۵۶) است.

انسان از دو ساحت تشکیل شده است: ساحتی که وجه مشترک بین انسان و حیوان است و فیلسوفان به آن جنبه حیوانی می‌گویند، و ساحتی که وجه اختلاف انسان و حیوان بوده، و انسانیت او را شکل می‌دهد که به آن جنبه «انسانی» می‌گویند. لذت‌های مادی و بُعد حیوانی و فانی انسان جنبه ابزاری دارد و مورد توجه قانون‌گذار حکیم است. اما لذت‌های معنوی و بُعد الهی انسان، که جلوه‌ای از روح الهی است، (جمعه: ۲۹) اصالت دارد.

وجه تمایز حقوق بشر غربی و حقوق بشر اسلامی در این است که نظام حقوق بشر غرب، به لحاظ انکار یا نادیده‌انگاری بُعد معنوی و ساحت الهی انسان (دنیوی‌گروی)، هدفی صرفاً دنیوی در قالب رسیدن به لذت زودگذر دنیوی (لذت‌گرایی) را برای انسان ترسیم می‌کند. از این‌رو، اباحه‌گری در ارضای نیازهای جنسی را امری مطلوب و موجب رسیدن به این هدف می‌داند. در حالی که، نظام حقوق بشر اسلامی به هر دو ساحت مادی و الهی بشر، و در واقع لذت زودگذر دنیوی و ماندگار اخروی توجه دارد. اسلام ضمن اینکه ارتباط جنسی را حق مسلم بشر می‌دارند، به لزوم قانونمندی و منطبق کردن این نیاز بشری با ساحت الهی انسان و جهت‌دهی متعالی به آن، در قالب ازدواج مشروع و قانونمند تأکید می‌کند.

خداوند در قرآن ضمن ترغیب به ازدواج، هرگونه استمتاع و لذت‌جویی از همسر را جایز می‌داند. (بقره: ۲۲۳) بنابراین، در اسلام نیازها و لذت‌های شهوانی که جلوه‌ای از بعد مادی و حیوانی بشر است، مورد توجه قرار گرفته، به‌صورت قانونمند در قالب ازدواج

مشروعیت یافته است.<sup>۳۹</sup> اما در صورت تعارض لذت‌های اصیل و جاودانی با لذت‌های ابزاری و فانی، بی‌شک اولی مقدم است؛ زیرا هدف اصلی مقررات و قوانین اسلام، تعالی‌بخشی انسان به سوی سعادت ابدی و نهایی است. (بقره: ۱۳۸) داشتن اهداف متعالی، دادن رنگ‌وبوی الهی، جهت‌دهی نیازهای مادی به سوی هدف متعالی، وجه تمایز و تعالی حقوق بشر اسلامی، نسبت به دیدگاه تنگ‌نظرانه حقوق بشر غربی و نظام جزای مدرن غرب است که تنها به ساحت مادی و حیوانی انسان توجه دارد و به لذت زودگذر دنیوی بسنده کرده است.

## ۲. تفاوت در سازوکارهای دستیابی به هدف

اگر انسان مانند دیگر حیوانات موجودی تک‌ساحتی و دنیوی بوده، و هدف آن صرفاً رسیدن به لذت‌های مادی باشد، آیا آزادی و اباحه‌گری در روابط جنسی، روشی صحیح برای رسیدن به این هدف است؟! اباحه‌گری جنسی در غرب، در دوران مدرن و پس از اینکه سکولاریسم، مبنای افکار اجتماعی غرب قرار گرفت، چنین روندی را طی کرده است. رابطه نامشروع بین دو جنس، هم‌جنس‌گرایی، سکس با حیوانات، سکس با اشیاء، سکس همراه با دگرآزاری، سکس همراه با خودآزاری، سکس با کودکان، سکس با محارم و ده‌ها انحراف جنسی دیگر، بیانگر سیر نزولی و مایوس‌کننده مدرنیت غرب، در تأمین سعادت انسانی است. غرایز جنسی، غرایزی دریا صفت است که هرچه بیشتر در آن غرق شوند، به ناقص‌تر شدن و کاهش لذت جنسی بیشتر واقف می‌گردند. اباحه‌گری جنسی، نه تنها میزان لذت جنسی را بالا نمی‌برد، بلکه آن را محدود و منحرف می‌کند و با بسیاری دیگر از لذت‌های دنیوی نیز منافات دارد. از این‌رو، به نظر می‌رسد، غرب در شناخت سازوکار و روش رسیدن درست به هدف نیز دچار اشتباه بزرگی شده است.

از سوی دیگر، اهداف اخروی به دلیل اینکه بخش اعظم حیات بشری را شامل می‌شود، اهمیت بیشتری دارد که در نظام حقوقی غرب نادیده گرفته شده است. نادیده انگاشتن ابعاد معنوی و سازوکارهای فرامادی رفتارها، یکی دیگر از مشکلات نظام حقوق بشر و جزای غرب است. اما دریافت و تشخیص مصلحت انسان و پیش‌بینی جرم و مجازات و لحاظ تناسب بین این دو، خارج از توانایی علم تجربی است؛ زیرا اولاً، علم تجربی و عقل بشری، ابزار لازم را برای فهم سازوکارهای معنوی ندارد. حس و تجربه، صرفاً ابزار رسیدن

به سازوکارهای تجربی است. سازوکارهای معنوی با این ابزار قابل احاطه نیست. ثانیاً، علم تجربی حتی در دریافت سازوکارهای تجربی و دنیوی نیز بسیار ناقص و خطاپذیر است. با توجه به نقصان گسترده علم و عقل بشری و پیچیدگی‌های ابعاد مختلف زندگی بشر و سازوکارهای گوناگون حاکم بر خلقت، ادعای درک مفاسد و مصالح، ادعایی مزاح‌گونه، کودکانه و متکبرانه بیش نیست.

آثار و پیامدهای فرهنگی و اخلاقی که طی دو سده در غرب مدرن پدید آمده، مبانی فکری مکاتب حقوق مدرنیسم، به شکل گسترده در دوران پست‌مدرن مورد نقد و بازنگری قرار گرفته است. برای مثال، کمیته دولتی ولفندن، که در انگلیس به منظور چاره‌سازی برای حل مبانی حقوق کیفری مدرنیسم در پیدایش فجایع اخلاقی و فرهنگی دامن‌گیر جامعه انگلستان تشکیل شده بود، برای فاحشگی قوانین سخت‌گیرانه‌ای را درخواست و این‌گونه استدلال کرد: «سرکوب گناه همان‌قدر وظیفه حقوق است که سرکوب فعالیت‌های مخرب».<sup>۴۰</sup>

این کمیته در جایی دیگر، وارد کردن جنبه‌های صرفاً اخلاقی (اخلاق مسیحی)، به حقوق کیفری را حتی اگر برای نظم و سعادت اجتماعی مضر نباشد، لازم و ضروری می‌داند. از این رو، سقط جنین، فاحشگی، زنا با محارم، مرگ آسان، پیمان خودکشی و... را اگرچه اموری شخصی و خصوصی قلمداد می‌شوند، قابل مجازات معرفی می‌کند. این کمیته استدلال می‌کند که اگر گزاره‌های اخلاق (به معنای دینی و مسیحی)، نه به معنای سکولار) تغییر کند، و انحرافات جنسی به دلیل خواست و اراده مردم، قانونی اعلام شود، عملاً جامعه منهدم و واژگون خواهد شد.<sup>۴۱</sup> متأسفانه روش مقلدانه برخی روشن‌فکران عرب و ایران، الهام‌گیری و ذوق‌زدگی از رویه مخرب دوران مدرنیسم غرب است؛ دورانی که به صورتی گسترده مورد نقد دانشمندان مکاتب حقوقی غرب در عصر حاضر قرار گرفته است.

### رابطه سنگسار با حق حیات

گاهی در مقام درجه‌بندی حقوق انسانی گفته می‌شود: «چه مصلحتی ارزشمندتر از جان آدمی است که به خاطر یک رفتار جنسی (حتی اگر گناه باشد)، جان دو نفر انسان گرفته می‌شود».<sup>۴۲</sup> در پاسخ باید گفت: مجازات اعدام در موارد خاص به منظور دفاع از حیات طبیعه

الهی است که ارزشی به مراتب برتر از حیات مادی دارد. در نهایت، به منظور دفاع از حقوق بنیادین بشر است. بالاخره، مجازات‌ها ماهیتاً نوعی تعرض به این ارزش‌ها محسوب می‌شوند و شخصی که جریمه یا زندانی و یا اعدام می‌شود، حقیقتاً به مال، آزادی یا جان او به‌مثابه یک ارزش انسانی تعرض می‌شود. اما مجازات‌ها، که تعرض به ارزش‌های انسانی افراد هستند، در صورتی عقلایی‌اند که در دفاع از ارزشی برتر، یا دست‌کم متناسب و برابر اجرا شوند. اعدام و مجازات یک قاتل حرفه‌ای، یا یک جنایتکار حتی از نظر غرب سکولار نیز به منظور دفاع از ارزش‌های مهم‌تر، امری پذیرفتنی، عقلایی و ضروری قلمداد می‌شود. از سوی دیگر، باید توجه داشت که رتبه‌بندی ارزش‌ها در هر نظام متفاوت است. برخی نظام‌ها (مثل چین)، که برای اقتصاد و نظام حاکم بر اموال، ارزش بسیاری قایل‌اند، چه‌بسا برای کسانی که در شرایط خاص مخمل امنیت اقتصادی هستند، مجازات اعدام پیش‌بینی کنند. تقریباً همه کشورهای اروپایی، جزو پیمان ناتو هستند که به آنها اجازه می‌دهد به بهانه مبارزه با شخص یا کشوری که دشمن تشخیص داده‌اند، به یک کشور حمله کنند. بنابراین، حتی از نظر حقوق بشر غربی نیز حیات آدمی ارزش بلامنازع نیست، بلکه برخی جرایم وجود دارد که ارزش جان بشر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

#### ارزش حیات انسان

قرآن کریم ارزش جان یک انسان را معادل ارزش جان همه انسان‌ها قلمداد می‌کند. (مائده: ۳۲) در اسلام حیات انسان از نظر اسلام، امری بسیار ارزشمند است. در عین حال، این انسان ارزشمند، در برخی موارد به حیوانات تشبیه شده است؟ خداوند متعالی در آیات متعدد قرآن، برخی انسان‌ها را به عنکبوت،<sup>۴۳</sup> خر،<sup>۴۴</sup> سگ<sup>۴۵</sup> و یا دیگر حیوانات تشبیه می‌کند می‌کند و بعضی را مانند حیوان و حتی پست‌تر از حیوانات می‌داند. (فرقان: ۴۴) همچنین بخشی از همین انسان‌ها را پلید و نجس خطاب می‌کند. (توبه: ۲۸) در جای‌جای کلامش تنفر خود را از آنها اعلام می‌دارد (توبه: ۳) و از مسلمانان می‌خواهد از آنها اجتناب کنند و شدیدترین عذاب‌ها را به آنها وعده داده است. (فتح: ۶)

به راستی چرا خداوند متعالی، انسانی را که به او کرامت و جود بخشید، (اسراء: ۷۰) و او را اشرف مخلوقات معرفی کرده، (همان) و بر خلقت او تحسین گفته (مؤمنون: ۱۴) و استعداد جانشینی خویش را به او ارزانی داشت، (بقره: ۳۰) دسته‌بندی می‌کند: عده‌ای منفور

و به پست‌ترین حیوانات تشبیه، و به بدترین مجازات‌ها تهدید می‌شوند و عده‌ای مقرب و وارسته به‌شمار می‌آیند؟!

رمز این دسته‌بندی، آن است که انسان موجودی دوساحتی است. حیات بشر دو جنبهٔ مادی و معنوی دارد: ساحت مادی حیات بشری، همان است که فیلسوفان آن را حیات حیوانی می‌دانند. ارزشمندتر از حیات مادی و حیوانی، حیات طیبهٔ الهی و ساحت قدسی بشر است. ساحت الهی حیات بشر، نشئه‌ای از روح الهی است که در کالبد مادی انسان دمیده شده است.<sup>۴۶</sup> حیات مادی، ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به حیات طیبهٔ الهی ارزشمند ارزشمند است. به عبارت دیگر، ارزش حیات حیوانی انسان، ابزاری و ارزش حیات طیبهٔ الهی، غایی است.<sup>۴۷</sup> از نظر حقوق بشر اسلامی، حیات مادی و معنوی، هر دو ارزشی متعالی دارند. اما در حقوق بشر غربی، آنچه مورد اهتمام است، تنها حق حیات مادی و حیوانی است؛ چیزی که از نظر اسلام نه تنها برای بشر، بلکه برای حیوانات نیز مقدس است. اما دستور به ایمان و عمل صالح و دوری از محرّمات الهی، همگی ناظر به حفظ و احیای ارزش بنیادین حیات طیبهٔ الهی است.<sup>۴۸</sup>

حقوق بشر غربی در سیاست‌گذاری‌های خود، با نادیده گرفتن حیات طیبهٔ الهی یا انکار آن، صرفاً جنبه‌ها و لذت‌های مادی و حیوانی حیات بشر را معیار طبقه‌بندی ارزش‌ها قرار داده است. اما در نگرش اسلامی، حیات مادی و حیوانی بشر ارزش بسیار زیادی دارد. اما بی‌شک در زمان تعارض و تنازع حیات مادی با حیات طیبهٔ الهی، حیات طیبهٔ الهی مقدم می‌شود. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید:

می‌گویند انسان از آن جهت که انسان است محترم است، پس اراده و انتخاب انسان هم محترم است. هر چه را انسان خودش برای خودش انتخاب کرده، چون انسان است و به ارادهٔ خودش انتخاب کرده، کسی حق تعرض به او را ندارد. ولی از نظر اسلام، این حرف درست نیست. اسلام می‌گوید انسان محترم است. ولی آیا لازمهٔ احترام انسان این است که انتخاب او محترم باشد؟! یا لازمهٔ آن این است که استعدادها و کمالات انسانی محترم باشد؟! لازمهٔ احترام انسان این است که استعدادها و کمالات انسان محترم باشد؛ یعنی انسانیت محترم باشد.<sup>۴۹</sup>

به هر حال، مجازات سالب حیات، که در موارد خاص به برخی جرایم تعلق می‌گیرد، به دلیل گسترهٔ مفاسد این جرایم برای حیات بشر، نه تنها از بین بردن ارزش برتر تلقی نمی‌شود، نجات و احیای ارزش برتر را برای فرد و جامعه به ارمغان خواهد آورد.

### رابطه سنگسار با اصل تناسب جرم و مجازات

برخی با این استدلال که میزان مجازات باید متناسب با ضررهای رفتار مجرمانه باشد، معتقدند بین جرم و مجازات زنا تناسب وجود ندارد. سؤال این است که چه مفاسدی در مورد زنا وجود دارد که چنین مجازات سنگینی برای آن پیش‌بینی شده است؟ حداکثر جرم زناکار این است که به دلیل غلیان شهوت، دچار یک لغزش آنی شده است. این رفتار ضرری برای کسی ندارد که مقتضی مجازات سنگسار باشد. در پاسخ باید گفت: لزوم تناسب بین جرم و مجازات، یکی از اصول عقلایی و پذیرفته شده حقوق جزای اسلام است. در حقوق کیفری غرب، تا قرن ۱۸ میلادی خشونت‌آمیزترین مجازات‌ها اجرا می‌شد. جوشاندن در آب، ریختن روغن داغ بر سر، گیوتین، کشیدن دست و پا از جهت خلاف به‌وسیله حیوانات، کندن پوست بدن و کشیدن ناخن‌ها، بریدن زبان و گوش‌ها، زنده مثله کردن، انداختن مجرم جلوی حیوانات وحشی، پرت کردن از کوه، آتش زدن و... نمونه‌هایی از مجازات‌های رایج غرب بود که به اندک بهانه‌ای برای مجرمان ادعایی اجرا می‌شد.<sup>۵۰</sup> حقوق جزای انگلستان حتی تا اواخر قرن ۱۸، برای دویست جرم کیفر اعدام را قانون‌گذاری کرده بود که از بین آنها، می‌توان سرقت بیش از یک شلینگ را نام برد. در حقوق جزای فرانسه ۱۵۰ جرم، که بیشترشان جرم‌های ساده بودند، کیفر اعدام داشت.<sup>۵۱</sup> اسلام در زمانی که غرب برای بیش از دویست جرم، مجازات مرگ با فجیع‌ترین روش‌ها را پیش‌بینی کرده بود، با تصریح بر لزوم تناسب جرم و مجازات، سازوکارهای کارآمدی بدین منظور پیش‌بینی کرده است. باید توجه داشت که مجازات زنا مراتب مختلفی دارد که متناسب با شدت و ضعف مراتب زنا، قابل مجازات است. مجازات‌های تعزیری مثل نهی، توبیخ، شلاق، زندانی و...، شلاق حدی، تبعید و در نهایت، در شکل بسیار هنجارشکن در صورتی که تحت شرایط بسیار سخت‌گیرانه به اثبات برسد، چه‌بسا به سنگسار ختم شود. به علاوه، اینکه برای داشتن تصویری صحیح از تناسب جرم و مجازات، باید مفاسدی که از یک جرم قابل تصویر است مشخص شود، تا امکان داوری شایسته در مورد تناسب جرم و مجازات فراهم شود.

### مفاسد مترتب بر زنا

گستره مفاسد مترتب بر زنا آن‌قدر وسیع است که خداوند متعالی می‌فرماید: حتی به آن نزدیک هم نشوید. (اسراء: ۳۲) زنا در هر شرایطی، حتی اگر با تراضی طرفین همراه باشد،

قییح، و آثار سویی بر آن مترتب است. در روایتی، پیامبر اکرم ﷺ، مفسده و زشتی زنا را در کنار قتل پیامبر خدا و خراب کردن کعبه قرار داده است.<sup>۵۲</sup>

به دلیل اهمیت مفاسدی که گناه زنا دارد، بسیاری از رفتارهای دیگر نیز، که به نوعی نزدیک شدن به زنا یا مقدمه آن می باشد، حرام شده است: چشم چرانی، بدحجابی، خلوت زن و مرد نامحرم، لمس نامحرم... از جمله گناهایی است که ممکن است زمینه ساز گناه زنا شود. پیامبر اکرم ﷺ می فرماید:

بر اعضا و جوارح فرزند آدم سهمی از زنا مقرر است که ناچار محقق شود؛ زناي چشمان، نگاه حرام و زناي گوش ها، شنیدن کلام طرب انگیز و زناي زبان، سخن شهوت آلود و زناي دست، لمس حرام و زناي پاها، رفتن برای انجام عمل نامشروع است. قلب هوس و آرزو می کند، خواه عورت آن را تصدیق کند خواه تکذیب.<sup>۵۳</sup>

بسیاری از مفاسد مترتب بر اباحه گری جنسی و زنا، با مراجعه به آمارها و وضعیت نابهنجار افراد، خانواده و جامعه قابل فهم و تأیید است. در عین حال، در اینجا برخی آثار دنیوی زنا در کلام معصومان ﷺ بیان می شود. رسول اکرم ﷺ می فرماید: «چهار چیز است که هر کدام در خانه ای رخنه کرد، ویرانش کند و برکت در آن وارد نمی شود: خیانت، دزدی، می خواری و زنا.»<sup>۵۴</sup> زناي محصنه، دو عامل از عوامل چهارگانه مزبور را دربردارد: خیانت و زنا. امام صادق ﷺ می فرماید: «زنا آبرو را می برد.»<sup>۵۵</sup> امام باقر ﷺ می فرماید: «هنگامی که شخص زنا می کند، روح ایمان از دل او بیرون می رود...»<sup>۵۶</sup> رسول اکرم ﷺ می فرماید: «زنا دین را از بین می برد.»<sup>۵۷</sup> پیامبر خدا ﷺ می فرماید: «زنا باعث غضب خداوند بخشنده و مهربان می شود.»<sup>۵۸</sup> امام صادق ﷺ می فرماید: «خداوند بر موسی وحی کرد زنا نکنید، در غیر این صورت نور الهی را از شما پوشیده می دارم و ابواب رحمت الهی با دعای شما گشوده نخواهد شد.»<sup>۵۹</sup> رسول مکرم اسلام ﷺ می فرماید: «زنا باعث فقر می شود.»<sup>۶۰</sup> رسول مکرم اسلام ﷺ می فرماید: «زنا باعث بی آبرویی می شود.»<sup>۶۱</sup> امام صادق ﷺ می فرماید: «خداوند به حضرت موسی وحی فرمود: زنا نکنید تا با زنان شما زنا نکنند؛ زیرا هرکس با زن مرد مسلمانی همخوابه شود، دیگران با زن او همخوابه می شوند؛ چون هرطور عمل کنی، همان طور پاداش می بینی.»<sup>۶۲</sup> امام رضا ﷺ می فرماید: «از جمله مفاسدی که خدا به خاطر آن زنا را حرام فرمود، قتل و خون ریزی، از بین رفتن نسبها، فساد مواریث، ترک سرپرستی و تربیت اطفال و... است.»<sup>۶۳</sup> امام باقر ﷺ می فرماید: «زمین به پروردگارش ناله نکرد مانند

نالیدن آن از سه چیز از جمله زنا».<sup>۶۴</sup> پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «زنا باعث ویرانی سرزمین‌های آباد می‌شود».<sup>۶۵</sup> امام صادق ﷺ می‌فرماید: «زمانی که زناکاری رواج یابد، زلزله زیاد می‌شود».<sup>۶۶</sup> رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «زنا باعث مرگ زودرس می‌شود».<sup>۶۷</sup> رسول اکرم ﷺ می‌فرماید: «هرگاه پس از من زنا زیاد شود، مرگ ناگهانی فراوان می‌شود».<sup>۶۸</sup>

عواقب اخروی زنا هم در روایات مطرح شده است که از دسترس عقل آدمی خارج است که در روایات و منابع اسلامی به آنها اشاره شده است: امام صادق ﷺ می‌فرماید: «یکی از آثار اخروی زنا، سختی حساب است».<sup>۶۹</sup> پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «خداوند در روز رستاخیز با پیر زناکار سخن نگوید و در قیامت به نظر رحمت به او ننگرد و از پلیدی گناه پاکیزه‌اش نگرداند، و برایش عذابی دردناک خواهد بود».<sup>۷۰</sup>

پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «زنا باعث خلود در جهنم می‌شود و از آتش جهنم به خدا پناه می‌بریم».<sup>۷۱</sup>

بنابراین، دامنه مفاسد مترتب بر این عمل شنیع، آنقدر وسیع است که همه ابعاد زندگی بشر، اعم از زندگی دنیوی، اخروی، مادی و معنوی او را فرامی‌گیرد. پیش‌بینی مجازات‌های مختلف و از جمله سنگسار در شرایط ویژه و البته نادر، سبب می‌شود که انسان در اثر لغزش‌های شهوانی به هلاکت نیفتد.<sup>۷۲</sup>

### نتیجه‌گیری

وجود دهها شرط در مرحله ثبوت، اثبات و اجرا، زمینه تحقق مجازات سنگسار را به طور چشم‌گیر کاهش می‌دهد به گونه‌ای که در حد یک تهدید مؤثر باقی می‌ماند. از یک سو، رعایت این شرایط زمینه خطا و اشتباه را به حداقل می‌رساند و اجرای مجازات سنگسار را بسیار دقیق، نادر و سخت‌گیرانه قرار می‌دهد. ضمن آنکه با لحاظ این شرایط، عقلانیت لازم برای تناسب جرم و مجازات و درعین‌حال، کارآمدی مجازات، محقق می‌شود.

در رابطه با تناسب جرم و مجازات توجه به این نکته ضروری است که دامنه مفاسد مترتب بر زنا آنقدر گسترده است که ابعاد گوناگون زندگی دنیوی و اخروی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بیماری‌ها و عفونت‌های مقاربتی، ناامنی روانی اعضای خانواده، تأثیر منفی در اقتصاد و فرهنگ و پیشرفت جامعه، منازعات و درگیری، قتل و کینه‌ورزی، اختلاط نطفه‌ها، ترک تربیت و سرپرستی کودکان، بحران فرزندان بی‌هویت، که کانون

بزهکاران آینده هستند، بی‌دینی، بی‌عفتی و ده‌ها مفساد دیگر، که در آیات و روایات به آن اشاره شده است، از جمله مفسدی است که بر زنا‌ی مستوجب سنگسار مترتب می‌شود و پیش‌بینی ضمانت اجرای بازدارنده‌ای را می‌طلبد.

در رابطه با شبهات حقوق بشری این نکته حائز اهمیت است که باید توجه داشت که پیشرفته و یا مدرن بودن یک کشور در عرصه صنعت و تکنولوژی، دلیل پیشرفته بودن فرهنگ، اخلاق و نظام حقوقی آن نیست. حقوق بشر از نظر اسلام، حقوقی است که انسان از آن جهت که انسان و متمایز از حیوان است، ازان حقوق برخوردار باشد. ارضای نیازهای جنسی، اگرچه یک حق است اما حق مشترک بین انسان و حیوان است. آنچه انسان را از حیوان در ارضای این حق متمایز می‌کند و به این حق جلوه حقوق بشری به معنای واقعی کلمه می‌دهد، چهره انسانی، قانون‌مند و اخلاقی ارضای این نیاز است؛ چیزی که غرب به اصطلاح مدرن از آن غافل بوده و شاهد پیامدهای جبران‌ناپذیر اخلاقی و فرهنگی آن هستیم. به عبارت دیگر، قرائت حقوق بشر غربی، انسان را در حد حیوان تنزل داده است. علاوه بر این، باید توجه داشت که نادیده‌انگاری یا انکار آخرت، سعادت اخروی و همچنین سازوکارهای معنوی و فرامادی در حقوق بشر سکولار غرب، دیدگاه بسیار تنگ‌نظرانه‌ای است که موجب می‌گردد قسمت اعظم سعادت و مصلحت بشر به شکل گسترده‌ای در خطر قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مرتضی مطهری، کلام (کلیات علوم اسلامی)، ج ۲ و مجموعه آثار، ج ۳، ص ۷۶
۲. ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۳۶۵.
۳. ر.ک: روح الله، خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲ ص ۴۵۷ مسئله نهم؛ محمد فاضل لنکرانی موحدی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله الحدود، ص ۴۱ - ۶۰
۴. ملامحسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۱۵، ص ۲۴۹.
۵. ر.ک: خمینی، روح الله، همان، ج ۲ ص ۴۵۷ مسئله نهم؛ محمد فاضل لنکرانی موحدی، همان، ص ۴۱ - ۶۰.
۶. در این زمینه رجوع کنید به: روح الله، خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲ ص ۴۵۷ مسئله نهم؛ محمد فاضل لنکرانی موحدی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله الحدود، ص ۴۱ - ۶۰
۷. ر.ک: محمد فاضل لنکرانی موحدی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله الحدود، ص ۴۱ الی ۶۰؛
۸. در قانون مجازات اسلامی، علم قاضی نیز به متابئه روش اثباتی تلقی به قبول شده است. این روش مورد انتقاد بسیاری از فقیهان قرار دارد.
۹. چهار نفر مرد یا سه مرد و دو زن.
۱۰. چندین روایت صحیح و معتبر با این مضمون و شبیه به آن وجود دارد. ر.ک: محمدبن حسن بن علی حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۷.
۱۱. محمدبن حسن بن علی حر عاملی، تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۸، ص ۹۶.
۱۲. همان، ص ۲۸.
- حسن، فاضل آبی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۵۵۵، الثانیة إذا کان الزوج أحد الأربعة فیہ روایتان و مراجعه کنید به: صدوق در مقنع، ابوصلاح در الکافی، ابن حمزه در الوسیله، ابن ادریس در سرائر
۱۴. محمدبن حسن بن علی حر عاملی، تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۲۲، ص ۴۳۲.
۱۵. همان.
۱۶. سیدروح الله موسوی خمینی، همان، ج ۲، ص ۴۵۹.
۱۷. همان.
۱۸. اینکه با وجود نهی از اقرار زناکار و ترجیح توبه، اصرار برخی گناهکاران بر اقرار به دلیل احساس عذاب و عدم آرامش روانی بعد از این عمل شنیع است که ممکن است برخی از انسان‌های مؤمن و متعهد را تا سرحد جنون و چه بسا خودکشی برساند. وجود راهکارهای اسلامی برای پاکیزگی و آرامش روحی و روانی، راهکاری برای نجات چنین اشخاصی است.
۱۹. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۶.
۲۰. همان.
۲۱. همان، ص ۳۸.
۲۲. همان، باب ۱۶، ص ۳۷۹، ح ۱، با مقداری تلخیص.
۲۳. همان، ص ۱۰۶.

۲۴. روایات متعددی در مورد قضیه شراحه همدانی در کتب معتبر شیعه و سنی آمده است ر.ک: محمدبن علی بن بابویه قمی، (شیخ صدوق)، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه علی اکبر غفاری، ج ۴، ص ۲۳؛ ملامحسن فیض کاشانی، همان، ج ۲۰، ص ۲۷۴؛ ابی بکر احمد بن حسین بن علی بیهقی، *السنن الکبری*، ج ۸، ص ۲۲۰.
۲۵. آیین نامه نحوه اجرای احکام قصاص، رجم، قتل، صلب، اعدام و شلاق موضوع ماده ۲۹۳ قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور کیفری
۲۶. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۸، ص ۳۷.
۲۷. همان.
۲۸. همان، ص ۲۷.
۲۹. بابُ أَنَّهُ لَا يَغْفُو عَنْ الْخُدُودِ أَلَيْ لَلَّهِ إِلَّا الْإِمَامُ مَعَ الْإِقْرَارِ (همان، ص ۴۰).
۳۰. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۸، ص ۴۱.
۳۱. شیخ صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۷۴، باب نوادر الحدود ... «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اذْرَعُوا الْخُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ».
۳۲. محمد فاضل لنکرانی موحدی، همان، ص ۱۱۳.
۳۳. ملامحسن فیض کاشانی، همان، ج ۱۵، ص ۳۵۰.
۳۴. محمد فاضل لنکرانی موحدی، همان، ص ۳۷.
۳۵. زین الدین بن علی بن احمد عاملی (شهید ثانی)، *مسالك الافهام*، ج ۱۴، ص ۳۵۸.
۳۶. حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۸، ص ۳۷.
۳۷. محمدحسن مرعشی شوشتری، *دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام*، ج ۲، ص ۱۲۳.
۳۸. جمعی از نویسندگان، *درس‌نامه فلسفه حقوق*، ص ۴۵.
۳۹. رسول اکرم ﷺ فرموده است: ای گروه جوانان هریک از شما که قدرت ازدواج دارد حتماً اقدام کند؛ چه این خود بهترین وسیله است که چشم را از نگاه‌های آلوده و خیانت‌آمیز و عورت را از بی‌عفتی و گناه محافظت نماید؛ «علی» فرمود: هیچ‌یک از اصحاب رسول خدا ازدواج نمی‌کرد؛ مگر آنکه نبی اکرم ﷺ درباره او می‌فرمود دینش کامل شد» (محمدتقی فلسفی، *الحادیت - روایات تربیتی*، ج ۱، ص ۱۷۴).
۴۰. جان کلی، *تاریخ مختصر ثنوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، ص ۶۴۳.
۴۱. همان، ص ۶۴۴.
۴۲. صدیقه و سمنی، آیا سنگسار سنتی اسلامی است؟، در: *چشم انداز ایران*، شهریور و مهر ۸۹.
۴۳. عنکبوت: ۴۱.
۴۴. جمعه: ۵.
۴۵. اعراف: ۱۷۶.
۴۶. حجر: ۲۹.
۴۷. مجتبی مصباح یزدی، *بنیاد اخلاق*، ص ۴۸.

۴۸. نجل: ۹۷.

۴۹. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۶ (آشنایی با قرآن)، ص ۳۵۴.

50. Clarkson C. M. *understanding criminal law*, p.15.

۵۱. ر.ک: جمعی از نویسندگان، درس نامه فلسفه حقوق، درس دوازدهم (مقاله نگارنده).

۵۲. حر عاملی، تفصیل وسایل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۴، ص ۲۹۷.

۵۳. ابوالقاسم پاینده، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، ص ۶۰۵.

۵۴. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۹، ص ۷۷.

۵۵. محمدبن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۲.

۵۶. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۰۷.

۵۷. همان، ص ۳۰۸.

۵۸. همان، ص ۳۰۷.

۵۹. همان.

۶۰. همان.

۶۱. همان.

۶۲. همان.

۶۳. همان.

۶۴. همان.

۶۵. همان.

۶۶. همان، ج ۸، ص ۱۳.

۶۷. همان، ج ۲۰، ص ۳۰۸.

۶۸. همان، ص ۳۰۹.

۶۹. همان.

۷۰. همان.

۷۱. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۲۰، ص ۳۰۷.

۷۲. ر.ک: وسایل الشیعه، جلد ۲۰، صفحه ۳۲۳ به بعد.

## منابع

- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، چ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ق.
- من لا یحضره الفقیه، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۷
- من لا یحضره الفقیه، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
- بیهقی، ابی بکر احمد بن حسین بن علی، *السنن الکبری*، ج هشتم، بیروت، دار المعرفه، [بی تا].
- پاینده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول)*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
- جمعی از نویسندگان، *درس نامه فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن بن علی، *تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، ۲۹ جلد، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الخلافا*، ۶ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی بن احمد، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام*، ۱۵ جلد، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی بن شاه محمود، *الوافی*، ۲۶ جلد، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی، ۱۴۰۶ق.
- کلی، جان، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، نی، ۱۳۸۵.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی دوم، مولی محمد باقر بن مولی محمد تقی، *بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ۲۶ جلد، تهران، الاسلامیه، [بی تا].
- مرعشی شوشتری، محمد حسن، *دیدگاه های نو در حقوق کیفری اسلام*، تهران، میزان، ۱۳۷۶.
- مصباح یزدی، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ۲۷ جلد، تهران، صدرا، [بی تا].
- موحدی لنکرانی، محمد فاضل، *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله الحدود*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۲۲ق.
- موسوی خمینی، سید روح الله، *تحریر الوسیله*، ۲ جلد، قم، مؤسسه دار العلم، [بی تا].
- الهندی البرهان فوری، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۵ق.



## نیم‌نگاهی به قوانین دادرسی اداری در ایران و سیر تحولات آن

سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی\*

### چکیده

برای تحقق عدالت در جامعه، قانونمند بودن رابطه حکومت و مردم ضروری است. «دادرسی اداری»، یکی از راه‌های تضمین قانونمندی این رابطه، اعطای حق شکایت و دادخواهی از اعمال و تصمیمات مقامات اداری و دولتی به شهروندان است. پیش از انقلاب اسلامی با وجود تصویب برخی قوانین در این زمینه، عزم جدی برای تحقق این موضوع به وجود نیامد، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی با تأسیس دیوان عدالت اداری و سایر مراجع اداری، این امر مورد اهتمام جدی واقع شد. این مقاله، با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی قوانین دادرسی اداری در ایران و تحولات آن را مورد واکاوی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت اداری، دادرسی اداری، دیوان عدالت اداری، مراجع اداری.

## مقدمه

یکی از رابطه‌های مهم در یک جامعه سیاسی، رابطه فرمانروایان و فرمانبران یا به تعبیر دیگر رابطه مردم و حکومت است. حساسیت و اهمیت این رابطه امروزه در مقایسه با گذشته دوچندان شده است؛ زیرا پیشرفت‌های کنونی جوامع بشری سبب شده است دولت‌ها برای بهبود شرایط اقتصادی و اجتماعی و فراهم آوردن وسایل رفاه اجتماعی در زندگی اجتماعی و اقتصادی دخالت گسترده‌ای بکنند. از طرف دیگر، چون اجرای این وظایف و مسئولیت‌های دولت بدون تعارض با حقوق و منافع خصوصی افراد نیست، به حکم عدالت نمی‌توان به آن بی‌اعتنا بود.

حکومت‌ها وظیفه دارند وظایف و اختیارات خود را در چارچوب قانون اجرا کنند که به آن در اصطلاح اصل «حاکمیت قانون» گفته می‌شود. به طور طبیعی برای تضمین اجرای این اصل مهم باید بر کار قوای حاکم نظارت کرد.

اصل نظارت بر اعمال قوای حاکم بر کشور امروزه یکی از اصول بنیادین و مهم در حکومت‌های مردمی است. نظارت بر قوای مختلف حکومت به صورت‌های گوناگونی در قوانین اساسی و عادی کشورها پیش‌بینی شده است. در جمهوری اسلامی ایران نیز بر قوای حاکم به شکل‌های مختلف نظارت می‌شود. قوه قضائیه از بدو تولد همواره با نظارت و کنترل بر کیفیت اجرای قوانین در محاکم حقوقی توسط دیوان عالی کشور کنترل می‌شود. در قوه مقننه که مرکب از نمایندگان مردم با استعدادها، معلومات و تجارب مختلف و گرایش‌های گوناگون است، امکان وضع قوانین و مقررات عادی در جهت مغایر و معارض با قوانین اساسی وجود دارد. بنابراین، بر قوه مقننه در وضع قوانین باید به کیفیتی نظارت کرد. در کشور ما شورای نگهبان نظارت بر مجلس از جهت تصویب قوانین خلاف قانون اساسی و شرع را به عهده دارد. در قوه مجریه هم که وظایف بی‌شماری عهده دارد، این نظارت به منظور جلوگیری از انحراف از قانون و تعمیم عدالت اجتماعی باید وجود داشته باشد. به دلیل گستردگی ارتباط مردم با مؤسسات و ادارات دولتی که زیرمجموعه قوه مجریه به شمار می‌آیند، نظارت بر اعمال و تصمیمات این قوه بسیار مهم است.

نظارت بر اعمال و تصمیمات اداری به سه صورت ممکن است انجام شود. یک صورت آن است که این کار را خود دستگاه اداری یعنی قوه مجریه انجام دهد که از آن به

«کنترل اداری» یاد می‌شود. روش دوم «کنترل پارلمانی» است؛ یعنی کنترل دستگاه اداری به کمک قوه مقننه صورت بگیرد و روش سوم «کنترل قضایی» است.

در ارزیابی این روش‌ها گفته می‌شود: «دستگاه اداری برای رسیدگی به این‌گونه دعاوی مناسب نیست؛ زیرا مقام رسیدگی‌کننده به دعاوی بایستی بی‌طرف باشد و بدون رعایت بی‌طرفی، حقوق خواهان یا شاکی تضییع می‌گردد. تجربه نشان داده است که دستگاه اداری در رسیدگی به دعاوی اداری نمی‌تواند قاضی بی‌طرف باشد.»<sup>۱</sup>

روش کنترل پارلمانی نیز - گرچه به سهم خود اهمیت دارد - بیشتر برای ارزیابی درجه پیشرفت هدف‌ها و برنامه‌ها سودمند است. قوه مقننه در نظارتی که بر اعمال دستگاه‌ها و وزارتخانه‌ها دارد، بر ضعف‌ها و توانایی‌ها اطلاع می‌یابد. دستگاه اداری در صورت ناکامی در نیل به اهداف و برنامه‌ها به دلیل ناتوانی یا قصور در اجرای وظایف، در مقابل پارلمان مسئول اعمال خویش خواهد بود. این مسئولیت که از آن به «مسئولیت سیاسی دولت در مقابل پارلمان» یاد می‌شود، موضوع دیگری است که در جای خود شایسته بررسی است. با توجه به نکاتی که بیان شد، غالب کشورها، روش کنترل قضایی را برای نظارت بر اعمال دستگاه‌های اداری، بر دو روش «اداری» و «پارلمانی» ترجیح داده‌اند. نظارت قضایی بر اعمال و تصمیمات اداری را اصطلاحاً «دادرسی اداری» می‌نامند.

کشورهایی که روش کنترل قضایی را برای نظارت بر دستگاه‌های اداری (قوه مجریه) برگزیده‌اند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: در بعضی کشورها، این کار را دادگاه‌های عادی دادگستری صورت می‌دهند (نظیر آمریکا و انگلستان)؛ ولی پاره‌ای کشورها، برای این منظور دادگاه‌های ویژه‌ای تأسیس کرده‌اند (نظیر فرانسه، بلژیک، آلمان).<sup>۲</sup> جمهوری اسلامی ایران نیز جزء کشورهای دسته دوم است، با این تفاوت که این دادگاه ویژه در ایران با عنوان دیوان عدالت اداری در زیرمجموعه قوه قضائیه قرار دارد.

در ایران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، نظارت بر قوه مجریه وضع رضایت‌بخشی نداشت و نظام حاکم تحت تأثیر خصلت حکومت‌های خودکامه به هیچ وجه علاقه‌ای به پذیرش امر و نهی فرشته عدالت نداشت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ - که یکی از اهداف ارزشمند آن، بسط عدالت و احقاق حقوق مردم در جامعه بود - دیوان عدالت اداری به منظور تحقق عدالت در روابط بین مردم و حکومت پدید آمد. در قانون

اساسی جمهوری اسلامی ایران دو اصل مهم دربارهٔ دیوان عدالت اداری به چشم می‌خورد. اصلی که دیوان عدالت اداری مولود آن است، اصل ۱۷۳ قانون اساسی است. در این اصل مقرر شده است که «به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها با آیین‌نامه‌های دولتی و احقاق حقوق آنها، دیوانی به نام "دیوان عدالت اداری" زیر نظر رئیس قوه قضائیه تأسیس می‌گردد. حدود اختیارات و نحوهٔ عمل این دیوان را قانون تعیین می‌کند.» در اصل ۱۷۰ قانون اساسی نیز بیان شده است که «قضات دادگاه‌ها مکلف‌اند از اجرای تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های دولتی که مخالف با قوانین و مقررات اسلامی یا خارج از حدود اختیارات قوهٔ مجریه است خودداری کنند و هرکس می‌تواند ابطال این‌گونه مقررات را از دیوان عدالت اداری تقاضا کند.»

در این نوشتار در پی آن هستیم که در قوانین و مقررات مربوط به شکایت شهروندان از تصمیمات و اعمال اداری در ایران سیری کنیم. مقایسهٔ قوانین و مقررات موجود قبل و بعد از انقلاب در این زمینه حاکی از کوتاهی و بی‌توجهی رژیم گذشته و عزم جدی نظام اسلامی در ایجاد عدالت اداری و اصلاح و توسعهٔ قوانین آن است.

### گفتار اول. دادرسی اداری در ایران پیش از انقلاب اسلامی

لرد جرج کرژن<sup>۳</sup> در کتاب معروف خود *ایران و قضیهٔ ایران* می‌نویسد: «در ۱۸۷۵ م (۱۲۵۴ ش) پس از بازگشت ناصرالدین شاه از سفر اول اروپا، وی رسم بست‌نشستن یا تحصن را که در اصل بر اثر زورگویی ارباب قدرت به وجود آمده بود ملغی و فرمان تشکیل دیوانخانه عدلیه را جهت رسیدگی به شکایات مردم صادر نمود؛ اما چون اقدام به این امور به عمال کهنه‌کار محول بود از اصلاحات خبری نشد. در ۱۸۸۸ م (۱۲۶۷ ش) شاه اعلامیه‌ای که در حکم منشور حقوق بشر بود صادر نمود. اعلامیهٔ مزبور در سراسر کشور انتشار یافت و گفته شد که جان و مال مردم از تعرض ستمکاران مصون باشد... و متخلفین هم به منظور عبرت ناظرین مجازات شوند؛ لیکن تفاوتی که در وضع ایالات پیدا شد بسیار کم بود.»<sup>۴</sup>

قانون اساسی مشروطه حق شکایت از مجلس و وزارتخانه‌ها را برای ملت پیش‌بینی کرده بود. اصل سی و دوم قانون اساسی مشروطه مصوب ۱۲۸۵ خورشیدی مقرر داشت:

هر کس از افراد ناس می‌تواند عرضحال یا ایرادات یا شکایات خود را کتباً به دفترخانه عرایض مجلس عرضه بدارد. اگر مطالب راجع به خود مجلس باشد جواب کافی به او خواهد داد و چنانچه راجع به یکی از وزارتخانه‌ها است بدان وزارتخانه خواهد فرستاد که رسیدگی نماید و جواب مکفی بدهند.

البته اصل مذکور، شبیه اصل نود قانون اساسی جمهوری اسلامی است که با دادرسی اداری کاملاً متفاوت است.

برای نخستین بار ماده ۶۴ قانون استخدام کشوری مصوب ۲۲ آذر ۱۳۰۱ شمسی نهاد «شورای دولتی» را طرح می‌کند. طبق ماده مذکور، «مرجع رسیدگی به شکایات مستخدمین ادارات از وزیران در موارد نقض یکی از مواد این قانون، شورای دولتی و در غیاب آن، دیوان عالی تمییز خواهد بود.» شورای مزبور تا تاریخ ۷ اردیبهشت ۱۳۳۹ که «قانون شورای دولتی» به تصویب رسید، عملاً به بوتۀ فراموشی سپرده شده بود.<sup>۵</sup>

در سال ۱۳۳۹ قانون مسؤلیت مدنی دولت به تصویب رسید و دادگاه‌ها توانستند در مواردی که به مناسبت اداره امور عمومی، خسارات و زیان‌هایی متوجه اشخاص می‌شد، رسیدگی کنند ولی این نظارت هم چندان گسترده نبود. در همان سال (سال ۱۳۳۹) مجلس شورای ملی، قانونی به نام «قانون تشکیل شورای دولتی» تصویب کرد، ولی این قانون به صورت کامل هرگز اجرا نشد.<sup>۶</sup> تصویب «قانون تشکیل شورای دولتی» ایران در سال ۱۳۳۹، با پیروی از نظام قضایی فرانسه صورت گرفت. در فرانسه، دادگاه‌ها به عمومی و اداری تقسیم می‌گردند. دادگاه‌های عمومی تابع دیوان عالی کشور و دادگاه‌های اداری زیر نظر شورای دولتی‌اند.<sup>۷</sup>

قانون شورای دولتی با اینکه هرگز اجرا نشد، به لحاظ اینکه الهام‌بخش تدوین‌کنندگان قانون دیوان عدالت اداری بوده است، اشاره به برخی قسمت‌های آن می‌تواند سودمند باشد. در فصل اول قانون مزبور به شرح وظایف شورای دولتی پرداخته شده است. ماده ۲ این قانون وظایف شورای دولتی را به قرار زیر اعلام می‌دارد:

«الف. رسیدگی به شکایت از تصمیمات و اقدامات کلیه مراجع و مؤسسات دولتی و شهرداری‌ها و تشکیلات وابسته به آنها و همچنین رسیدگی به اعتراضات بر مدلول تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌ها و سایر نظامات دولتی و شهرداری در مواردی که تصمیمات و اقدامات مذکور، به علت برخلاف قانون بودن آن و یا عدم صلاحیت مرجع

مربوط، یا تجاوز یا سوءاستفاده از اختیارات یا تخلف در اجرای قوانین و مقررات و یا خودداری از انجام وظایف آن موجب تضییع حقوق افراد می‌شود. در کلیه موارد مذکور در این قسمت چنانچه شورا شکایت را صحیح تشخیص داد، رأی بر لغو تصمیم مورد شکایت و یا رأی بر اقدام به عمل آمده صادر خواهد نمود.

ب. رسیدگی به شکایات از احکام دیوان محاسبات به ترتیبی که در قانون دیوان محاسبات مذکور است.

ج. رسیدگی به ادعای خسارت از ادارات دولتی یا شهرداری‌ها یا تشکیلات وابسته به آنها، در صورتی که به علت تقصیر در انجام وظایف قانونی، اداره مسئول جبران خسارت باشد؛ ولی تعیین میزان خسارت با دادگاه‌های عمومی است.

د. رسیدگی به شکایت کارمندان از مؤسسات دولتی یا شهرداری یا تشکیلات وابسته به آنها در مورد نقض مقررات حقوق استخدامی.

تبصره: پرونده‌هایی که برای رسیدگی به شکایات مزبور، در دیوان عالی کشور مطرح است و تا تاریخ تشکیل شورا منتهی به صدور حکم نگردیده، به شورای دولتی احاله خواهد شد.<sup>۸</sup>

به دلیل تشکیل نشدن شورا و اجرا نشدن قانون تشکیل شورای دولتی در ایران در آن زمان، به جای شورای دولتی، شعبه هفتم دیوان کشور به عنوان شعبه‌ای از عالی‌ترین مرجع قضایی به دعاوی که در صلاحیت شورا بود رسیدگی می‌کرده و شعبه ۱۲ دیوان هم مرجع تجدیدنظر بوده است. اما بعد به موجب قانون استخدام کشوری مصوب ۱۳۴۵، مرجع بدوی، شورای امور اداری و استخدامی شناخته شد و طبق ماده ۶۳ آن قانون، رأی هرگاه به نفع مستخدم شاکی باشد، قطعی و لازم‌الاجرا است و اگر شاکی معترض باشد می‌تواند ظرف ۱۰ روز از تاریخ ابلاغ به شورای دولتی و در غیاب آن به دیوان عالی کشور شکایت کند.<sup>۹</sup> البته این قسمت از قانون استخدام کشوری (مواد ۶۱ تا ۶۳) به موجب لایحه قانونی اصلاح ماده ۶۰ ق.ا.ک مصوب شورای انقلاب اسلامی (۱۳۵۸) به استناد اصل ۱۷۳ قانون اساسی نسخ شد.<sup>۱۰</sup>

به هر حال قانون تشکیل شورای دولتی، متأسفانه به دلیل اوضاع نامطلوب سیاسی و عدم تمکین دولت‌های وقت در برابر حاکمیت قانون، هرگز اجرا نشد و عملاً در سال ۱۳۵۸ با تصویب قانون اساسی جدید نسخ شد.<sup>۱۱</sup>

با آنکه مطابق قانون اساسی منسوخ، دادگستری مرجع تظلمات عمومی بود، در عمل به شکایات مردم از دستگاه اداری رسیدگی نمی‌کرد. به همین جهت اصل حاکمیت قانون، چه در زمینه رسیدگی به اقدامات و تصمیمات خلاف قانون دستگاه‌ها و مأموران آنها و چه در زمینه رسیدگی به خسارات ناشی از اقدامات و تصمیمات مزبور، ضمانت اجرا نداشت و دادگاه‌ها نمی‌توانستند به ابطال تصمیماتی که مقامات اداری برخلاف قانون می‌گرفتند، حکم کنند و خسارات ناشی از تصمیمات و اقدامات خلاف قانون آنها نیز قابل جبران نبود.<sup>۱۲</sup>

### گفتار دوم. دادرسی اداری پس از انقلاب اسلامی

#### مبحث اول. دیوان عدالت اداری

پس از انقلاب اسلامی ایران، با تشکیل دیوان عدالت اداری، در زمینه تأمین عدالت اداری تحول بزرگی به وقوع پیوست. دیوان عدالت اداری یک دادگاه عالی کاملاً جدا از دادگاه‌های عمومی دادگستری است که به موجب اصل ۱۷۳ قانون اساسی، رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم از دستگاه اداری و مأموران آن در صلاحیت ذاتی و اصلی این دیوان است، به این معنی که چنانچه هیچ مرجعی به موجب قانون برای این کار معین نشده باشد، دیوان عدالت اداری صلاحیت رسیدگی خواهد داشت.<sup>۱۳</sup>

دیوان عدالت اداری به موجب قانون در برخی موارد دادگاه بدوی و نهایی و در برخی دیگر دادگاه تجدیدنظر دعاوی و شکایات اداری کمیسیون‌ها و مراجعی است که در سازمان‌ها و دستگاه‌های اداری وجود دارد و از این راه به ایجاد وحدت نظر و وحدت رویه قضایی اداری کمک می‌کند. اصل ۱۷۳ اصلاحی قانون اساسی درباره دیوان عدالت اداری چنین می‌گوید: «به منظور رسیدگی به شکایات و تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأموران یا واحدها یا آیین‌نامه‌های دولتی و احقاق حقوق آنها دیوانی به نام دیوان عدالت اداری زیر نظر قوه قضائیه تأسیس می‌شود. حدود اختیارات و نحوه عمل این دیوان را قانون تعیین می‌کند.»

با مطالعه مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی به دست می‌آید که طراحان پیش‌نویس قانون اساسی با آنکه به قوانین روز کشورهای اروپایی آشنایی خوبی داشته‌اند، برای آنان ماهیت این نهاد مبهم و غریب بوده است و تصور کاملی از آن نداشته‌اند و این نکته در لابه‌لای مذاکرات و گفت‌وگوها به چشم می‌خورد. نکته اصلی که تصویب‌کنندگان

قانون اساسی درباره آن بحث و جدل داشته‌اند تأکید بر این مطلب است که این نهاد دادگاهی اختصاصی و زیرمجموعه قوه قضائیه محسوب می‌شود.<sup>۱۴</sup>

هدف از تأسیس دیوان عدالت اداری رسیدگی به اختلافات دولت و مردم به منظور احقاق حقوق مردم است. دیوان عدالت اداری در طول عمر ۳۰ ساله خود از بدو تأسیس تاکنون شاهد تغییرات و تحولات مثبتی بوده است که نشان از عزم و اراده قانونگذار برای تحقق عدالت اداری است. قانون دیوان عدالت اداری در تاریخ ۴ بهمن ماه ۱۳۶۰ از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت و دیوان در سال ۱۳۶۱ با ده شعبه رسماً شروع به کار کرد و در طی این سال‌ها در مقاطع مختلف موادی از آن اصلاح، تبصره‌هایی به آن الحاق و آیین دادرسی ویژه‌ای برای آن تصویب شد که به تناسب تغییر قانون اصلاحاتی در آن صورت گرفته است.

بحث درباره حدود صلاحیت و اختیارات این دیوان از حیث شاکی و مشتکی‌عنه و موضوع دعاوی، مقاله‌ای دیگر می‌طلبد. آنچه در ادامه در پی آن هستیم سیری در تحولات قانونی مربوط به این نهاد است که عزم نظام اسلامی را در مقایسه با نظام طاغوت در احیای عدالت اداری و احقاق حقوق مردم می‌نمایاند. در ادامه بحث به بیان این تحولات و سیر تاریخی آنها می‌پردازیم.

#### الف. تصویب اولین قانون دیوان عدالت اداری (۴ بهمن ۱۳۶۰)

مجلس شورای اسلامی در تاریخ مذکور قانون تشکیل این دیوان را تصویب کرد. این قانون ۲۵ ماده و ۹ تبصره داشت. از نکات مهم ذکر شده در این قانون موارد ذیل است:

- تعداد شعب ۱۰ شعبه ذکر شده و همچنین ازدیاد شعب در تهران و جاهای دیگر با نظر شورای عالی قضائی پیش‌بینی شده بود؛
- ترکیب اعضای هر شعبه از یک رئیس یا عضو علی‌البدل و یک مشاور تشکیل شده بود و رأی نهایی را رئیس شعبه پس از مشورت با مشاور صادر می‌کرد؛
- انتصاب اعضای دیوان با حکم شورای عالی قضائی مدتی دو سال بود؛
- موادی راجع به شرایط اعضای دیوان، بودجه دیوان، حقوق رئیس و اعضای دیوان و چگونگی تهیه و تصویب نمودار تشکیلاتی دیوان و تعداد سمت‌های سازمانی آن گنجانده شده بود؛

- بیان ممنوعیت شغل اعضای دیوان در مؤسسات دولتی و عمومی یکی دیگر از مطالب ذکر شده در این قانون بود؛

- حدود صلاحیت و اختیارات دیوان در ماده ۱۱ به طور کامل بیان شده بود؛  
- با توجه به آنکه آیین دادرسی مستقلی در آن زمان برای دیوان عدالت اداری تعیین نشده بود، برخی از نکات مربوط به ترتیب رسیدگی در این قانون بیان شده و در سایر موارد به آیین‌نامه آیین دادرسی دیوان محول گردیده بود که بر اساس آن قانون، باید به وسیله هیئت عمومی دیوان تنظیم و پس از تصویب شورای عالی قضایی اجرا می‌شد؛  
- تجدیدنظر در احکام دیوان منحصر به موارد بند الف ماده ۱۱ یعنی تصمیمات و اقدامات واحدهای دولتی بود و در سایر موارد احکام دیوان قطعی بود. تجدیدنظر در هیئتی مرکب از رئیس کل یا قائم‌مقام دیوان و شش نفر از رؤسای شعب دیوان به قید قرعه به عمل می‌آمد.

سایر موارد مهم مصرح در این قانون از قرار ذیل است:

- صدور رأی وحدت رویه توسط هیئت عمومی؛
- ابطال آیین‌نامه‌های خلاف شرع و قانون اساسی توسط هیئت عمومی؛
- ضمانت اجرای احکام دیوان، انفصال از خدمت دولتی برای مستنکفین.

#### ب. تصویب اولین آیین‌نامه آیین دادرسی دیوان (سال ۱۳۶۲)

دیوان اواخر سال ۱۳۶۱ عملاً شروع به کار کرده است.<sup>۱۵</sup> تا مدتی دیوان آیین دادرسی مستقل نداشت و نخستین آیین دادرسی دیوان به صورت آیین‌نامه به همت هیئت عمومی دیوان تنظیم کرد و شورای عالی قضایی وقت در اجرای ماده ۲۳ قانون دیوان در سال ۶۲ به تصویب رساند.

ج. قانون الحاق پنج تبصره به مواد ۱۵ و ۱۸ و ۱۹ قانون دیوان عدالت اداری (۲۶ اردیبهشت ۱۳۷۲) با گذشت ۱۲ سال از تصویب و اجرای قانون دیوان عدالت اداری و شناخت برخی از ضعف‌ها و نقص‌های این قانون، قانون‌گذار در اردیبهشت سال ۱۳۷۲ با الحاق ۵ تبصره به مواد این قانون برخی نقص‌های قانونی را برطرف کرد. تبصره‌های الحاقی و موضوعات آنها به قرار ذیل است:

۱. تبصره الحاقی به ماده ۱۵ موضوع دستور موقت را طرح کرد. در این تبصره آمده

بود: «در مواردی که اجرای تصمیمات و اقدامات مراجع مصرح در ماده ۱۱ این قانون بنا به اعلام شاکی ضمن دادخواست تقدیمی موجب ورود خسارت گردد، در صورت احراز موضوع شعبه می‌تواند دستور موقت مبنی بر توقیف عملیات اجرایی تا تعیین تکلیف قطعی شکایت صادر نماید مگر مواردی که در قانون مستثنی شده باشد.»

۲. تبصره ۱ الحاقی به ماده ۱۸ مسئله اشتباه قاضی را طرح و عنوان می‌کند در مواردی که قاضی صادرکننده رأی پی به اشتباهات خود می‌برد، موضوع در هیئت عمومی مطرح و در صورت تأیید هیئت، رأی مزبور نقض و برای رسیدگی مجدد به وسیله رئیس دیوان به شعبه دیگر ارجاع می‌گردد.

۳. تبصره ۲ الحاقی به ماده ۱۸: در صورتی که به تشخیص رئیس دیوان حکمی از نظر رعایت موازین قانونی مخدوش باشد پس از طرح در هیئت عمومی و نقض آن توسط هیئت برای رسیدگی مجدد به شعبه دیگر ارجاع می‌گردد.

۴. تبصره ۳ الحاقی به ماده ۱۸: در اعمال تبصره‌های ۱ و ۲ که برای یک بار مجاز خواهد بود دیوان عدالت اداری می‌تواند اعتراضات واصل در ظرف مهلت دو ماه از تاریخ ابلاغ رأی قطعی را مورد رسیدگی قرار دهد. دادنامه‌هایی که در اجرای این تبصره‌ها به وسیله شعب صادر می‌شود قابل تجدیدنظر نمی‌باشد.

۵. تبصره زیر به ماده ۱۹ اضافه شد: افزایش شعب تجدیدنظر موقوف به پیشنهاد رئیس کل دیوان و تصویب ریاست قوه قضائیه می‌باشد در این صورت اعضاء اصلی هیئت از ۷ نفر به ۵ نفر تقلیل یافته و ریاست شعبه مذکور در غیاب رئیس کل به ترتیب با قائم‌مقام دیوان و معاونت قضایی خواهد بود.

این ۵ تبصره هر یک به نوعی برای توسعه عدالت اداری و ایجاد فضای بیشتر برای احقاق حق مردم در مقابل اقدامات و تصمیمات اداری، به قانون الحاق گردید.

د. قانون اصلاح موادی از قانون دیوان عدالت اداری - مصوب ۱۳۶۰ (۱ اردیبهشت ۱۳۷۸)

موارد الحاق و اصلاح:

اصلاح ماده ۱ و تبصره ۱ آن: تعداد شعب دیوان از ۱۰ شعبه به ۲۵ شعبه افزایش یافت و تصریح شد که شعب دیوان در تهران مستقر است.

الحاق تبصره ۲ به ماده ۱: رئیس دیوان می‌تواند بعضی اختیارات خود را به معاونین تفویض نماید

اصلاح ماده ۱۸: طبق قانون سال ۱۳۶۰ احکام دیوان فقط در موردی که علیه واحدها و سازمان‌های دولتی ذکر شده در بند الف ماده ۱۱ سابق (بند الف ماده ۱۳ فعلی) صادر می‌شد قابل تجدیدنظر شکلی بود و در سایر موارد احکام دیوان قطعی بود. در سال ۱۳۷۸ دایره تجدیدنظر توسعه یافت و تمام احکام صادره شعب بدوی را فرا گرفت. طبق ماده ۱۸ اصلاحی سال ۱۳۷۸ تمام آراء شعب بدوی دیوان به درخواست یکی از طرفین یا قائم‌مقام یا وکیل یا نماینده قانونی آنها قابل تجدیدنظر بود. همچنین در این ماده آمده بود که هزینه دادخواست به دیوان در مرحله بدوی ده هزار (۱۰۰۰۰) ریال و در مرحله تجدیدنظر بیست هزار (۲۰۰۰۰) ریال می‌باشد.

اصلاح ماده ۱۹ و الحاق تبصره ۱ و ۲ آن: به منظور تجدیدنظر در آرای شعب بدوی دیوان تعداد پنج شعبه تجدیدنظر، که هر شعبه مرکب از یک رئیس و دو مستشار است تشکیل می‌گردد. ازدیاد شعب تجدیدنظر به پیشنهاد رئیس کل دیوان و تصویب رئیس قوه قضائیه خواهد بود. رئیس کل دیوان رئیس شعبه اول تجدیدنظر است.

تبصره ۱: رؤسا و مستشاران از بین قضات دیوان که حداقل دو سال سابقه خدمت قضایی در دیوان داشته باشند منصوب می‌شوند.

تبصره ۲: شعبه تجدیدنظر با حضور حداقل دو عضو رسمیت یافته و رأی اکثریت به وسیله رئیس یا یکی از اعضاء انشاء می‌گردد.

اصلاح ماده ۲۰: هرگاه در موارد مشابه، آراء متناقض از شعب بدوی یا تجدیدنظر دیوان صادر شود رئیس کل مکلف است به محض اطلاع، موضوع را در هیئت عمومی دیوان مطرح نماید. برای تشکیل هیئت عمومی حضور حداقل سه چهارم رؤسای شعب بدوی و رؤسا و مستشاران شعب تجدیدنظر لازم است. رأی اکثریت هیئت عمومی در موضوعاتی که قطعی شده، بی‌اثر است، ولی برای شعب دیوان و سایر مراجع مربوط در موارد مشابه لازم‌الاتباع است.

اصلاح ماده ۲۱: واحدهای دولتی، اعم از وزارتخانه‌ها و سازمان‌ها و مؤسسات و شرکت‌های دولتی و شهرداری‌ها و تشکیلات و مؤسسات وابسته به آنها و نهادهای انقلابی، مکلف‌اند احکام دیوان را در آن قسمت که مربوط به واحدهای مذکور است اجراء نمایند و در صورت استنکاف با حکم رئیس کل دیوان به انفصال از خدمات دولتی به مدت یک تا پنج سال محکوم می‌شوند.

الحاق ماده ۲۶ و تبصره آن: موارد رد دادرس در دیوان طبق آئین دادرسی مدنی است تبصره: تبصره ۲ الحاقی به ماده (۱۸) دیوان عدالت اداری مصوب ۱۳۷۲/۲/۲۶ و قوانین مغایر لغو می‌گردد و پرونده‌هایی که در اجرای تبصره مذکور در دیوان مطرح و تاکنون منتهی به صدور رأی نشده است، در شعب تجدیدنظر رسیدگی خواهد شد.

#### ه. تصویب آیین‌نامه آیین دادرسی دیوان (۱۹ اردیبهشت ۱۳۷۹)

آیین دادرسی دیوان عدالت اداری که اکنون نیز در دیوان عدالت اداری اجرا می‌شود، مصوب ۱۹ اردیبهشت ۱۳۷۹ رئیس قوه قضائیه است. این آیین دادرسی به تعبیر ماده ۵۱ آن، «آیین‌نامه» ای است که در ۵۱ ماده و ۷ تبصره در اجرای ماده ۲۳ قانون سابق دیوان عدالت اداری هیئت عمومی دیوان عدالت اداری تنظیم شده و به تصویب رئیس قوه قضائیه رسیده بود.

این آیین دادرسی با الهام از آیین دادرسی مدنی و بسیار خلاصه تهیه و تدوین شده است.<sup>۱۶</sup>

#### و. قانون جدید دیوان عدالت اداری (۲۵ آذر ۱۳۸۵)

قانون جدید دیوان عدالت در روز سه شنبه ۹ خرداد ۱۳۸۵ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و پس از آنکه با ایرادات شورای نگهبان مواجه شد، سرانجام در تاریخ ۱۳۸۵/۹/۲۵ با جایگزینی ماده ۱۳ و بند ۱ ماده ۱۹ مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام، از سوی آن مجمع موافق با مصلحت نظام تشخیص داده شد و در تاریخ ۱۳۸۵/۱۰/۳۰ از سوی مجلس شورای اسلامی به ریاست جمهوری ارسال گردید. ریاست جمهوری در تاریخ ۱۳۸۵/۱۱/۱۲ قانون مذکور را برای اجرا به وزارت دادگستری ابلاغ کرد.

قانون جدید دیوان که پس از گذشت ۲۵ سال از تجربه دیوان عدالت اداری و پی بردن دستگاه قضایی به ایرادات قانون قبلی دیوان تهیه شده، توانسته است تا حد زیادی کاستی‌های قانون پیشین را برطرف سازد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

#### ۱. تغییر در ترکیب شعب

طبق قانون ۱۳۶۰ دیوان عدالت اداری، هر شعبه دارای ۲ عضو عبارت از یک رئیس (یا علی‌البدل) و یک مشاور بود؛<sup>۱۷</sup> ولی در عمل رسیدگی به پرونده‌ها را رئیس شعبه یک نفره انجام می‌داد. لیکن طبق قانون جدید ۱۳۸۵، شعب دیوان در همه موارد از یک رئیس و دو

مستشار تشکیل خواهد شد که این امر از دو جهت مهم است: نخست اینکه برخلاف قانون ۱۳۶۰، قانون جدید قائل به ترکیب دوگانه شعب (برخی با یک رئیس و یک مشاور و برخی دیگر با یک رئیس و دو مشاور) نیست و دوم اینکه باعث دقت و صحت بیشتر آرای صادره می‌گردد.

#### ۲. توجه به سابقه قضایی قضات دیوان

هرچند در ماده ۳ قانون ۱۳۶۰، شرایط رؤسا، اعضای علی‌البدل و مشاوران از جهات مختلفی چون عدالت ایمان تقوا و... برشمرده شد، لیکن هیچ اشاره‌ای به سابقه قضایی قضات نشده بود. قانون جدید ۱۳۸۵، برخلاف قانون ۱۳۶۰، بر سابقه قضایی قضات دیوان تأکید می‌کند. طبق ماده ۳ قانون ۱۳۸۵، «قضات دیوان باید دارای ۱۵ سال سابقه کار قضایی باشند. در مورد قضات دارای مدرک کارشناسی ارشد یا دکترا در یکی از گرایش‌های رشته حقوق یا مدرک حوزوی معادل، ۱۰ سال سابقه کار قضایی کافی است.»

#### ۳. تأسیس شعب تشخیص و حذف شعب تجدیدنظر

این شعب با حضور ۵ قاضی باتجربه بیش از ۱۵ سال، به پرونده‌ها را رسیدگی می‌کنند. با تشکیل شعب تشخیص، در عمل، شعب تجدیدنظر منحل گردید. بدین ترتیب طبق قانون جدید، دیوان عدالت اداری مانند دیوان عالی کشور، شعب تشخیص دارد.

#### ۴. اعاده دادرسی

طبق قانون ۱۳۶۰ چنانچه یکی از شعب دیوان در پرونده‌ای حکم قطعی صادر می‌کرد و پس از صدور حکم مدرک جدیدی ارائه می‌شد، تأثیری در رأی نداشت؛ ولی طبق قانون جدید ۱۳۸۵ افراد می‌توانند با در دست داشتن مدرک مؤثر پرونده‌های مختومه را بار دیگر به جریان اندازند.

#### ۵. دخالت فرد ثالث

در قانون ۱۳۶۰ فرد ثالث که به نوعی در پرونده دخیل بود اجازه فعالیت در رسیدگی را نداشت. با اصلاح این موضوع در قانون جدید سال ۱۳۸۵ مقررات مربوط به ورود اعتراض شخص ثالث در پرونده باز شده است.

#### ۶. تشکیل واحد اجرای احکام

در قانون ۱۳۶۰ فقط اعمال ماده ۲۱ که انفصال از خدمت را شامل می‌شد، به ابزار تنبیهی هنگام استنکاف مسئولان دولتی از حکم دیوان مشخص شده بود که حتی در این مورد نیز

طی ۱۰ سال گذشته اعمال نشده است. در قانون جدید دیوان عدالت اداری برای اجرای احکام قضات، دایره اجرای احکام پیش‌بینی شده است.

#### ۷. توجه به موضوع کارشناسی

عنوان «مشاور» در قانون گذشته به عنوان «کارشناس» تغییر یافته است. در قانون گذشته برای شعب دیوان مشاورانی در نظر گرفته شده بود که در صورت نیاز مورد مشورت واقع می‌شدند، اما در قانون جدید بحث کارشناسی مطرح است و کارشناسانی از سازمان‌ها، ادارات و رشته‌ها و موضوعات تخصصی موردنیاز که دارای سابقه حداقل ۱۰ سال کار اداری و مدرک کارشناسی یا بالاتر هستند برای همکاری با دیوان در موارد موردنیاز تعیین می‌شوند.

#### ز. لایحه پیشنهادی آیین دادرسی جدید دیوان

ماده ۴۸ قانون جدید دیوان، قوه قضائیه را موظف کرده است ظرف شش ماه از تاریخ تصویب این قانون، لایحه آیین دادرسی دیوان را تهیه و از طریق دولت به مجلس شورای اسلامی تقدیم کند. اکنون این لایحه را دولت به مجلس شورای اسلامی داده، ولی هنوز به تصویب مجلس نرسیده است.

ح. تصویب و ابلاغ آیین‌نامه اجرایی شوراهای حل اختلاف تخصصی دیوان عدالت اداری به منظور ارتقای جایگاه صلح و سازش و تسریع در حل و فصل پرونده‌های در صلاحیت دیوان عدالت اداری «شوراهای حل اختلاف تخصصی دیوان عدالت اداری» ایجاد شد.

هیئت وزیران در جلسه مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۳، بنا به پیشنهاد شماره ۱۱۱/۰۲/۱۴۵۱۴ مورخ ۱۳۸۵/۷/۲۵، وزارت دادگستری و به استناد ماده ۱۸۹ تنفیذی قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، موضوع ماده ۱۳۴ قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۸۳ آیین‌نامه اجرایی شوراهای حل اختلاف تخصصی دیوان عدالت اداری را تصویب کرد. این مصوبه با شماره ۱۳۳۰۱۷/ت ۳۶۲۸۵ ه در تاریخ ۱۳۸۶/۸/۲۰، به وزارت دادگستری ابلاغ شده است.

#### مبحث دوم. مراجع اختصاصی اداری (شبه قضایی)

باید دانست که دادگاه‌های اداری منحصر به دیوان عدالت اداری نیست. جز این دیوان ده‌ها کمیسیون و هیئت و مرجع اداری دیگر وجود دارد که خارج از دستگاه قضایی به دعاوی و

اختلافات افراد و سازمان‌ها در اجرای قوانین اقتصادی، اجتماعی و عمرانی رسیدگی می‌کنند. این مراجع که تعداد آنها قابل ملاحظه است، از لحاظ ترکیب اعضا و استقلال عمل، واجد شرایط یک دادگاه مرجع بی‌طرف و مستقل نیستند و اعضای آنها را وزرا یا رؤسا و سرپرستان سازمان‌ها مستقیماً تعیین می‌کنند. این مراجع اگرچه جزئی از قوه مجریه محسوب نمی‌شوند، رسیدگی آنها طبیعتی قضایی دارد و اعمال مجازات می‌نمایند.<sup>۱۸</sup>

این مراجع اداری، کمیسیون‌ها و مراجع اداری هستند که طبق قانون در سازمان‌ها و دستگاه‌های اداری تشکیل می‌شوند و به برخی دعاوی و شکایات اداری رسیدگی می‌کنند (مانند هیئت تشخیص و حل اختلاف وزارت کار یا هیأت‌های حل اختلاف مالیاتی) که اصطلاحاً به آنها مراجع اختصاصی اداری یا شبه قضایی می‌گویند و می‌توان کارکرد آنها را نوعی دادرسی اداری اختصاصی نامید. این مراجع اداری از آن جهت شبه قضایی نامیده شده‌اند که از یک طرف قضایی نیستند چون جزء قوه قضائیه محسوب نمی‌شوند و معمولاً زیرمجموعه قوه مجریه هستند و افرادی که در آن رأی می‌دهند قاضی نیستند - اگر هم قاضی در آنها وجود دارد رأی اکثریت ملاک است - و از طرف دیگر این‌گونه نهادها آرای صادر می‌کنند که اثر قضایی دارد و درباره حقوق و تکالیف افراد لازم‌الاجرا می‌باشد.<sup>۱۹</sup>

مقررات مربوط به طرز تشکیل مراجع اداری و قواعد راجع به آیین و تشریفات آنها در رسیدگی به اختلافات و شکایات و نیز ضوابطی که در صدور آرا و اخذ تصمیمات دارند، دادرسی بی‌طرفانه و به دور از هرگونه اعمال نفوذ را فراهم نمی‌آورد؛ در صورتی که عدالت حکم می‌کند اعضای این مراجع اختصاصی از میان افراد مطلع و بصیر در امور حقوقی و کارشناسان باتجربه و امین انتخاب شوند که از نظر استخدامی به دستگاه مربوط وابسته نباشند و امنیت شغلی‌شان نیز تأمین شود.<sup>۲۰</sup>

اختیارات این مراجع نسبتاً وسیع و قابل توجه است و رأیی که درباره افراد صادر می‌کنند در حقوق آنها مؤثر است. برای مثال هیئت‌های حل اختلاف مالیاتی در خصوص بدهی مالیاتی مؤدیان مالیاتی و کمیسیون‌های حل اختلاف گمرکی درباره حقوق و عوارض گمرکی تصمیماتی می‌گیرند یا کمیسیون ماده ۱۰۰ قانون شهرداری و یا برخی کمیسیون‌های شهرداری درباره ارزش املاک موردنیاز که سازمان‌های عمومی باید تملک کنند، تصمیماتی می‌گیرند که همه اینها در حقوق افراد مؤثر است. لذا قانون‌گذار برای

تضمین رعایت حق و عدالت، شکایت و اعتراض از احکام و آراء این مراجع را پیش‌بینی کرده است.

بیشتر این مراجع و دادگاه‌ها از لحاظ رسیدگی شکلی تابع دیوان عدالت اداری‌اند و تعداد اندکی نیز خارج از نظارت دیوان فعالیت می‌کنند. بند ۲ ماده ۱۳ قانون دیوان عدالت اداری در این باره مقرر می‌دارد: «رسیدگی به اعتراضات و شکایات از آراء و تصمیمات قطعی دادگاه‌های اداری، هیئت‌های بازرسی و کمیسیون‌هایی مانند کمیسیون‌های مالیاتی، شورای کارگاه، هیئت حل اختلاف کارگر و کارفرما، کمیسیون موضوع ماده ۱۰۰ قانون شهرداری‌ها، کمیسیون موضوع ماده ۵۶ قانون حفاظت و بهره‌برداری از جنگل‌ها و منابع طبیعی و اصلاحات بعدی آن منحصرأ از حیث نقض قوانین و مقررات یا مخالفت با آنها»<sup>۲۱</sup>

برخی از نویسندگان حقوق اداری معتقدند قانون‌گذار در ماده ۱۳ قانون دیوان عدالت اداری نظارت دیوان بر مراجع اداری را بر چند مورد مذکور در بند ۲ این ماده محدود کرده است و از این بابت قانون دیوان را در کانون انتقاد قرار داده‌اند. اینان می‌گویند: «با دقت در قانون اساسی به خوبی پیداست که نظر نویسندگان قانون اساسی این بوده که دیوان عدالت اداری، مرجع اصلی شکایات و دعاوی اداری از هر قبیل باشد، نه دادگاه دیگر و لذا محدود کردن نظارت دیوان بر چند دادگاه اداری اختصاصی که در ماده ۱۳ قانون دیوان آمده، دور از هدف اصلی قانون‌گذار است»<sup>۲۲</sup>

اما به نظر می‌رسد که این برداشت از بند ۲ ماده ۱۳ دقیق نیست و مستفاد از عبارت «کمیسیون‌هایی مانند...» این است که موارد مذکور در این بند جنبه تمثیلی دارند. بنابراین، «اگر در قانون خاصی یکی از مراجع شبه قضایی - تحت هر عنوانی اعم از هیئت یا کمیسیون یا عنوانی دیگر - جهت رسیدگی به اعتراضات اشخاص پیش‌بینی شده باشد و تصریح نشده باشد که آراء این مرجع قابل شکایت و اعتراض در دیوان عدالت اداری است، اصل بر این است که آراء صادره قابل اعتراض در دیوان عدالت اداری می‌باشد مگر اینکه در همان قانون آراء مذکور از شمول قانون دیوان عدالت مستثنی شده باشد»<sup>۲۳</sup>

### نتیجه‌گیری

از سال ۱۳۶۰ که نخستین قانون دیوان عدالت اداری تصویب شد، در طول ۲۵ سال (تا سال ۱۳۸۵) این قانون حداقل ۵ بار برای اصلاح و الحاق و نوشتن آیین‌نامه در کانون

توجه قرار گرفته است. افزایش شعب دیوان از ۱۰ شعبه به بیش از ۳۰ شعبه و اصلاح و تقویت ترکیب شعب باعث رشد کمی و کیفی دیوان در سال‌های اخیر شده است. به‌رغم ضعف‌ها و کاستی‌های موجود، با توجه به وضعیت فعلی می‌توان نتیجه گرفت که رشد ۲۵ ساله دیوان عدالت اداری در ایران پس از انقلاب اسلامی قابل قبول بوده است و انتظار می‌رود در آینده با توجه به مطالعات تطبیقی و استفاده از تجربه کشورهای دیگر و به ویژه استفاده بیشتر از ظرفیت‌های قانون اساسی و زمینه‌های دینی و مذهبی در کشورمان شاهد توسعه و نهادینه شدن هرچه بیشتر عدالت اداری باشیم.

## پی‌نوشت‌ها

۱. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، *حقوق اداری*، ص ۴۱۸
۲. کشورهای نظیر مصر، لبنان و اردن نیز از الگوی فرانسه پیروی می‌کنند. ر.ک: عمر محمد الشوبکی، *القضاء الاداری*؛ مصطفی ابوزید فهمی، *القضاء الاداری و مجلس الدوله*.
۳. سیاستمدار بریتانیایی که در ۳۹ سالگی نایب السلطنه هند بود و در سال ۱۹۱۹ وزیر خارجه انگلیس شد. قرارداد معروف ۱۹۱۹ طرح او بود. وی در سال ۱۸۹۲ کتابی به نام «ایران و قضیه ایران» نوشت که به فارسی ترجمه شده است.
۴. علی پاشا صالح، *سرگذشت قانون*، ص ۲۹۱
۵. رضا موسی زاده، *حقوق اداری (۱-۲)*، ص ۲۹۵
۶. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، *حقوق اداری*، ص ۴۲۳.
۷. شورای دولتی فرانسه در عصر ناپلئون بناپارت و به موجب قانون اساسی سال هشتم انقلاب تأسیس شد و هدف اصلی ناپلئون از ایجاد آن کمک به تدوین لوائح دولت، مشاوره در امور و مسائل اداری و حل اختلافات و شکایات افراد از دستگاه اداری بود.
۸. رضا موسی زاده، همان، ص ۲۹۶
۹. علی پاشا صالح، همان، ص ۲۹۱
۱۰. حسن باباخانی، *قانون استخدام کشوری*، ص ۴۶
۱۱. احمد متین دفتری، *آیین دادرسی مدنی و بازرگانی*، ج ۱، دیباچه؛ سیدمحمد هاشمی، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ص ۵۲۴
۱۲. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، *حقوق اداری*، ص ۴۰۷
۱۳. همان، ص ۴۲۴
۱۴. متن پیشنهادی این بود که «به منظور رسیدگی به شکایات تظلمات اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آیین نامه‌های دولتی و احقاق حقوق آنها دیوانی به نام دیوان عدالت اداری تأسیس می‌گردد. حدود اختیارات و نحوه عمل این دیوان را با رعایت استقلال قوه قضائیه قانون تعیین می‌کند». عبارت اخیر برای برخی حضار مبهم بود و پس از توضیح نائب رئیس معلوم شد منظور از این عبارت آن است که دیوان عدالت شعبه‌ای از دادگستری است و این عبارت در واقع تأکید بر این مطلب است که دیوان یک دادگاه اختصاصی اداری است که جزء قوه قضائیه می‌باشد. آقای ربانی املشی در توضیح عبارت می‌گوید: «منظور این است که رسیدگی به شکایات طوری نباشد که به استقلال قوه قضائیه لطمه بزند یعنی دادگستری این مملکت دو مرکز داشته باشد. یکی قوه قضائیه و یکی دیوان عدالت هر دو کارشان معلوم باشد و هر دو مربوط به دادگستری باشند». آقای طاهری خرم آبادی پیشنهاد می‌دهد برای رفع ابهام و مشکل عبارت تغییر کند به این صورت «...دیوانی به نام دیوان عدالت زیر نظر شورای عالی قضایی...» باشد که معلوم شود دیوان زیر نظر قوه قضائیه است. که این پیشنهاد مورد موافقت قرار می‌گیرد. (مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۵۰-۱۶۵۷)
۱۵. گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین الله‌وردی مقدسی‌فر، معاون قضایی دیوان عدالت اداری، جم ۱۶/۱۱/۸۵

- 
۱۶. سید نصرالله صدر الحفاظی، *نگرشی بر قانون دیوان عدالت اداری*، ص ۱۰۸
۱۷. در موارد بند الف از ماده ۱۱ قانون مذکور (موارد مربوط به شکایات علیه واحدهای دولتی) دو مشاور لازم بود.
۱۸. عباس زراعت و سید احمد باختر، *حقوق برای همه*، ص ۷.
۱۹. محمد امامی و کورش استوار سنگری، *حقوق اداری*، ج ۱، ص ۱۵۵.
۲۰. منوچهر طباطبائی مؤتمنی، همان، ص ۴۵۲
۲۱. اصطلاحات حقوقی در این بند دقیق انتخاب نشده است. کمیسیون‌های مالیاتی به هیأت‌های حل اختلاف مالیاتی تبدیل شده است. شورای کارگاه که در این بند آورده شده است مربوط به قانون کار سال ۳۷ بود که نسخ شده است و هیئت تشخیص جایگزین آن گردیده است. کمیسیون موضوع ماده ۵۶ نیز منتفی شده است و کمیسیون ماده واحده منابع طبیعی (مصوب ۱۳۶۷) جایگزین آن شده است. ضمناً به شکایات علیه آراء این کمیسیون نیز دادگاه‌های عمومی رسیدگی می‌کنند و این امر از صلاحیت دیوان عدالت خارج شده است. (عباس زراعت و سید احمد باختر، همان، ص ۱۲۱ و ۲۰۷)
۲۲. منوچهر طباطبائی مؤتمنی، همان، ص ۴۵۲.
۲۳. محمد امامی و کورش استوار سنگری، همان، ص ۱۵۷.

## منابع

- الشوبکی، عمر محمد، القضاء الاداری، اردن، دارالثقافه، ۲۰۰۱ م
- امامی، محمد و استوار سنگری، کورش، حقوق اداری، چاپ دوم، تهران: میزان، ۱۳۸۷
- بابا خانی، حسن، قانون استخدام کشوری، تهران: مجد، ۱۳۸۶.
- پاشا صالح، علی، سرگذشت قانون، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶
- زراعت، عباس و باختر، سید احمد، حقوق برای همه، فیض، ۱۳۷۶
- صدر الحفاظی، سید نصرالله، نظارت قضایی بر اعمال دولت در دیوان عدالت اداری، چاپ اول، تهران: شهریار، ۱۳۷۲، ص ۲۴
- صدر الحفاظی، سید نصرالله، نگرشی بر قانون دیوان عدالت اداری، مجله کانون وکلای دادگستری مرکز، دوره جدید، شماره ۶، ص ۱۰۵
- طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، حقوق اداری تطبیقی، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش
- طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، حقوق اداری، ج دهم، تهران، سمت، ۱۳۸۴ ش
- فهمی، مصطفی ابوزید، القضاء الاداری و مجلس الدوله، چاپ اول، مصر: دارالمطبوعات الجامعیه، ۱۹۹۸ م
- متین دفتری، احمد، آیین دادرسی مدنی و بازرگانی، چاپ سوم، تهران: نشر مجد، ۱۳۸۱
- موسی زاده، رضا، حقوق اداری (۱-۲)، چاپ هشتم، تهران: میزان، ۱۳۸۶
- هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ دهم، قم: مجتمع آموزش عالی، ۱۳۷۵
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- قانون اساسی مشروطه
- قانون استخدام کشوری مصوب ۱۳۰۱
- قانون سابق دیوان عدالت اداری مصوب ۱۳۶۰
- قانون تشکیل شورای دولتی مصوب ۱۳۳۹
- قانون الحاق پنج تبصره به مواد ۱۵، ۱۸ و ۱۹ قانون دیوان عدالت اداری
- قانون اصلاح موادی از قانون دیوان عدالت اداری - مصوب ۱۳۶۰
- قانون جدید دیوان عدالت اداری ۱۳۸۵
- آیین نامه آیین دادرسی دیوان عدالت اداری

## معنای «حق» در نگاه اندیشمندان اسلامی

علی رمضانی\*

### چکیده

مفهوم «حق» از مهم‌ترین مسائل حوزه اخلاق، حقوق و سیاست است. در این زمینه، مباحث مختلفی از جمله معنا و ماهیت حق، انواع حق، منشأ حق و غیره مطرح می‌شود. در این میان، بحث از معنای حق، به خصوص در نگاه اندیشمندان اسلامی، و به طور اخص در حوزه‌های فقهی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی، یکی از مباحث مهم است. تبیین دقیق معنای «حق» در نگاه اندیشمندان حوزه‌های مختلف دانش‌های اسلامی، به خصوص در دانش‌های حقوق و سیاست، زمینه مناسبی را برای طرح درست و عالمانه مباحث مهم نظام‌های سیاسی و حقوقی فراهم می‌آورد. این نوشتار، با تحقیق در معانی لغوی و اصطلاحی «حق» در علوم گوناگون و دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان، معتقد است حق به معنی «امتیاز» یا «سلطنت» و «اختصاص» است. قدر جامع همه اینها، نوعی «ثبوت» باشد که به نفع کسی اعتبار و جعل می‌شود. کلیدواژه‌ها: حق، امتیاز، سلطنت، اختصاص، ثبوت، اندیشمندان اسلامی.

## مقدمه

امروزه بحث از «حق» در حوزه‌های گوناگونی از جمله نسبت انسان با خود، خدا، طبیعت و جمادات، و نسبت با انسان‌های دیگر، اعم از روابط افراد با هم، افراد با حکومت و نیز حکومت‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود. ملاحظه فوق، اهمیت بحث از «حق» را، که در دنیای جدید اگر مهم‌ترین جزء مقوم اخلاق، حقوق و سیاست نباشد، به تحقیق یکی از مهم‌ترین مسائل عرصه‌های مذکور است،<sup>۱</sup> روشن می‌سازد.

در بحث از «حق»، می‌توان مسائل گوناگونی را مورد نظر قرار داد؛ از معنا و ماهیت حق گرفته تا تلازم میان حق و تکلیف، انواع حق، منشأ حق و غیره. اما باید توجه داشت در هر پژوهشی برای دوری از افتادن در دام مغالطات، تبیین دقیق واژگان کلیدی بحث، ضروری است. از این‌رو، بررسی مسائل مورد اشاره، مبتنی بر واکاوی دقیق مفهوم حق است و تا به پرسش بنیادین «چیستی معنای حق»، در دانش‌های اسلامی و از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، پاسخ دقیق داده نشود، نمی‌توان وارد عرصه‌های مذکور برای بررسی مباحث پیرامون «حق» شد. مراد از دانش‌های اسلامی در اینجا، آن دسته از شاخه‌ها و حوزه‌هایی از علوم اسلامی است که به نوعی، بحث حق در آنها مطرح شده است. البته تأکید این مقاله بر حق در دانش‌های حقوق و سیاست و اندیشمندان مربوط خواهد بود. لازم به یادآوری است که «حق» در دو ترکیب «حق بودن» و «حق داشتن» به کار می‌رود. مراد از «حق» در این نوشتار، اصطلاح مورد نظر در ترکیب «حق داشتن» است، نه ترکیب «حق بودن».

## معانی حق

### الف. معنای لغوی حق

«حق» در لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است. برخی از معانی لغوی این واژه، به شرح زیر است: راستی، عدالت، ثابت و یقین که در آن جای تردید و انکار نباشد، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار، مال، ملک و سلطنت، بهره و نصیب، امر صورت پذیرفته و انجام شده، دوراندیشی، مرگ، واقع،<sup>۲</sup> امتیاز،<sup>۳</sup> باری تعالی، قرآن، امر مقضی و انجام شده، اسلام، موجود ثابت،<sup>۴</sup> الواجب الموجود، یقین بعد از شک،<sup>۵</sup> صلاحیت،<sup>۶</sup> قطعی، پابرجا، مصدر، کار حتمی و قطعی و واقع شدنی،<sup>۷</sup> نقیض باطل،<sup>۸</sup> گفتار حق و مطابق با واقع،<sup>۹</sup> مفرد (واحد) حقوق،<sup>۱۰</sup> امر نبی ﷺ، صفت خدا، رؤیا.<sup>۱۱</sup>

روشن است از نظر لغت، معانی متعددی برای واژه «حق» به کار رفته است. اما از میان معانی فوق، معانی «مطابق با واقع بودن»، «سلطنت»، «ثبوت» و همچنین «ثابت» (که معنای وصفی دارد)، ظهور و نمود بیشتری دارد.

#### ب. معنای اصطلاحی «حق»

حق، در علوم گوناگون استعمال می‌شود. گاهی معنای آن در یک اصطلاح، با معنای آن در اصطلاحی دیگر متفاوت است. برخی از اصطلاحات حق بدین قرار است:

#### اصطلاح فلسفی

در آثار فیلسوفان مسلمان، معانی متعددی برای «حق» بیان شده است. برخی از این معانی از این قرار است: مطلق وجود که در خارج فعلیت دارند، این معنا علاوه بر حکیم ملاءهادی سبزواری،<sup>۱۲</sup> از حکماء ذیل نقل شده است:

هستی در عالم عین و جهان خارج را به طور مطلق «حق» می‌نامد؛<sup>۱۳</sup>

۱. مطلق وجودات بالفعل «حق» نامیده می‌شود؛<sup>۱۴</sup> ملاءصدر را برای حق چهار معنی بیان

می‌کند. ایشان می‌نویسد:

وَأَمَّا الْحَقُّ فَقَدْ يَعْنِي بِهِ الْوُجُودُ فِي الْأَعْيَانِ مُطْلَقًا، فَحَقِيقَةً كُلِّ شَيْءٍ نَحْوَ وُجُودِ الْعَيْنِيِّ، وَ قَدْ يَعْنِي بِهِ الْوُجُودُ الدَّائِمُ، وَ قَدْ يَعْنِي بِهِ الْوَاجِبُ لِدَاتِهِ، وَ قَدْ يَعْنِي بِهِ حَالُ الْقَوْلِ وَالْعَقْدُ مِنَ حَيْثُ مُطَابَقَتُهُمَا لِمَا هُوَ وَاقِعٌ فِي الْأَعْيَانِ، فَيُقَالُ: هَذَا قَوْلٌ حَقٌّ، وَ هَذَا عَقْدٌ حَقٌّ.<sup>۱۵</sup>

حقیقت وجود در اعیان؛ خواه واجب باشد یا ممکن، و خواه جوهر باشد یا عرض.<sup>۱۶</sup>

۲. وجود دائمی مانند وجود عقل؛ قائلین به این معنی نیز در توضیح مراد خود

می‌نویسند: «یکی از چهار معنایی که در عبارت ذکر شده از ملاءصدر در معنی قبلی بدان اشاره شد، همین معنی است.»<sup>۱۷</sup> وی هستی جاودان را یکی از معانی «حق» برشمرده است.<sup>۱۸</sup>

وجود مستمر فناپذیر تعبیر دیگری است که در کلام برخی حکما آمده است؛<sup>۱۹</sup>

۳. وجود واجب بالذات مانند وجود خداوند متعال؛ منابعی که این معنا را برای «حق»

ذکر کرده‌اند، عبارتند از: وجود واجب بالذات؛ یعنی خدای متعال را «حق» معرفی می‌کند؛<sup>۲۰</sup>

وجودی که در حد ذات خود، واجب و فناپذیر است، «حق» نامیده می‌شود؛<sup>۲۱</sup>

«حق» گاهی به معنی واقعیت (وجود) داشتن است، به این معنی که شیء حقیقت دارد

و ثابت است و بودن و وجود خود را از چیزی دیگر نگرفته است. به این اعتبار، تنها

واجب‌الوجود بالذات حق است، بلکه حق مطلق و واقعی اوست و به غیر او اطلاق «حق» کردن با نوعی شائبه مجاز همراه است.<sup>۲۲</sup>

۴. اعتقاد و قولی که مطابق با واقع و نفس‌الامر است. برخی از فلاسفه و منابعی که این معنی را برای حق ذکر کرده‌اند بدین قرار هستند: همان‌گونه که در معنی اول عبارت *مکاصدرا* آورده شد، وی چهار معنی برای حق بیان می‌کند. یکی از این معانی، قول و اعتقاد مطابق با واقع است؛<sup>۲۳</sup> ایشان در جایی دیگر نیز بر معنی چهارم، (یعنی حق به معنی اعتقاد و قول درست و مطابق با واقع، که در مقابل باطل به کار می‌رود)، تأکید دارد.<sup>۲۴</sup> یکی از معانی حق، خبر و قضیه مطابق با واقع است؛<sup>۲۵</sup> قول و اعتقادی که با واقعیت عینی مطابقت داشته باشد، «حق» می‌نامند.<sup>۲۶</sup>

- یکی از معانی «حق» گفتار یا اعتقاد مطابق با واقع است؛<sup>۲۷</sup> گاهی کلمه «حق» به اعتبار قضیه و جمله‌ای ذهنی یا تصویری ذهن در نظر گرفته می‌شود که به معنای قضیه مطابق با واقع و نفس‌الامر است.<sup>۲۸</sup>

۵. حق به معنی حقیقت عینی داشتن: به معنی موجودی که راهی به بطلان آن نداشته باشیم، خواه موجود بالذات باشد، خواه موجود بالعرض.<sup>۲۹</sup>

آیت‌الله حسن‌زاده *آملی*، «حق» را به معنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی می‌داند که به بطلان (عدم) آمیخته نمی‌باشد و زوال و نیستی به او راه نمی‌یابد.

۶. چیزی که یک شیء، شایستگی وصول به آن را دارا می‌باشد؛<sup>۳۰</sup>

۷. منتهی گشتن به غایتی که مقصود می‌باشد؛ یعنی «حق» به اعتبار غایات اشیاء در مقابل عبث و پوچ. این معنای از حق، که مستفاد از آیات قرآن است، بدین معناست که اشیا به اعتبار غایات خودشان «حق» هستند. در موجودات بالقوه، باید به فعلیت برسند، اگر یک کمال ثانوی در انتظار شیء باشد، که کمال اولش همان حرکت اوست، آن شیء حق است، و اگر کمال ثانوی در انتظارش نباشد، پوچ است.<sup>۳۱</sup>

۸. چیزی که به درستی دارای غایت عقلی باشد؛<sup>۳۲</sup>

۹. یکی از معانی حق «اختصاص» است؛<sup>۳۳</sup> اختصاصی که به طور اجمال، قبل از تشکیل جامعه هم وجود داشته است و پس از تشکیل آن، به شکل‌های گوناگون و متنوعی ظاهر می‌شود که یکی از آنها حق است؛ بدین معنی که از اختصاص اجمالی مذکور، آنچه که به

مال مربوط می‌شود، ملک، و آنچه که مربوط به غیرمال است، «حق» نامیده می‌شود. در این دیدگاه، مسئله اختصاص و مالکیت، امری فطری و ارتكازی هر جاندار با شعور دانسته شده است.<sup>۳۴</sup>

حاصل آنکه، از تعاریف بیان شده در آثار فلسفی، معانی و تعاریف ذیل برای واژه «حق» به دست می‌آید: ۱. مطلق وجود که در خارج فعلیت دارد؛ ۲. وجود دائمی نظیر وجود عقل؛ ۳. وجود واجب بالذات؛ ۴. اعتقاد و قول مطابق با واقع؛ ۵. به معنی حقیقت عینی داشتن که راهی به بطلانش نداشته باشیم؛ ۶. چیزی که موجب شایستگی وصول اشیا به یک شیء می‌شود؛ ۷. چیزی که به درستی دارای غایتی عقلی بوده باشد؛ ۸. به معنی اختصاص داشتن.

در این میان، معنای هشتم، که معنای مورد نظر علامه طباطبائی می‌باشد، می‌تواند در حوزه‌های فقهی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی مورد استفاده قرار گیرد، و معانی دیگر، گرچه در فلسفه کاربرد دارد و در استعمالات فیلسوفان، امری رایج است، اما در اینجا، در حوزه‌های مورد تأکید، محل بحث نمی‌باشد. علاوه بر آنکه حق در هفت معنای نخست، به معنی «حق بودن» است که محل بحث این مقاله نمی‌باشد.

#### اصطلاح حقوقی<sup>۳۵</sup>

حوزه حقوق از حوزه‌هایی است که فراوان به بحث حق پرداخته است. حقوق‌دانان در بحث‌های حقوقی مباحث مختلفی درباره «حق» مطرح کرده‌اند. آنچه به اختصار در تعریف «حق» از دیدگاه و اصطلاح حقوقی می‌توان گفت به شرح ذیل است:

۱. حق عبارت است از اقتداری که قانون به افراد می‌دهد تا عملی را انجام دهند. آزادی، عمل، رکن اساسی حق در این تعریف می‌باشد؛ یعنی آدمیان در انجام یا عدم انجام آن عمل آزادند.<sup>۳۶</sup> به تعبیر دیگر، حق امری اعتباری است که پشتوانه قانونی دارد. ثمره آن حفظ نظم جامعه است. از این رو، طبق این دیدگاه، «حق»، غیر از اعتبار شدن توسط اجتماع شأن دیگری ندارد.

وینشاید نیز حق را همان «توان و قدرت اراده» می‌داند. این حقوق‌دان آلمانی، حق را چنین تعریف می‌کند: «توان و قدرتی است که نظم حقوقی به اراده اعطا کرده است. به دیگر سخن، حق، قدرت یا نیروی ارادی است که قانون به یکی از اشخاص در محدوده

معین می‌دهد.<sup>۳۷</sup> در این تعریف، توان و قدرت به اراده و در نتیجه، به شخص منسوب شده است.

این تعریف از جهاتی قابل تأمل و بررسی است:

الف: در این تعریف، پایگاه نخستین حق، اراده دانسته شده است نه شخصیت فرد. در حالی که، گاهی حق، بدون دخالت اراده به شخص تعلق می‌گیرد و پایگاه حق شخص است، نه اراده او،<sup>۳۸</sup> مانند حق ارث.

ب: از سوی دیگر، مدعای این مکتب، که حق را همان قدرت ارادی می‌داند، با آن دسته از حق‌هایی که قانون برای افرادی که فاقد اراده مبتنی بر تعقل‌اند، در نظر می‌گیرد، ناسازگار است. قانون برای چنین افرادی، مانند دیوانه و طفل غیرممیز، حق‌هایی را در نظر می‌گیرد. اما بر اساس این مکتب، چنین افرادی دارای هیچ‌گونه حقی نمی‌باشند.

ج: علاوه بر موارد فوق، گاهی حق‌هایی برای افراد غایب یا مفقودالأثر در نظر گرفته می‌شود، بدون آنکه او هیچ‌گونه آگاهی از چنین حقی داشته باشد، و یا بدون آنکه کمترین اراده‌ای برای آن نموده باشد، و یا حتی قبل از آنکه وجود خارجی داشته باشند. مثلاً، گاهی سخن از نسل‌های آینده و حق‌هایی که بر گردن نسل کنونی دارند، می‌رود.

۲. نفع حمایت شده از سوی حقوق (نظام حقوقی): / ایرینگ، حقوقدان آلمانی، تعریف دیگری از حق به دست می‌دهد. تعریف می‌نویسد: «نفعی که از نظر حقوقی حمایت شده است»؛<sup>۳۹</sup> یعنی صاحب واقعی حق کسی است که از آن سود می‌برد، نه آنکه اراده می‌کند. این نظریه، که طرفداران مکتب موضوعی (مکتب وضعی) از آن حمایت می‌کنند، به موضوع حق می‌نگرد نه به دارنده حق. در این تعریف، منفعت یا سود، هدف از برقراری حق است. ایرینگ برای حق، دو رکن اساسی بر می‌شمارد: «سود» و «پشتیبانی قانون».

بنابراین حق، «امتياز و نفعی است متعلق به شخص که حقوق هر کشور، در مقام اجرای عدالت، از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد».<sup>۴۰</sup>

از جمله اشکالات این نظریه این است که اگر سود یا منفعت، معیار وجود حق دانسته شود، عکس آن درست نیست؛ یعنی هر سود و منفعتی را نمی‌توان حق دانست.<sup>۴۱</sup> علاوه بر این، سود و منفعت، آن‌گونه که مکتب موضوعی به دنبال آن است که اغلب سود مادی

است، نمی‌تواند ملاک تعیین و تعریف «حق» باشد؛ چراکه حقایق عالم منحصر در ماده و سود و منفعت مادی نیست و گاهی سودها و منفعت‌های فرامادی موجب تضییق منفعت‌های مادی می‌شود. بر این اساس، حق‌های افراد، با نگاه به حقیقت عالم و منفعت‌های واقعی افراد ترسیم می‌شود.

۳. حق در اصطلاح حقوقی، مفهومی اعتباری است؛ بدین معنا که این مفهوم، به هیچ وجه ما بازاء عینی خارجی ندارد. تنها در ارتباط با افعال اختیاری آدمیان مطرح می‌شود. انسان‌ها از آنجایی که دارای اختیار هستند، لاجرم دسته‌ای از کارها را باید انجام داده، دسته‌ای دیگر را نباید انجام دهند و از انجام آن صرف‌نظر کنند. با توجه به همین «باید»ها و «نباید»های حاکم بر رفتار انسان‌ها، مفاهیمی از قبیل «حق» و «تکلیف» اعتبار می‌شوند. مثلاً، وقتی گفته می‌شود: حق خیار، حق شفعه، و یا حق زن بر مرد و به عکس، همین مفهوم اعتباری مورد نظر می‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت، در تعریف حق می‌توان گفت: «حق امری است اعتباری که برای کسی (لَهُ) بر دیگری (عَلَيْهِ) وضع می‌شود.»<sup>۴۲</sup> حق، گرچه ممکن است ریشه واقعی داشته، یا نداشته باشد؛ بدین معنی که در مفهوم حق، به عنوان یک امر اعتباری، وجود یا عدم ریشه واقعی ملحوظ نیست، اما همه احکام شرعی دارای مصالح و مفاسد واقعی هستند. همه احکام حقوقی با توجه به آن مفاسد و مصالح واقعی اعتبار می‌شوند. بر اساس این تعریف، اعتبار هر حقی دارای سه عنصر است:

الف. کسی که حق برای اوست (مَنْ لَهُ الْحَقُّ)؛ ب. کسی که حق علیه او و به نفع دیگری است (مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ)؛ ج. آنچه متعلق حق است.

۴. برخی نیز حق را در اصطلاح حقوقی چنین تعریف کرده‌اند:

حق، امری است اعتباری که بر حسب آن، شخص یا گروه خاصی، قدرت قانونی پیدا می‌کند که نوعی تصرف خارجی در شیء یا شخص دیگر انجام دهد و لازمه آن، امتیازی برای ذی‌حق بر دیگران و اختصاص متعلق حق به وی می‌باشد که نوعی اضافه است. چنان‌که، لازمه دیگر آن، تحقق اضافه دیگری میان «من له الحق» و «من علیه الحق» خواهد بود که بر اساس آن، «من علیه الحق» موظف است جانب «من له الحق» را در مورد حق وی رعایت کرده و از تجاوز به آن خودداری کند.<sup>۴۳</sup>

از مجموع تعاریفی که درباره اصطلاح حقوقی «حق» گفته شده، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. حق آن است که به ذی حق (من له الحق)، نوعی اقتدار و آزادی عمل اعطا می‌کند.
۲. حق، امتیاز و نفع متعلق به اشخاص است که موجب می‌شود وی توان تصرف در موضوع حق را پیدا کرده و دیگران را از تجاوز به آن منع کند.
۳. حق، مفهومی اعتباری است که ما بازاء خارجی ندارد. هرچند منشأ انتزاع عینی و واقعی دارد، و برای کسی علیه دیگری وضع می‌شود. اما وضع و اعتبار آن تابع مصالح و مفاسد واقعی است.
۴. در بحث‌های حقوقی، اصطلاح حق، اغلب ناظر به حق‌های اعتباری و مجعوله است. از حق‌های تکوینی، که مبتنی بر اعتبار و وضع نیست، سخن به میان نمی‌آید.

#### اصطلاح فقهی

«حق» در اصطلاح فقهی و در کلام فقها دارای معانی ذیل است:

۱. شیخ انصاری در مکاسب، «حق» را به توانایی و سلطنت فعلیه‌ای تعریف می‌کند که قائم به دو طرف «من له الحق» و «من علیه الحق» است و معتقد است که ممکن نیست که «من له الحق» و «من علیه الحق»، شخص واحدی باشد. به خلاف ملک که نسبت میان مالک و مملوک، نیازی به «من یملک علیه» ندارد.<sup>۴۴</sup>
- آیت‌الله جوادی تبریزی نیز معتقد است: حق، نسبت خاص و سلطنت مخصوصی است که به دو طرف «من له الحق» و «من علیه الحق» استوار است. «من له الحق» بر «من علیه الحق» سلطه دارد.<sup>۴۵</sup>
- همچنین آیت‌الله خوئی می‌نویسد: حق، نوعی از سلطنت است که امور آن به دست «من له الحق» می‌باشد.<sup>۴۶</sup>
- همچنان که آیت‌الله اراکی معتقد است: حق، عبارت است از سلطنتی که متعلق آن مال است، اما خود این حق مال نیست، مثل حق تحجیر.<sup>۴۷</sup>
- سیدحجت کوه‌کمری می‌نویسد: حق عبارت است از: سلطنت فعلیه بر غیر. و فرق میان «حق» و «ملک» در این است که ملکیت یک نوع علاقه و ارتباط میان مالک و شیء مملوک است و هیچ‌گونه ملازمتهای با سلطه بر غیر ندارد، جز به نحو شأنیت. یعنی خود ملکیت هیچ سلطنتی بر غیر ایجاد نمی‌کند. اما اگر غیر، بخواهد با مالکیت مالک تزامم داشته باشد، سلطنت مالک بر غیر و دفع او از شیء مملوک مطرح می‌شود. به خلاف مسئله «حق»، مادام که «حق» ای وجود دارد، «من له الحق» بر غیر در مطالبه حق خویش سلطه دارد.<sup>۴۸</sup>

۲. سیدمحمدکاظم یزدی نیز در حاشیه بر مکاسب می‌نویسد: حق، مرتبه ضعیفی از ملک است، بلکه نوعی از ملک و مالکیت است. در مقابل آن، «حکم» قرار دارد که مجرد جعل رخصت و اجازه در انجام دادن یا انجام ندادن چیزی، و یا حکم به بار کردن اثر بر فعلی یا ترک فعلی است.<sup>۴۹</sup>

۳. حق، به خودی خود سلطنت نیست، بلکه سلطنت از آثار و لوازم آن است. همچنان که سلطنت از لوازم و آثار «ملک» نیز می‌باشد. حق اعتباری است که برای آن آثار مخصوصی است. که از جمله این آثار، «سلطنت بر فسخ» معامله است، آنجا که حق خیار موجود می‌باشد. آنجا که حق شفعه وجود دارد، «تملک با عوض»، و در جایی که حق تحجیر بوده، «تملک بدون عوض» از آثار مخصوص این حق‌ها می‌باشند.<sup>۵۰</sup>

گاهی در نقد بر تعریف فقها از حق، به اینکه حق سلطنت است، گفته می‌شود: حق، همان سلطنت نیست؛ زیرا گاه توان تصرف به دلیل مزاحمت موانع خارجی یا حقوقی از بین می‌رود. در حالی که، اصل حق به احتمال فراوان باقی است.<sup>۵۱</sup> به نظر می‌رسد، نویسنده، «توان تصرف» با «سلطنت» به یک معنا است. در حالی که، باید میان «سلطنت» و «توان تصرف» تمایز قائل شد؛ نباید این دو را یکی پنداشت. اگر بخواهیم «سلطنت» را معنی کنیم، باید آن را به «جواز تصرف» معنی کنیم. از این‌رو، وقتی گفته می‌شود: فلانی بر فلان شیء حق (سلطنت) دارد؛ یعنی برای او تصرف در آن شیء جایز است. او حق تصرف در آن شیء را دارد. این سلطنت و امتیاز برای او ثابت است و از دیگران نفی شده است. روشن است اگر فردی «جواز تصرف» در چیزی را نداشته باشد، در واقع حقی هم در آن شیء نخواهد داشت. پس، سلطنت و امتیاز داشتن؛ به معنی جواز تصرف در شیء است. در مواردی هم که نویسنده ذکر کرده است، «جواز تصرف» از بین نرفته است، بلکه به دلایلی به ولی فرد منتقل شده است. اگر در این موارد «اصل حق به احتمال فراوان باقی است»، بدین دلیل است که اصل جواز تصرف باقی است و موقتاً به کسی که بر فرد ولایت دارد، منتقل می‌شود.

حاصل آنکه، می‌توان گفت: «حق» در اصطلاحات فقهی اغلب به معنی «سلطنت» آمده است. این معنی از آیه شریفه «مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَاناً» (اسراء: ۳۳)؛ هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی سلطنت و قدرتی داده‌ایم. نیز استفاده می‌شود؛ زیرا مراد

از سلطنت در این آیه شریفه، سلطنت و امتیازی است که ولی دم، در قصاص از قاتل و یا گرفتن دیه از او می‌تواند اعمال نماید. همچنین است وقتی گفته می‌شود فرد «حق خیار» دارد. مقصود سلطنتی است که صاحب حق بر فسخ معامله پیدا می‌کند. نیز در «حق شفعه»، «حق ارث»، «حق نفقه» و مانند آن، مراد سلطنتی است که صاحب حق به سبب شراکت یا وراثت، یا زوجیت و امثال آن به دست می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت: وقتی فقهاء در ابواب مختلف فقهی از «حق» سخن می‌گویند، حق به معنای «سلطنت» است.

#### اصطلاح اخلاقی

احتمالاً ویلیام آکامی، نخستین فیلسوفی است که درباره «حق اخلاقی» توضیحاتی ارائه داده است. وی، حق اخلاقی را به عنوان قدرت عمل بر طبق قانون طبیعی می‌داند.<sup>۵۲</sup> یکی از مسائلی که در علم فلسفه اخلاق مورد بحث واقع می‌شود، تبیین مفاهیم و تصوراتی است که به عنوان موضوع و یا محمولات قضایای اخلاقی قرار می‌گیرند. مفهوم «درست»،<sup>۵۳</sup> یکی از این مفاهیم است که در علم اخلاق، صفت فعل انسان واقع می‌شود.<sup>۵۴</sup>

صاحب‌نظران در این علم، به حسب مبانی مختلفی که پذیرفته‌اند، تعاریف گوناگونی را در تبیین آن بیان می‌کنند. از این‌رو، در تعریف وصف درست، با آرای متعددی در فلسفه اخلاق مواجه هستیم. و بر اساس آن آراء، معانی متعددی برای آن ارائه شده است. به طور کلی، در فلسفه اخلاق چهار مکتب مهم وجود دارد:

۱. وظیفه‌گرایی یا اصالت وظیفه؛ ۲. غایت‌گرایی؛ ۳. اخلاق فضیلت‌محور؛ ۴. نظریه امر

الهی.

در این میان، مکتب وظیفه‌گرایی بر آن است که «حق» بر «خیر» مقدم است. به این معنا که تشخیص آنچه درست و بایستی و حق است، بر هیچ تصویری از خیر و سعادت مبتنی نیست و مستقل از آن صورت می‌پذیرد. همچنین بعضی از کارها فی‌نفسه، کارهای درستی-اند. برخی دیگر از کارها فی‌نفسه، کارهای نادرستی‌اند. ما در انجام کارها فقط باید ذات کار را در نظر داشته باشیم، نه نتایج و آثار آن را که ممکن است بر آنها مترتب باشد. در این صورت، باید کار اخلاقی ذاتاً درست، فارغ از نتایج مترتب بر آن انجام گیرد. کار اخلاقی ذاتاً نادرست نیز باید، فارغ از پیامدها و آثار آن، ترک شود. پس، انجام برخی کارها، خودبه‌خود، وظیفه است. برخی دیگر انجام ندادنشان وظیفه خواهد بود.<sup>۵۵</sup> بنابراین، این

نظریه حق را به معنی «درست» و «امر بایستنی» می‌داند؛ یعنی حق آن عمل درستی است که وظیفه انسان انجام دادن آن است، هرچند نتایجی بر آن مترتب نباشد.

اما مکتب غایت‌گروی معتقد است: تشخیص آنچه درست و بایسته است، لزوماً مبتنی بر تصورات از خیر صورت می‌پذیرد. هیچ کاری به خودی خود، نه خوب است و نه بد، نه درست‌اند و نه نادرست، بلکه اساساً کارها هنگامی درست هستند که نتایج و آثار خوب داشته باشند. زمانی نادرست هستند که آثار بد در پی داشته باشند؛ یعنی ملاک درستی یا نادرستی کارها، خوبی یا بدی نتایج آنها است. بنابراین، حق اخلاقی به افعالی مرتبط است که نتایج و غایات خوب و درست در پی داشته باشد.<sup>۵۶</sup>

مکتب اخلاقی فضیلت‌محور هم بر این اعتقاد است که در اخلاق، فقط فضیلت باید مورد توجه قرار گیرد. فضیلت همان حال درونی مطلوبی است که برای انسان پدید می‌آید. هر کس این حال را داشته باشد، آن‌گاه هر فعلی از او صادر شود، از لحاظ اخلاقی خوب است. ارزش اخلاقی، اساساً از آن احوال قلبی و درونی است. بنابراین، اگر دو انسان فعل ظاهری یکسان داشته باشند، ولی احوال درونی آنها با هم متفاوت باشند، از لحاظ اخلاقی متفاوت خواهند بود. همچنین در این مکتب، حق اخلاقی آن است که از لحاظ اخلاقی خوب و بایسته است.<sup>۵۷</sup>

سرانجام، نظریه امر الهی معتقد است که معیار درستی، خطا، حسن و قبح کارهای انسان، اراده و قانون الهی است؛ یعنی یک عمل تنها در صورتی صواب (حق) یا خطا است که خداوند به آن امر کرده و یا از آن نهی نموده است.<sup>۵۸</sup> بنابراین نظریه، افعال انسان‌ها صرف‌نظر از اوامر و نواهی خدای متعال، متصف به خوبی و بدی، درستی و نادرستی، بایستگی و نبایستگی نمی‌شوند، فعلی فعل خوب و درست و حق است که خداوند بدان امر کند و فعلی نادرست است که خداوند از آن نهی کرده باشد. بنابراین نظریه، حق در اخلاق و فلسفه اخلاق، یعنی فعلی درست و بایسته که مورد امر خدای متعال قرار گرفته است.

البته، مکاتب دیگری نیز به مسئله «درست» اخلاقی توجه کرده‌اند که به جهت اختصار از بیان آن خودداری می‌کنیم.<sup>۵۹</sup>

اما دیدگاه اسلام دربارهٔ اتصاف افعال اخلاقی به وصف «درستی» و «حسن»، یا «نادرستی» و «قبح» چنین است:

۱. هدف خدای متعال از خلقت عالم، پیدایش انسان و در نهایت، پرورش انسان کامل بوده است. همه عالم برای انسان خلق شده، اما انسان برای عبودیت و بندگی خدای متعال آفریده شده است: «جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام.» (ذاریات: ۵۶)
۲. عبادت و عبودیت خدای متعال، مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت دنیا و آخرت انسان و نیل به کمال انسانی است. کمال انسان‌ها از دیدگاه اسلام، همان قرب به حضرت حق است. پس، می‌توان گفت: هدف نهایی خلقت، همانا رسیدن انسان‌ها به کمال قرب الهی خواهد بود.
۳. قرب به خدای متعال، به این است که انسان هرچه می‌تواند علم حضوری خویش را نسبت به ذات احدیت محکم‌تر و تقویت کند.
۴. اعمال اختیاری انسان، نقش غیرقابل انکاری در تقویت یا تضعیف رابطه علم حضوری دارند. حال اگر حاصل رابطه و نسبت میان کمال روح انسان و افعال و اعمال وی مثبت باشد، فعل متصف به وصف «درستی» و «حُسن» می‌شود، اما اگر حاصل آن منفی بود، فعل، «نادرست» و «قبیح» خوانده می‌شود.

#### اصطلاح سیاسی

در دانش‌های گوناگون، از جمله در دانش‌های حقوق و علوم سیاسی از حق بحث می‌شود. اما در تمایز میان حق در اصطلاح حقوقی و اصطلاح سیاسی باید گفت: به نظر می‌رسد، که در اصطلاح حقوقی، حقوق و وظایف افراد و گروه‌ها به عنوان انسان‌هایی که موجودند و هر انسان ذی‌حیاتی برای تداوم حیاتش از حقوق انسانی و الهی برخوردار است، نگاه می‌شود. اما در اصطلاح سیاسی، نوع نگاه به مسئله حق در نحوه مناسبات و تعامل میان حکومت و ارکان و اجزاء آن با مردم شکل می‌گیرد.

در اصطلاح علوم سیاسی، برای حق چند معنا ذکر شده است:

۱. حق به معنی امتیاز، و جمع آن حقوق است. امتیاز عبارت است از: تبلور عنصر یا عناصری از توانایی بهره‌گیری فرد یا جمعیتی از آن چیزی که سزاوار آن است.<sup>۶۰</sup>
۲. حق به معنی قدرت یا امتیازی است که فرد یا افرادی (جمعی) سزاوار برخوردار بودن از آن باشد. مانند حق حیات. به ویژه اینکه آن قدرت یا امتیاز به موجب قانون (حق قانونی) یا عرف مقرر شده باشد. روشن است که افراد هر اجتماع، با یکدیگر مناسبات و

روابطی دارند. از رهگذر این مناسبات، یک مجموعه امتیازات و اختیارات، شامل اختیارات مدنی، اجتماعی، سیاسی و همه مزایا و سلطه‌هایی نشأت گرفته از قانون، به دست می‌آورند که مجموعه آن را «حقوق» می‌نامند.<sup>۶۱</sup>

۳. برخی نیز حق را به معنی استحقاق عمل به شیوه خاص، یا مواجهه با دیگری به شیوه خاص دانسته‌اند.<sup>۶۲</sup> با این توضیح که در معنای اولیه، از واژه «حق»، قدرت یا امتیاز استفاده می‌شد... اما این واژه در معنای مدرن، دال بر استحقاق عمل به شیوه خاص یا مواجهه با دیگری، به شیوه خاص تفسیر شده است.

قدر جامعی که هر سه تعریف یادشده در آن مشترک هستند، معنای «امتیاز» است. بنابراین، می‌توان گفت: حق در اصطلاح سیاسی، به معنی «امتیاز»ی است برای فرد در جامعه نسبت به شیئی که سزاوار برخورداری از آن است.

### حق در اصطلاح قرآن کریم

مفهوم «حق» در قرآن کریم به معانی مختلفی به کار رفته است. در قرآن کریم ۲۴۷ بار واژه «حق» به کار رفته است. حدود ده درصد از آنها، مربوط به حق به مفهوم حقوقی می‌باشد. در موارد دیگر، معانی دیگری از آن اراده شده است. با توجه به نکته مذکور، معانی «حق» در قرآن در دو دسته قابل ذکر خواهند بود:<sup>۶۳</sup>

### الف: معانی غیرحقوقی حق در قرآن

معانی به کار رفته در قرآن، در این قسمت به اختصار به شرح ذیل است:

۱. گاهی حق در قرآن، به مثابه صفت برای خدای متعال به کار رفته است. به عنوان مثال، «این بدان سبب است که خدا حق است.» (حج: ۶۲)<sup>۶۴</sup>

۲. در برخی آیات نیز درباره «کارهای خدای متعال» و به معنی «فعل حکیمانه» استعمال شده است، مانند: «خدا آسمان‌ها و زمین را و هر چه را میان آنهاست، جز به حق نیافریده است؟» (روم: ۸) حق در این آیه شریفه در مقابل عبث، لهو، لعب و لغو قرار دارد و به فعل و عملی اطلاق می‌شود که از شخص حکیمی صادر می‌شود و دارای هدفی شایسته است. منظور از «فعل حکیمانه الهی» این است که افعال خدا از روی لهو و لعب و عبث نیست، بلکه از روی حکمت و مصلحت است.

۳. حق به معنی خود حقیقت و واقعیت است؛ یعنی به خود آن واقعیت خارجی از آن جهت که اعتقاد به آن تعلق می‌گیرد، اطلاق حق می‌شود.<sup>۶۵</sup>

۴. مفهوم «حق» گاهی در مورد انشائات و از جمله در مورد «وعده» به کار می‌رود. قرآن کریم تأکید دارد که وعده‌های خدای متعال حق است: «پس صبر کن که وعده خدا حق است. مباد آنان که به مرحله یقین نرسیده‌اند، تو را بی‌ثبات و سبکسر گردانند.» (روم: ۶۰)

۵. گاهی حق به معنی «هدایت»، و در مقابل ضلالت و گمراهی مطرح می‌شود: «بعد از حقیقت جز گمراهی چیست؟» (یونس: ۳۲)

۶. همچنین گاهی به عنوان وصفی برای دین خدا،<sup>۶۶</sup> وحی،<sup>۶۷</sup> قصص،<sup>۶۸</sup> و حکم<sup>۶۹</sup> آمده است.

#### ب: معانی حقوقی حق در قرآن

در مواردی که در قرآن واژه «حق» در معنای حقوقی (حق داشتن) استعمال شده است، اغلب به یکی از دو صورت ذیل به کار رفته است:

۱. گاهی به عنوان صفتی برای فعل انسان مکلف آمده است: «این (خواری و بی‌نوایی و گرفتار خشم خدا بودنشان) از آن‌روست که به آیات الهی کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند.» (بقره: ۶۱)<sup>۷۰</sup>

در این آیه شریفه، خدای متعال عمل کشتن پیامبران الهی را تقبیح نموده، این فعل را «ناحق» معرفی فرموده است. این عمل از آن جهت که از لحاظ حقوقی، برای یهودیان ثابت نبوده است و آنان حق انجام آن را نداشتند، مورد مذمت قرار گرفته است.

۲. در مواردی از آیات قرآن، واژه «حق» به همان معنای حقوقی به کار رفته است.

قرض دادن، اشاره به همین معنا دارد:

ای کسانی که ایمان آوردید، هرگاه به همدیگر وامی - تا سرآمدی معین - دادید آن را بنویسید و باید نویسنده‌ای در میان شما از روی عدالت بنویسد. کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن - همان‌طور که خدا به او تعلیم داده - خودداری کند. پس، باید بنویسد و آن کس که حق بر عهده اوست، باید املاء کند و از خدای متعال، پروردگار خویش بترسد و چیزی از آن فروگذار نکند و اگر کسی که حق بر عهده اوست، کم‌خرد یا ناتوان است یا نمی‌تواند خودش املا کند، باید سرپرست او با رعایت عدالت املا کند.» (بقره: ۲۸۲)<sup>۷۱</sup>

روشن است با توجه به مضمون آیه که درباره قرض دادن است، حق در اینجا معنای حقوقی خواهد داشت.

## نتیجه‌گیری

تاکنون معانی لغوی و اصطلاحی «حق» را از منظر اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های گوناگون بیان کردیم. حاصل مباحث از این قرار است:

۱. حق در لغت در معانی متعددی، از جمله: ملک، مال، سلطنت، بهره و نصیب، امتیاز و ثبوت آمده است. در عرصه‌های فقهی، حقوقی و سیاسی، به معنای «امتیاز»، «سلطنت» و «اختصاص» است.

۲. حق در آثار حکمای اسلامی، به هشت معنا به کار رفته است. در این میان، تنها معنای هشتم یعنی «اختصاص» در اینجا مورد نظر است. در اصطلاح قرآنی نیز گاهی به عنوان وصفی برای فعل مکلف، و گاهی نیز به همان معنای حقوقی به کار رفته است.

۳. مراد از حق در این نوشتار، تأکید بر حق در حوزه‌های فقهی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی است و عرصه‌های دیگر را شامل نمی‌شود. بر این اساس، حق در این حوزه‌ها، به معنی «امتیاز»، «سلطنت» و «اختصاص» است.

در تحلیل مسئله باید گفت: اولاً، حق در دو اصطلاح، «حق بودن» و «حق داشتن» به کار می‌رود. حق در اصطلاح اول، گاهی به معنای مقابل باطل، عدم، گاهی به معنای واقع یا مطابقت با واقع است. اما در اصطلاح دوم، به معنای اموری اعتباری است که در ظرف اجتماع برای کسانی ثابت می‌شود. مراد از مفهوم حق در این مقاله، اصطلاح دوم است.

همان‌طور که گذشت، حق در حوزه‌های مورد نظر این مقاله، یعنی حوزه‌های فقهی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی، حق‌های موضوعه هستند. در مقابل حق‌های مکشوفه یا طبیعی. بر این اساس، با توجه به معنایی که از «حق» از منظر اندیشمندان اسلامی به دست آمد، می‌توان گفت: با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی ذکر شده که در آن حق را نوعی ثبوت، اختصاص، امتیاز و سلطه دانسته‌اند، حق به نوعی امکان و جواز تصرف در اشیا و افراد به منظور تحقق مطلوب است. البته این مطلوب‌ها ممکن است در موجودات مختلف، متفاوت باشد، به عنوان مثال، هدف از خلقت انسان‌ها از منظر قرآن کریم، عبودیت و بندگی و طی طریق سعادت و کمال، که همان قرب الی الله است، می‌باشد. بدیهی است نیل به این مطلوب، فرع بر وجود داشتن و تداوم وجودی و به چنگ آوردن امکاناتی است که او را در جهت حفظ حیات و استفاده از آن، جهت رسیدن به هدف غایی حیات یعنی قرب الی

الله یاری دهد. اینجاست که انواع حق‌ها و تکالیف در حوزه مناسبات اجتماعی، سیاسی، حقوقی و غیره تشریح می‌شود. به عنوان مثال، «اصل حیات» حقی است که خدای متعال آن را برای انسان‌ها قرار داد. انسان در قیاس با غیر، نسبت به حیات خود، نوعی امتیاز و تسلط دارد؛ یعنی دیگران حق ورود به حوزه حیاتی، که اختصاص به این شخص دارند، را ندارند. بنابراین، اجازه کشتن و سلب این اختصاص و امتیاز را از این فرد ندارند. البته، حق آفرین، جاعل و معتبر حق، این اجازه را دارد که در مواردی حیات عطا شده را باز ستاند. مثلاً، حق قصاص را، در راستای اهداف متعالی خلقت و رسیدن مجموعه جوامع به بشری به کمال قرب الهی تشریح کند، اما انسان‌ها حق چنین تقنین و تعیین حقوق و تکالیفی را ندارند. به همین جهت، مشروعیت همه حق‌ها و وظایف مجعوله، الهی است و غیر خدای متعال حق ندارد به وضع این امور اقدام کند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود: کسی حقی بر چیزی دارد: «مثلاً، نفقه حق زن است» یعنی نفقه امری است که اختصاص به زنان دارد، نوعی تسلط بر آن برای استیفاء دارد تا بتواند برای نیل به مطلوب خویش از آن بهره گیرد. پس، فرض حق در تمام حق‌هایی که در حوزه‌های مورد نظر این مقاله از آن سخن سخن به میان آمده، بدین معناست که صاحب حق، امتیاز و سلطه لازم برای برخورداری از متعلق حق را دارد و می‌تواند برای رسیدن به مطلوب خود از آن بهره ببرد؛ یعنی متعلق حق «اختصاص» به صاحب حق دارد و دیگران اجازه ورود به آن را ندارند. یعنی اعتبار هر حقی برای کسی، اعتبار یک تکلیف را برای دیگران در پی دارد. با توجه به آنچه گذشت، به دست می‌آید که در هر سه واژه «امتیاز»، «اختصاص»، «سلطنت» نوعی ثبوت چیزی بر کسی یا چیزی نهفته است. از این جهت، به نظر می‌رسد قدر جامع همه اینها، نوعی «ثبوت» باشد که به نفع کسی اعتبار و جعل می‌شود. دیگران موظف به رعایت آن در حوزه «متعلق حق» برای فرد مذکور هستند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. محمد راسخ، حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، ص ۱۸۴.
  ۲. جبران مسعود، فرهنگ الفبایی الرائد، ترجمه رضا اترابی نژاد، ج ۱، ص ۶۸۹.
  ۳. شمس الدین فرهیخته، فرهنگ فرهیخته (واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی)، ص ۳۵۲.
  ۴. محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، ص ۳۱۵.
  ۵. شیخ احمد رضا، معجم متن اللغة: موسوعه لغویة حدیثه، ج ۲، ص ۱۳۳.
  ۶. محمد دریایی، قاموس نوین: فرهنگ واژگان و اصطلاحات فارسی - عربی، با مقدمه مهدی محقق، ص ۳۳۲.
  ۷. محمد بندر ریگی (مترجم)، فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمه منجد الطالب)، ص ۱۰۶.
  ۸. اسماعیل بن عبّاد، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ ر. ک: الخلیل بن احمد الفراهیدی، کتاب العین، الجزء الثالث، ص ۶، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی؛ احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۵-۱۷.
  ۹. ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط، ص ۱۸۷.
  ۱۰. اسماعیل بن حمّاد الجوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، الجزء الرابع، ص ۱۴۶۰.
  ۱۱. ابن منظور، لسان العرب، ص ۲۵۵-۲۵۷، در فرهنگ لغات انگلیسی نیز واژه «Right» در معانی ذیل به کار رفته است:
- به صورت صفت، به صورت اسم، به صورت فعل متعدی.
۱۲. ر. ک: غلامحسین رضائزاد (نوشین)، حکیم سبزواری؛ زندگی، آثار، فلسفه، ص ۳۰۷.
  ۱۳. ر. ک: شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، ج ۳، ص ۱۸۲؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۸۳-۸۴.
  ۱۴. ر. ک: صدر الدین محمد شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ج ۱، ص ۸۹.
  ۱۵. همان.
  ۱۶. ر. ک: شیخ الرئیس ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۶۲.
  ۱۷. ر. ک: ملاصدرا، همان، ج ۱، ص ۸۹.
  ۱۸. ر. ک: سهروردی، همان، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، ص ۱۸۲؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان، ص ۸۳-۸۴.
  ۱۹. ابن سینا، همان، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، ص ۶۲.
  ۲۰. ر. ک: ملاصدرا، همان، ج ۱، ص ۸۹.
  ۲۱. ر. ک: سهروردی، همان، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، ص ۱۸۲؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان، ص ۸۳-۸۴.
  ۲۲. ر. ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۴۹. این معنی از «حق» را استاد شهید در شرح فصل ششم از مقاله هشتم هیات شفا ذیل این جمله هیات شفا بیان می‌کند که: «... و کل واجب الوجود فهو حق؛ لأن حقیقه

- کل شیء خصوصیه وجوده الذی یشبث له، فلا أحق إذن من واجب الوجود». (مجموعه آثار، همان، ص ۲۵۴)؛ ر.ک: ابن سینا، *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یشربی، ص ۱۲۵
۲۳. ر.ک: ملاصدرا، *همان*، ج ۱، ص ۸۹
۲۴. ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳ و ۵.
۲۵. این نظر حکیم ملاحادی سبزواری است. ر.ک: غلامحسین رضائزاد (نوشین)، *حکیم سبزواری؛ زندگی، آثار، فلسفه*، ص ۳۰۷.
۲۶. سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، ص ۱۸۲، تصحیح سید حسین نصر؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *همان*، ص ۸۳-۸۴
۲۷. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۶۲
۲۸. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۲۵۰؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار ج ۱۳*، ص ۴۵۰
۲۹. ر.ک: غلامحسین رضائزاد (نوشین)، *همان*، ص ۳۰۷؛ ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، ص ۶۰.
۳۰. ر.ک: سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، ص ۱۸۲؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *همان*، ص ۸۳-۸۴.
۳۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱.
۳۲. ر.ک: سهروردی، همان؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان.
۳۳. این نظر از مرحوم علامه طباطبایی است. البته باید توجه داشت که مرحوم علامه معانی اصطلاحی دیگری نظیر وجود مطلق، وجود بالفعل، حق در مقابل باطل، حق به معنی واجب الوجود را نیز قبول دارد ولی در این جا در صدد بیان معنی حقوقی و اجتماعی و سیاسی حق است.
۳۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۱-۳، ص ۳۳۳-۳۳۴ و *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۵۴
۳۵. لازم به ذکر است حق در حوزه‌هایی همچون؛ حقوق و فقه، اخلاق و سیاست اعتباری است. و تعریف حقیقی به معنای حد و رسم منطقی اختصاص به ماهیات دارد که دارای جنس و فصل هستند. از این رو، مفاهیم اعتباری و انتزاعی فاقد تعریف حقیقی‌اند. در این موارد نخست مفهومی عام ذکر می‌شود که به منزله جنس تلقی شده، سپس قیودی به آن افزوده می‌شود که در حکم فصل خواهد بود تا سرانجام به مفهومی دست‌یازیم که بتواند قالب معنای مورد نظر باشد. (ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهرابی، ص ۲۶؛ ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*، ص ۷۵ و *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق مصطفی خلیلی، ص ۲۳-۲۴)
۳۶. سیدحسن امامی، *حقوق مدنی*، ج ۱، ص ۱۲۵

۳۷. این تعریف مربوط به طرفداران مکتب شخصی یا مکتب اراده است که وینشاید (*Winscheid*) حقوقدان آلمانی و ساوینی (*Savigny*) از پیشوایان این مکتب شمرده می‌شوند. ر. ک: محمدحسین ساکت، *حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق*، ص ۴۳
۳۸. ناصر کاتوزیان، *میانی حقوق عمومی*، ص ۳۷۲-۳۷۳
۳۹. همان، ص ۳۷۳
۴۰. همان، ص ۳۷۴.
۴۱. محمدحسین ساکت، همان، ص ۴۴.
۴۲. ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش: محمد شهرابی، ص ۲۷-۲۶.
۴۳. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ص ۵۲
۴۴. الشیخ مرتضی الأنصاری، *کتاب المکاسب*، تحقیق سید محمد کلانتر، ص ۲۰
۴۵. شیخ جواد تبریزی، *ارشاد الطالب*، ص ۱۰
۴۶. سید ابوالقاسم موسوی خوئی (تقریرات درس)، *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، بقلم لمیرزا محمدعلی لتوحیدی، ص ۳۳۳.
۴۷. شیخ محمدعلی اراکی، *کتاب البیع*، ص ۱۰
۴۸. سید محمد حجت کوه‌کمری، *البیع*، مقرر شیخ ابوطالب تجلیل تبریزی، ص ۲۳
۴۹. سید محمدکاظم یزدی، *حاشیه بر مکاسب*، اول کتاب بیع، ص ۵۴.
۵۰. محمدکاظم آخوند خراسانی، *حاشیه کتاب المکاسب*، ص ۴، مصحح سید مهدی شمس الدین
۵۱. ناصر کاتوزیان، *میانی حقوق عمومی*، ص ۳۷۳
۵۲. کارل ولمن، *مفاهیم حق*، ترجمه احمدحسین شریفی، در: بکر لارنس، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق، (برگرفته از دایره المعارف لارنس بکر) گردآوری و ترجمه گروهی از مترجمان، ص ۱۶۱
53. Right
۵۴. مجتبی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۳۳
۵۵. سید محمد میرهاشمی، *مطلق‌گرایی در اخلاق*، ص ۳۹.
۵۶. مسعود امید، *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، ص ۳۱۲-۳۱۵
۵۷. همان
۵۸. مجتبی مصباح، همان، ص ۸۷. لازم به ذکر است که این نظریه همان دیدگاه اشاعره است. نیز در این زمینه ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، ص ۸۰-۷۳؛ حسن معلمی، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۶۱-۱۶۰؛ سیدمحمد میرهاشمی، همان، ص ۲۹۹-۲۹۴.
۵۹. ر. ک: مجتبی مصباح، *بنیاد اخلاق*: روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق، ص ۱۳۹؛ محمدتقی مصباح یزدی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، ص ۷۲، به نقل از: *Morals by Agreement*, David Gauthier, p. 269.
۶۰. شمس الدین فرهیخته، فرهنگ فرهیخته: واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی-حقوقی، ص ۳۵۲

- 
۶۱. علی اکبر آقابخشی با همکاری مینو افشاری، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۵۱۱-۵۱۲
۶۲. سید محمود نبویان، حق و چهار پرسش بنیادین، ص ۳۷، به نقل از:  
Heywood, Political Theory: An Introduction, p. 185; Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, p. 9.
۶۳. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۳۴-۳۹؛ عبدالله جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۸-۲۹.
۶۴. لقمان: ۳۰؛ نور: ۲۵.
۶۵. برای مثال ر.ک: یوسف: ۵۱.
۶۶. فتح: ۲۸.
۶۷. فاطر: ۳۱.
۶۸. آل عمران: ۶۲.
۶۹. ص: ۲۶.
۷۰. نیز آیات دیگری به همین معنی «حق» را استعمال کرده‌اند، ر.ک: آل عمران: ۲۱ و ۱۱۲ و ۱۸۱؛ نساء: ۱۵۵؛ انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۳؛ فرقان: ۶۸؛ اعراف: ۳۳؛ یونس: ۲۳؛ شوری: ۴۲.
۷۱. ذاریات: ۱۹؛ معارج: ۲۴-۲۵؛ انعام: ۱۴۱؛ اسراء: ۲۶؛ روم: ۳۸.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *حاشیه کتاب المکاسب*، تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین، بی‌جا، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- آقابخش، علی‌اکبر و مینو افشاری، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار، ۱۳۷۹
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
- اراکي، محمدعلی، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
- امامی، سید حسن، *حقوق مدنی*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۴
- امید، مسعود، *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۱
- انصاری، مرتضی، *کتاب المکاسب*، تحقیق سیدمحمد کلانتر، بیروت، منشورات مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
- بن عبّاد، اسماعیل، *المحیط فی اللّغه*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
- بن فارس بن زکریا، احمد، *معجم مقاییس اللغه*، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- بندرریگی، محمد، *فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمه منجد الطالب)*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸
- بیرجندی، پرویز و دیگران، *فرهنگ دانشگاهی رهنما - انگلیسی فارسی*، تهران، رهنما، ۱۳۷۸.
- التبریزی، الشیخ جواد، *ارشاد الطالب*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۴
- جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء، ۱۳۸۴
- \_\_\_\_\_ *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۵
- الجوهري، اسماعیل بن حماد، *الصّحاح تاج اللّغه و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۹۹ ق.
- حجت کوه‌کمری، سید محمد، *البیع*، المقرّر: شیخ ابوطالب التجلیل التبریزی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۹ ق
- حسن‌زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵
- حق‌شناس، علی محمد و دیگران، *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی فارسی*، بی‌جا، واحد پژوهش، ۱۳۷۹
- دربایی، محمد، *قاموس نوین: فرهنگ واژگان و اصطلاحات فارسی - عربی*، با مقدمه: مهدی محقق، قم، هدی، ۱۳۸۶
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴
- راسخ، محمد، *حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱
- رضانژاد (نوشین)، غلامحسین، *حکیم سبزواری؛ زندگی، آثار، فلسفه*، بی‌جا، انتشارات کتابخانه سنائی، ۱۳۷۱
- ساکت، محمدحسین، *حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق*، مشهد، نخست، ۱۳۷۱
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی مآصدر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح سید حسین نصر، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق

شیخ احمد رضا، معجم متن اللغة موسوعه لغویه حدیثه، بیروت، دار مکتبه الحیاه، ۱۳۷۷ق  
 شیخ رئیس ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب  
 الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۶

شیخ رئیس ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه سیدیحیی یثربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷  
 ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار إحياء  
 التراث العربی، ۱۹۸۱م.

— کتاب المشاعر، به اهتمام هنزی کرین، بی‌جا، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳  
 طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا، بی‌تا.  
 طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق  
 الفراهیدی، الخلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسه دار الهجره،  
 ۱۴۰۵ق

فرهیخته، شمس‌الدین، فرهنگ فرهیخته (واژه‌ها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی)، تهران، زرین، ۱۳۷۷  
 کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، بی‌جا، دادگستر، ۱۳۷۷  
 کارل، ولمن، مفاهیم حق، ترجمه احمدحسین شریفی، در: بکر لارنس، مجموعه مقالات فلسفه اخلاق، (برگرفته از  
 دایره المعارف لارنس بکر) گردآوری و ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
 خمینی، ۱۳۸۰.

مرتضی الزبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار مکتبه الحیاه، بی‌تا.  
 مسعود، جبران، فرهنگ الفبایی الرائد، ترجمه رضا اترابی نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و  
 انتشارات، ۱۳۷۶

مصباح، محمدتقی، تعلیقه علی نهایه الحکمه (محمدحسین طباطبائی)، قم، (در راه حق)، ۱۴۰۵ق  
 —، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهبابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷  
 —، معارف قرآن (خداشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸  
 —، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
 خمینی، ۱۳۸۴

مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق (روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،  
 ۱۳۸۲

—، فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸  
 مصطفی، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، المکتبه العلمیه، بی‌تا.  
 مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰  
 —، مجموعه آثار، ج ۸، تهران، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷  
 معلمی، حسن، فلسفه اخلاق، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴

موسوی خوئی، سدابوالقاسم، *مصباح الفقاهه فی المعاملات*، به قلم میرزا محمدعلی توحیدی، بیروت، دار الهادی، ۱۴۱۲ق

میرهاشمی، سید محمد، *مطلق گرایی در اخلاق*، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹

نبویان، سید محمود، *حق و چهار پرش بنیادین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸

یزدی، سیدمحمدکاظم، *حاشیه بر مکاسب*، اول کتاب بیع، بی جا، بی نا، بی تا.

A.S. Hornby , *Oxford Advanced Learner,s Dictionary of Current English* , sixth edition – Tehran: Jahan-e Danesh , 2002

Heywood, *Political Theory: An Introduction*, Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice.

LONGMAN Advanced , AMERICAN DICTIONARY,

Merriam-webster,s *Collegiate dictionary*- (10th ed). – Tehran: Ebteda: Ebteda, 2000.

Gauthier, David *Morals by Agreement*, New Yoek: Oxford University Press, 1986.



## نگرش اسلامی به کرامت انسانی

اسمعیل رحیمی نژاد\*

### چکیده

جریان‌های فکری موسوم به «فاشیسم» و «نازیسم»، اثبات‌گرایی حقوقی و برخی مکاتب فلسفی دیگر، انسان را به‌طور ذاتی فاقد کرامت می‌دانند و منشأ کرامت وی را در اموری مثل وابستگی او به دولت، حکومت، نژاد، عقیده و مذهب خاص جست‌وجو می‌کنند. اما اسلام برای انسان، بماهو انسان، کرامت ذاتی قائل است. این کرامت بر یک سلسله مفاهیم و ارزش‌های بنیادین اخلاقی و دینی، یعنی «آزادی، اراده و اختیار»، «قدرت، تعقل و تفکر»، «داشتن وجهه و نفخه الهی» مبتنی است. دین اسلام، افزون بر کرامت ذاتی، قایل به کرامت اکتسابی انسان است که مهم‌ترین معیار و مبنای آن، تقوا و ایمان است. این مقاله، با رویکرد تحلیلی به واکاوی مفهوم و مبانی کرامت ذاتی و اکتسابی انسان از دیدگاه اسلام پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، فاشیسم و نازیسم، اثبات‌گرایی حقوقی، حقوق بشر، اسلام.

### مقدمه

یکی از موضوعات بسیار مهم در قلمرو حقوق، فلسفه، اخلاق و عرفان، «کرامت انسانی» است؛ زیرا این موضوع پایه و اساس بسیاری از حقوق، امتیازات و تکالیف انسانی است. کرامت انسانی، نه تنها به منزله یک حق یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و انتقال است، بلکه محور و مبنای حقوق بشر تلقی می‌شود. پیشرفت و توسعه پایدار در هر جامعه‌ای، در گرو رعایت آن است. در صورت بی‌توجهی به این اصل و عدم التزام عملی به آثار آن، ارزش‌هایی چون عدالت، آزادی، برابری و صلح در روابط داخلی و بین‌المللی، مفهوم خود را از دست خواهد داد. در این صورت، شاهد جهانی پر از ظلم، بی‌عدالتی، بی‌مهری، خشونت، جنگ، تجاوز و تبعیض خواهیم بود و آرمان «تشکیل امت واحد جهانی»<sup>۱</sup> و «استقرار نظام جمهوری اسلامی»<sup>۲</sup> به خطر خواهد افتاد.

با وجود این، برخی جریان‌های فکری موسوم به فاشیسم و نازیسم<sup>۳</sup>، اثبات‌گرایی حقوقی و سایر مکاتب فلسفی، انسان را فی‌حد ذاته فاقد کرامت دانسته، منشأ کرامت وی را در اموری مانند وابستگی او به دولت، حکومت، نژاد، عقیده و مذهب خاص جست‌وجو می‌کنند. این جریان‌های فکری، منکر هر نوع منبع و منشأ پیشینی برای حقوق بشرند.<sup>۴</sup> برخلاف این جریان‌های فکری و فلسفی، اسلام مکتبی است که برای انسان، افزون بر کرامت اکتسابی، به کرامت ذاتی قایل است و آن را مبنای عدالت، آزادی و صلح در جهان می‌داند. پرسش اصلی مطرح درباره کرامت ذاتی این است که چرا و بر چه مبنایی انسان کرامت ذاتی دارد؟ آیا این کرامت از انسان قابل سلب است، یا خیر؟ این مقاله با هدف پاسخ به این پرسش، به بررسی مفهوم و مبانی انواع کرامت انسانی از دیدگاه اسلام و آموزه‌های وحیانی پرداخته است.

### مفهوم کرامت انسانی

«کرامت» در لغت معانی مختلفی دارد. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزاهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت.<sup>۵</sup> معادل انگلیسی واژه «کرامت انسانی» «Human dignity» است که به معنای شرف، افتخار، استحقاق احترام، عنوان، رتبه و مقام، امتیاز و شرافت برجسته می‌باشد.<sup>۶</sup> در دایرةالمعارف

انگلیسی آکسفورد، در مورد معنای واژه «کرامت»<sup>۷</sup> چنین آمده است: «واژه کرامت (Dignity) از عبارت لاتینی "Dignitas" گرفته شده و به معنای شرافت، حیثیت، افتخار و استحقاق احترام است.»<sup>۸</sup>

### انواع کرامت انسانی

با دقت در معانی لغوی کرامت انسانی، درمی‌یابیم که کرامت بیانگر دو نوع ویژگی کاملاً متمایز از یکدیگر، در موجود انسانی است. برخی از این ویژگی‌ها رتبه، درجه و موقعیت افراد را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، جایگاه اجتماعی، سیاسی، دینی و خانوادگی افراد را بیان می‌کند. مانند کرامت شاه و شاهزاده و کرامت مؤمن. این نوع کرامت، -یعنی کرامت اکتسابی و یا ارزشی- قابل اکتساب و سلب است و چه بسا کاهش یا افزایش پیدا کند. اما برخی از این ویژگی‌ها، مثل انسانیت ذاتی انسان بوده، نه قابل سلب از انسان است و نه قابل وضع. این نوع کرامت، که در اصطلاح بدان «کرامت ذاتی» گفته می‌شود، هیچ رتبه و درجه‌ای را برنمی‌تابد. از دیدگاه اسلام، انسان دو نوع کرامت دارد: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی.

#### ۱. کرامت ذاتی

علامه محمدتقی جعفری، ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی می‌نویسد: در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت است از: ۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها، مادامی‌که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند؛ ۲. کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است. ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است.<sup>۹</sup>

امانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی نیز با طرح نظریه «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی انسان» می‌گوید: «کرامت انسانی، حیثیت و ارزشی است که تمام انسان‌ها به جهت استقلال ذاتی و توانایی اخلاقی که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند.»<sup>۱۰</sup> این نوع کرامت، از نظر کانت به طور اجتناب‌ناپذیر با «عقلانیت خودآگاه انسان» ارتباط دارد. به نظر می‌رسد، تعریف کانت از کرامت ذاتی انسان، به‌رغم اهمیتی که دارد، جامعیت لازم را ندارد؛ زیرا افراد فاقد توانایی عقلانی و اخلاقی لازم را در برنمی‌گیرد. بنابراین، می‌توان

کرامت ذاتی را بدین شرح تعریف کرد: «کرامت ذاتی به آن نوع شرافت و حیثیتی گفته می‌شود که تمام انسان‌ها به جهت استقلال ذاتی، توانایی اخلاقی و وجهه و نفخه الهی که دارند، به‌طور فطری و یکسان از آن برخوردار هستند».

مهم‌ترین دلایل کرامت ذاتی انسان از دیدگاه اسلام عبارت‌ند از:

الف. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰) این آیه با صراحت اثبات می‌کند که خداوند، فرزندان آدم، انسان بماهو انسان را گرامی داشته است.

ب. رسول گرامی ﷺ می‌فرمایند: «هیچ چیز نزد خدا گرامی‌تر از انسان نیست. از پیامبر پرسیدند: حتی فرشتگان؟ حضرت فرمود: آری، چون فرشتگان بسان خورشید و ماه مجبورند، ولی انسان مختار آفریده شده است.»<sup>۱۱</sup>

ج. همچنین آن حضرت می‌فرمایند: «روزی پیامبر ﷺ و اصحاب آن حضرت در جایی نشسته بودند که جنازه شخص یهودی را از آن مکان عبور دادند. حضرت به احترام جنازه برخاست. چند قدمی او را تشییع کرد و سپس نشست. در این هنگام، یکی از اصحاب گفت: یا رسول‌الله او شخص یهودی بود. حضرت فرمود: آیا انسان نبود و در انسانیت با دیگران مساوی نبود؟ برای احترام به او، همین کفایت می‌کند.<sup>۱۲</sup> آن‌گاه فرمود: کفار اهل ذمه با شما مسلمانان برابر و مساوی‌اند و تمام حقوقی که شما دارید، آنان نیز از همان مزایا برخوردارند. در پایان، بر احترام به این کفار مانند مؤمنان تأکید کرده، فرمود: «من ظلم معاهداً مقرأاً بدمته مودیا لجزئیة کنت خصمه یوم القیامة.»<sup>۱۳</sup>

د) حضرت علیؑ خطاب به مالک اشتر چنین می‌فرماید: «در عمق دل خویش مردم را دوست داشته باش. برای مردم چون درنده‌ای مباش که خوردن آنان را غنیمت شمارد؛ چون آنها دو صنف‌اند: یا برادر دینی تواند یا اگر مسلمان نیستند، در خلقت مانند تو یک انسان هستند.»<sup>۱۴</sup> آنچه از این حدیث به دست می‌آید این است که انسان بماهو انسان، حرمت و کرامت دارد. از نظر حقوق اجتماعی و شهروندی، بین مسلمانان و غیرمسلمانان فرقی نیست. همه دارای حقوق مساوی‌اند. ایمان کمال است نسبت به رسیدن به خدا. اما نسبت به شهروندی و زندگی اجتماعی، افراد حقوق مساوی دارند. از این‌رو، حضرت می‌فرماید: «از ته دل به همه محبت و لطف کن. این همان است که خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰)

ه. محمد بن جعفر العقبی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ای چنین فرمود: «ای مردم! حضرت آدم علیه السلام نه بنده‌ای به وجود آورده و نه کنیزی، و همه مردم آزادند. اما خداوند تدبیر و اداره بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است.» در این روایت نیز افزون بر اینکه اصالت نداشتن بردگی در اسلام ثابت شده، کرامت عموم انسان‌ها با اسناد حریت، که آزادی و آزادگی است، تأیید شده است.<sup>۱۵</sup>

و. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «همه مردم مانند دودمان خداوندی هستند و محبوب‌ترین آنان نزد خداوند، سودمندترین آنان بر دودمان خداوندی است.»<sup>۱۶</sup>

به مقتضای این دلایل، به ویژه «آیة وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»، تا زمانی که عنوان انسان و بنی آدم، بر او صادق است، حرمت و کرامت او ذاتی است. روشن است که این کرامت و حرمت ذاتی، همان‌گونه که برخی از عالمان معتقدند، نمی‌تواند بدون حقوق ذاتی برای حقیقت انسان تصور شود؛ زیرا کرامت نوعی ارزش دادن و ترجیح انسان از جنبه انسانیت می‌باشد و این معنا، مستلزم آن است که انسان دارای حقوق فطری، طبیعی و اجتماعی، مانند حق حیات، حق آزادی اندیشه و بیان و نظایر آن باشد. بر همین اساس، نمی‌توان صرف داشتن عقیده خاص را دلیل امتیازدهی در اعطای حقوق اجتماعی و شهروندی دانست؛<sup>۱۷</sup> زیرا وقتی گفته می‌شود «انسان کرامت ذاتی دارد»، مراد از کرامت ذاتی، محمولی است که مقوم موضوع است؛ یعنی چیزی که تصور انسانیت انسان بدون آن ممکن نیست. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی، ارج و حرمتی است که انسان از آن رو که انسان است، از آن برخوردار است. این کرامت، غیرقابل انفکاک و انتزاع از وجود انسان است. هیچ‌گونه ارتباطی با عقیده، نژاد، مذهب و مانند اینها ندارد. به گونه‌ای که حتی با ارتکاب جرم و جنایت نیز از آدمی سلب نمی‌شود.

بنابراین، آن دسته از آیات قرآن کریم، از جمله آیة ۱۲ سوره محمد و آیة ۱۷۹ سوره اعراف، که کافران و برخی دیگر از انسان‌ها را به دلیل استفاده نکردن صحیح از قوای تعقل، تفکر و شنوایی و بینایی‌شان، به حیوانات تشبیه کرده است، هرگز به معنای زایل شدن وصف کرامت ذاتی از آنان نیست. در واقع، این آیات نشان می‌دهند که این قبیل انسان‌ها، در فرایند تکامل حیات، از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته‌اند.

چنین آیاتی بیشتر ناظر بر ناهماهنگی رفتار آنان با هدفی است که خداوند آدمیان را برای آن آفریده است. در واقع، چون هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است، آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند.<sup>۱۸</sup>

این تمثیل‌ها صرفاً به این دلیل است که این دسته از انسان‌ها، نفس ملکوتی خود را در اختیار نفس حیوانی خود قرار داده‌اند و تنها به خواب، خوراک، خشم و شهوت مشغول‌اند و از حیات انسانی بی‌خبرند. روشن است که بی‌اعتباری نفس حیوانی، در مقایسه با شرف نفس انسانی و روح الهی مطرح می‌شود، و گرنه خود حیات حیوانی نیز دارای حرمت و ارزش است. مگر حیوانات موجوداتی پست، بی‌ارزش و فاقد هرگونه حقیقتی که ما این قبیل انسان‌ها را با آنها مقایسه می‌کنیم و بگوییم: همان‌گونه که حیوانات، موجودات پست و بی‌ارزش‌اند، این دسته از انسان‌ها نیز مانند حیوانات فاقد هرگونه حرمت و حقی هستند؟ در منطق شریعت:

هر موجودی در جای خود، مشمول رحمت الهی است؛ چرا که اعطای وجود به تنهایی نشان رحمت الهی بر موجود است و هر ممکنی که از عدم پا به اقلیم وجود می‌گذارد، در هر درجه‌ای از مراتب وجود که قرار می‌گیرد، مشمول رحمت رحمانیه حق متعال است.<sup>۱۹</sup>

## ۲. کرامت اکتسابی

کرامت اکتسابی آن نوع شرافتی است که انسان به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد، کمال و کسب فضایل اخلاقی، به دست می‌آورد. به عبارت دیگر:

هرچند همگان دارای شئون و حیثیت برابری، اما انسان قادر است با به کار انداختن استعدادهای جمیله خود مراتب کمال انسانیت را طی نماید و به مدارج عالی ارتقا یابد. بدین ترتیب، رفتار انسانی منزلت‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند. در نتیجه، افراد نسبت به یکدیگر برتری پیدا می‌کنند.<sup>۲۰</sup>

مهم‌ترین معیار و محور این نوع کرامت (اکتسابی) بر اساس آموزه‌های دینی، «تقوا و ایمان» است. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.» (حجرات: ۱۳) از دقت و تأمل در این آیه، چند نکته به دست می‌آید: اول اینکه: نژاد، زبان، جنسیت و حریت و رقیت هیچ ارتباطی با کرامت انسانی ندارد. دوم اینکه: این آیه کرامت انسانی را در کرامت

ارزشی منحصر نمی‌داند؛ زیرا از این آیه استفاده می‌شود که همه انسان‌ها دارای کرامت‌اند. اما با کرامت‌ترین آنان نزد خدا، باتقواترین آنان است. سوم اینکه: کرامت مبتنی بر تقوا و ایمان نزد خدا و در روز قیامت می‌تواند ملاک برتری و امتیاز بیشتر انسان‌ها نسبت به همدیگر باشد، نه در این دنیا، به عبارت دیگر، «کرامت ارزشی هیچ تأثیری در حقوق اجتماعی ندارد. در حقوق اجتماعی، همه انسان‌ها - صرف‌نظر از درجه ایمان و تقوای آنان - از این‌گونه حقوق بهره‌مند هستند.»<sup>۲۱</sup>

خداوند در آیات مختلف قرآن، از جمله آیه ۱۲۶ سوره بقره می‌فرماید: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ.» از این آیه، چنین برمی‌آید که خداوند بهره‌مندی از مواهب طبیعی در این دنیا را بر همه انسان‌ها، صرف‌نظر از ایمان و اعتقاد آنان، مقرر می‌دارد. اندیشه برتری مؤمنان در بهره‌گیری از حقوق طبیعی در این جهان را مردود می‌شمارد؛ زیرا در این آیه، وقتی حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می‌خواهد سرزمین مکه را سرزمین امنی قرار دهد و مردم آن را، آنان که به خداوند و روز قیامت ایمان آورده‌اند، از آثار آن بهره‌مند فرماید. خدای متعالی در پاسخ تقاضای ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «هر آن‌کس را که کافر شود، [در این دنیای فانی و زودگذر از نعمت‌های خود] در زمان کوتاهی بهره‌مند می‌سازم و سپس، [در روز جزا] به عذاب آتش می‌کشانم و چه بد سرانجامی است.»<sup>۲۲</sup>

### مبانی کرامت ذاتی انسان از دیدگاه اسلام

کرامت انسان در اسلام، نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی‌شناختی و اصیل، که منشأ آن ذات خلقت بشری است و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌شود. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی انسان، خود مبتنی بر یک سلسله مفاهیم و ارزش‌های بنیادین اخلاقی و دینی است که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم.

#### ۱. آزادی، اراده و اختیار

یکی از بنیان‌های مهم اخلاقی و دینی، کرامت ذاتی انسان، «آزادی اراده و اختیار» است. این استقلال و خودمختاری اراده،<sup>۲۳</sup> متضمن چند مفهوم است: اول اینکه، انسان موجودی غایتمند است. به عبارت دیگر، بخش مهمی از این استقلال، معلول غایتمندی انسان است.

بدین معنا که انسان غایت جهان هستی است. اوست که به جهان هستی معنا می‌دهد. بنابراین، همه موجودات تابع انسان، برای انسان و در خدمت اویند. کانت در این باره می‌گوید:

اگر عادی‌ترین فاهمه درباره وجود چیزها در جهان و وجود خود جهان تعمق کند، نمی‌تواند از این حکم خودداری کند که همه مخلوقات عالم، علی‌رغم عظمت هنری که در سازمان‌دهی‌شان مشهود است و علی‌رغم تنوع پیوندی که آن را غایت‌مندان به یکدیگر وابسته می‌کند، اگر آدمیان نبودند، عبث بود؛ یعنی بدون آدمیان، کل خلقت برهوتی پوچ و بی‌حاصل و بدون غایتی نهایی بود.<sup>۲۴</sup>

دوم اینکه، انسان توانایی مهار اعمال و رفتار خود را دارد. او می‌تواند از انجام هر آنچه که بدان تمایل دارد، اجتناب ورزد. از جلوه‌های دیگر این استقلال، شأن قانون‌گذاری اراده است. به عقیده کانت، انسان به لحاظ اخلاقی این توانایی را دارد که به گونه‌ای رفتار کند که ضابطه رفتاری او به صورت قانون عام درآید.<sup>۲۵</sup>

آزادی، اراده و اختیار به منزله یکی از پایه‌های مهم کرامت ذاتی انسان، مورد تأکید آموزه‌های دینی نیز قرار گرفته است. از دقت و تأمل در حدیث ذیل، که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، به خوبی استنباط می‌شود که «آزادی، اراده و اختیار»، از مهم‌ترین مبانی نظری کرامت انسانی است. پیامبر اکرم ﷺ: «هیچ چیز نزد خدا گرامی‌تر از انسان‌ها نیست.» از پیامبر ﷺ پرسیدند: حتی فرشتگان؟ حضرت فرمود: «آری، چون فرشتگان به سان خورشید و ماه مجبورند؛ ولی انسان مختار آفریده شده است.»<sup>۲۶</sup>

## ۲. قدرت تعقل و تفکر

توانایی تعقل و تفکر مستقل، برای تشخیص اینکه چه چیزی به طور اخلاقی درست یا نادرست است، در همه انسان‌ها ذاتی است. انسان به کمک نیروی فطری عقل، این توانایی را دارد که بیندیشد و تصمیم بگیرد تا نه تنها به زندگی خود شکل دهد، با وضع قوانینی که ساختار زندگی همه‌کس را تشکیل می‌دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند.<sup>۲۷</sup>

عالمان و مفسران در تفسیر این آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَيْنَ يَدَيْ آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء: ۷۰)، بر این امر تأکید کرده‌اند: «مراد از آیه این است که خداوند متعال فرزندان آدم را به واسطه قوه تعقل و

تفکر، نطق و قدرت تمیز حق از باطل و صورت زیبا و تدبیر دنیا و آخرت کرامت و برتری بخشیده است.<sup>۲۸</sup>

### ۳. داشتن وجهه و نفخه الهی

بر اساس نظریه کرامت مبتنی بر وحی، کرامت ذاتی انسان تنها به این دلیل نیست که او «آزادی، اراده و اختیار» و «قدرت تعقل و تفکر» دارد، بلکه به این دلیل نیز هست که او دارای وجهه و نفخه الهی است؛ یعنی خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است و «در واقع، ذات انسان به عنوان آینه آسمای الهی، به لحاظ طبیعت روحانی و جوهر معنوی خود با کائنات و هستی پیوستگی دارد. بدین ترتیب، او عالی‌ترین صورت برای هویت حق است.»<sup>۲۹</sup>

در آموزه‌های سایر ادیان آسمانی، از جمله یهودیت و مسیحیت نیز درباره وجود وجهه الهی برای انسان تأکید شده است.<sup>۳۰</sup> معتقدان به وحی، نه انسان را در مقابل خداوند و نه خداوند را در مقابل انسان قرار می‌دهند، بلکه می‌گویند خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد. همین ارتباط و خویشاوندی، مبانی اساسی هستی‌شناختی و متافیزیکی حقوق و کرامت انسانی را در جامعه بشری و در یک حکومت دینی تبیین می‌کند: «این رابطه بسیار مهم و بارزش خداوند با انسان، از آیه شریفه "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" استفاده می‌شود.»<sup>۳۱</sup>

### ۴. داشتن جنبه خلیفه الهی

این کرامت، به این دلیل است که انسان خلیفه خداست. مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی، چیزی نیست که با افعالی مانند فساد و خون‌ریزی نفی شود. اینها امور عارضی هستند و هیچ‌گونه خللی به مقام خلافت الهی انسان وارد نمی‌کنند؛ زیرا وقتی خداوند با فرشتگان در مورد جعل خلیفه در زمین سخن می‌گوید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»، فرشتگان به پرسش و اعتراض روی می‌آورند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ.» خداوند در پاسخ می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». پاسخ خداوند بیانگر این حقیقت است که مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی، با افعالی از قبیل فساد و خون‌ریزی نفی نمی‌شود.<sup>۳۲</sup> «در واقع، آنچه در معرض سرزنش قرار می‌گیرد، وجود انسان نیست، بلکه رفتار و فعلی است که از او سر می‌زند و فعل انسان از ذات او جداست.»<sup>۳۳</sup> بنابراین، خداوند انسان را به دلیل داشتن استعداد ذاتی و فطری، برای درک حقایق و اسرار

هستی، خلیفه خود قرار داده است. به عبارت دیگر، تعلیم تکوینی اسرار و حقایق هستی به انسان در ابتدای آفرینش، موجب شده است انسان برای احراز این مقام، شایسته‌تر از فرشتگان باشد.<sup>۳۴</sup>

از آنچه تاکنون در مورد کرامت انسان از دیدگاه اسلام گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً، انسان مظهر و رمزی از حق، و در واقع، آینه‌ای در برابر وجود الهی است. نابود ساختن و در هم شکستن هر فرد، شکستن آن آینه و جلوگیری از تجلی انوار حق از طریق آن است. ثانیاً، کرامت انسان امری ذاتی است و هیچ ارتباطی با افعال و کردار آدمی ندارد. بنابراین، رفتار مجرمانه نافی کرامت ذاتی انسان نیست. ثالثاً، کرامت مبتنی بر وحی در توجیه کرامت ذاتی انسان نسبت به نظریه‌های دیگر، جامع‌تر و کامل‌تر است؛ زیرا بر اساس این نظریه، کرامت ذاتی انسان هم به دلیل آزادی، اراده و اختیار و قدرت تعقل و تفکر آدمی، و هم به علت داشتن وجهه و نفخه الهی است.

البته، در بسیاری از اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاقین بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و حقوق اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی (۱۹۶۶)، کرامت و حیثیت ذاتی انسان بر اساس همین مبانی، یعنی قدرت تعقل و تفکر، آزادی، اراده و اختیار توجیه شده، شناسایی این حیثیت برای همه اعضای خانواده بشری، مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان شناخته شده است.<sup>۳۵</sup> در مقدمه این اسناد، نوشته شده است که حقوق مذکور (حقوق بشر)، ناشی از حیثیت ذاتی شخص انسان است.<sup>۳۶</sup> بنابراین، تکیه بر استقلال ذاتی، شخصیت و وجدان اخلاقی انسان، در توجیه کرامت انسانی در نظام بین‌الملل حقوق بشر، امری است که ادیان الهی را با آرمان‌های حقوق بشر پیوند می‌دهد و زمینه هم‌گرایی بیشتر میان آموزه‌های اصیل دینی و حقوق بشر را فراهم می‌آورد. همان‌گونه که گفته شد، نظریه کرامت مبتنی بر وحی، به دلیل جامعیتی که در تبیین و توجیه کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن دارد، بر دیدگاه‌های دیگر برتری دارد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی و در نظر گرفتن آموزه‌های دینی مربوط به کرامت انسانی در ادیان آسمانی، به‌ویژه دین اسلام، می‌توان گفت: اولاً، کرامت ذاتی انسان

آن نوع شرافتی است که تمامی انسان‌ها به دلیل داشتن توانایی تعقل، تفکر، آزادی، اراده و اختیار و وجهه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. این کرامت، یک امر ذاتی و غیرقابل انفکاک و انتزاع از انسان است؛ یعنی تصور انسانیت انسان، بدون آن ممکن نیست. تا زمانی که عنوان انسان و بنی آدم بر او صادق است، از کرامت انسانی و حقوق فطری ناشی از آن برخوردار است. ثانیاً، کرامت بشری چیزی نیست که با ارتکاب جرم و جنایت بر خود یا دیگران زایل شود. در واقع، آنچه قابل سرزنش می‌باشد، رفتار و فعلی است که انسان انجام می‌دهد، نه ذات او. فعل انسان از ذات او جداست. آن دسته از آیات قرآن کریم، که کافران و برخی دیگر از انسان‌ها را به دلیل استفاده نکردن صحیح از قوای تعقل، تفکر، بینایی و شنوایی‌شان به حیوانات تشبیه کرده است، هرگز به معنای زایل شدن وصف کرامت ذاتی از آنان نیست. ثالثاً، تفکر مبتنی بر فاشیسم، نازیسم و اثبات‌گرایی حقوقی، افزون بر مغایرت آن با آموزه‌های اصیل دینی، با معیارها و موازین عقلی مربوط به کرامت نیز در تعارض است. رابعاً، رویکردی که کرامت ذاتی انسان را مشروط و مقید به عدم ارتکاب جرم و جنایت می‌کند، دچار یک نوع پارادوکس است. خامساً، احترام به کرامت ذاتی انسان، مستلزم احترام به استقلال و آزادی انسان و قدرت انتخاب، تعقل و تفکر اوست. تنها در موارد استثنایی، که حفظ نظم عمومی، رعایت مقتضیات اخلاقی و احترام به حقوق و آزادی دیگران اقتضا می‌کند و در چارچوب اصل حاکمیت قانون و دادرسی عادلانه و منصفانه، می‌توان آنها را محدود کرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (شیوه حکومت در اسلام) «تشکیل امت واحد جهانی» از طریق گسترش روابط بین‌المللی و همکاری با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی یکی از هدف‌های عمده قانون اساسی پیش‌بینی شده است.
۲. در بند ششم اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، «کرامت و ارزش والای انسانی» یکی از پایه‌های ایدئولوژیکی نظام جمهوری اسلامی تلقی شده است.
۳. بر اساس اندیشه فاشیسم، ارزش انسان در وابستگی او به دولت است و فرد در خدمت دولتی است که نسبت به مرگ و زندگی او ابتکار عمل دارد. این دولت است که با اقتدار حاکمانه خود آزادی‌های عمومی را به افراد بخشیده است. در نتیجه او نیز می‌تواند به راحتی این آزادی‌ها را از افراد سلب کند. اندیشه فاشیستی یک اندیشه کاملاً ضد فردی است و برای انسان بماهو انسان، هیچ‌گونه اصالت و ارزشی قایل نیست. در این تفکر، حقوق بشر یک امر کاملاً بیهوده است. تفکر نازیستی نیز ارزش انسان را در وابستگی او به نژاد خاص می‌داند و معتقد است فرد در خدمت جمعیت و نژادی است که زندگی و مرگ او را در اختیار دارد. این جریان فکری، انسان‌ها را با توجه به خصوصیات نژادی، به انسان‌های کاملو انسان‌های ناتمام و ناقص و موجودات پست‌درجه‌بندی می‌کند. رویکرد پوزیتویستی یا اثبات‌گرایی حقوقی نیز از جمله رویکردهایی است که منکر هرگونه «منبع و منشأ پیشینی» برای حقوق بشر بوده، معتقد است همه اقتدارات از آنچه حکومت یا مقامات دولتی تعیین می‌کنند، نشئت می‌گیرد.
۴. سیدمحمد هاشمی، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، ص ۱۴۸؛ محمد راسخ، *حق و مصلحت*، ص ۴۹؛ جی شستاک جروم، «نظریه حقوق بشر»، ترجمه جواد کارگزاری، *حقوق و قضایای دادگستری*، ش ۴۰، ص ۱۴۴.
۵. علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه دهخدا*، ص ۱۶۰۷۰.
6. Henry Campbell, *Black,s Law Dictionery*, p.456.
7. dignity.
8. *Oxford English Encyclopeida*, p.398.
۹. محمدتقی جعفری، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، ص ۲۷۹.
10. Immanuel Kant, *Gruandwork of the Metaphysic*, tr. with in trod, H. J. Pato, p.96\_97.
۱۱. علی‌بن‌حسام‌الدین متقی، *کنز العمال*، ص ۱۹۲.
۱۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ص ۲۷۳.
۱۳. علی‌بن‌حسام‌الدین متقی، همان، ص ۱۹۲.
۱۴. نهج‌البلاغه، ص ۴۲۸.
۱۵. محمدتقی جعفری، همان، ص ۲۸۲ - ۲۸۳.
۱۶. همان، ص ۲۹۱.
۱۷. حسینعلی منتظری، *رساله حقوق*، ص ۳۷.
۱۸. رحیم نوبهار، «دین و کرامت انسانی»، در: *مبانی نظری حقوق بشر* (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر)، ص ۶۱۳-۶۳۲.
۱۹. سیدرضا فیض، *مبانی عرفانی کرامت ذاتی انسان*، ص ۴۳۹-۴۴۷.
۲۰. سیدمحمد هاشمی، همان، ص ۱۰۱.

۲۱. حسینعلی منتظری، همان، ص ۳۷.

۲۲. (بقره: ۱۲۶).

23. Autonomy.

۲۴. منوچهر صانعی دره‌بیدی، جایگاه انسان در اندیشه کانت، ص ۸۲.

۲۵. راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۴۵.

۲۶. علی‌بن حسام‌الدین متقی، همان، ص ۱۹۲.

۲۷. راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۴۵.

۲۸. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد الحسینی، ص ۱۵۲.

۲۹. محی‌الدین بن عربی، نصوص الحکم، ص ۱۵۱-۱۵۲.

۳۰. مایکل فیشرین، «تصویر انسان و حقوق افراد در سنت یهودی»، ترجمه حسین سلیمانی، در: حسین سلیمانی،

عدالت کیفری در آیین یهود، ص ۱۷۳؛ سیدمحمد هاشمی، همان، ص ۹۶.

۳۱. محمدتقی جعفری، همان، ص ۲۸۰.

۳۲. سیدهاشم آقاجری، «حکومت دینی، کرامت انسانی»، روزنامه مشارکت، ۱۷-۱۹ خرداد، ۱۳۷۸، ص ۷.

۳۳. محی‌الدین بن عربی، همان، ص ۱۶۷.

۳۴. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۱۷۸.

35. Novak, Michael, « *Human dignity, Human Rights*,» November 1999. P. 39- 48

۳۶. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد (مقدمه)

## منابع

- آفاجری، سیدهاشم، «حکومت دینی، کرامت انسانی»، روزنامه مشارکت، ۱۷-۱۹ خرداد ۱۳۷۸.
- ابن‌عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العربی، [بی تا].
- جروم، جی. شستاک، «نظریه حقوق بشر»، ترجمه جواد کارگزاری، *حقوقی و قضایی دادگستری*، ش ۴۰، پاییز ۱۳۸۱، ۱۴۴.
- جعفری، محمدتقی، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- راسخ، محمد، *حق و مصلحت*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- سالیوان، راجر، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۹۵ق.
- فیشبین، مایکل، «تصویر انسان و حقوق افراد در سنت یهودی»، ترجمه حسین سلیمانی، در: حسین سلیمانی، *عدالت کیفری در آیین یهود* (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ق.
- فیض، سیدرضا، «مبانی عرفانی کرامت ذاتی انسان» (ترجمه و تفسیر متنی از ابن‌عربی در باب شرف نفس و تساوی نفوس)، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲)، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- متقی، علی‌بن‌حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ضبطه و فسره غریبه بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
- مجتهد شبستری، محمد، «حقوق بشر مبنای اصلی نظام اجتماعی»، در: محمد بسته‌نگار، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، ج سی و پنجم، تهران، دارالکتب اسلامی، ۱۳۷۷.
- مصباح، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- منتظری، حسینعلی، *رساله حقوق*، ج دوم، قم، سرایی، ۱۳۸۳.
- مهرپور، حسین، *حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴.
- نوبهار، رحیم، «دین و کرامت انسانی»، مبانی نظری حقوق بشر (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲)، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- هاشمی، سیدمحمد، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ششم، تهران، میزان، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_ *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران، میزان، ۱۳۸۴.
- Hart, Herbert, *Positivism and the separation of law and morals*, 71, Harv.L.Rev., 1995.
- Campbell, Henry, *Black's law Dictionary*, U.S.A, West Publisher, 1991.
- English Oxford Encyclopedia*, Oxford University press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of morals*, tr. with in trod, H. J. Pato, as the moral law, London, Hutchinson, 1948.

## بسترهای حمایت از حقوق بشر در ساختار حکومت اسلامی

قاسم شباننیا\*

### چکیده

حکومت اسلامی به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردی که در ساختار خود دارد، مناسب‌ترین الگوی حکومتی برای تحقق حقوق واقعی و متعالی بشر است. ساختار حکومت اسلامی به گونه‌ای طراحی شده است که با برخورداری از ضمانت‌های قوی اجرایی، می‌تواند نظام حقوقی اسلام را که دربرگیرنده والاترین حقوق انسانی برای بشر است، محقق سازد، با توجه به ویژگی‌های مهم ساختار حکومت اسلامی، همچون توحیدمحوری، ولایت‌محوری، مردم‌سالاری، انعطاف و پویایی، و نیز ویژگی‌های در نظر گرفته شده برای کارگزاران حکومت اسلامی، همچون برخورداری از تقوا و عدالت، علم به قوانین الهی، کفایت و کاردانی، امانت‌داری و مردم‌داری، نظام حقوقی اسلام می‌تواند حقوق والای انسانی را محقق سازد.

کلیدواژه‌ها: حکومت اسلامی، حقوق متعالی بشر، ساختار، ویژگی‌های ساختار، ویژگی‌های کارگزاران.

**مقدمه**

تاریخ بشریت همواره شاهد پیدایش حکومت‌هایی بوده است که بنا بر اقتضائات و شرایط خاص خود، ساختارهای مختلفی را در پیش گرفته‌اند. اما باید توجه داشت که اساساً هیچ ساختار حکومتی، بدون توجه به مبانی و اصول ثابت در نزد یک ملت سامان نمی‌یابد. تفاوت عمده ساختار حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها، در مبانی نظری و فکری شکل‌دهنده حکومت نهفته است. از این رو، توجه کردن به ساختار حکومت اسلامی، تنها با توجه به مبانی، اصول و آرمان‌های اسلام اصیل امکان‌پذیر خواهد بود. پرداختن به چنین بحثی و با چنین رویکردی، این فرصت را فراهم خواهد ساخت تا نقاط امتیاز ساختار حکومت اسلامی را در مقایسه با دیگر ساختارهای حکومتی درباره موضوع حقوق بشر شناسایی کنیم.

این نوشتار تلاش می‌کند تا ضمن تبیین بخشی از ویژگی‌های منحصر به فرد ساختار حکومت اسلامی، جنبه‌های حقوق بشری آن را بیان کند.

**مفهوم‌شناسی**

مراد از «حقوق بشر»، آن دسته حقوقی است که انسان صرفاً به دلیل انسان بودن از آن برخوردار می‌شود.<sup>۱</sup> برداشت‌های مختلفی از مفهوم و ماهیت حقوق بشر، عمدتاً بر اساس نگاه اندیشمندان غربی، مطرح شده است. در میان اندیشمندان مسلمان نیز حقوق متعالی بشر با نگرشی خاص مورد توجه قرار گرفته است. حقوق متعالی بشر، ریشه در شریعت اسلام دارد و مبتنی بر استنباط و اجتهادی است که در فقه پویای اسلامی، بر اساس منابع معتبر صورت می‌پذیرد.

مراد از «حکومت اسلامی» نیز حکومتی است که اعمال اقتدار آن در ساختاری معین، به منظور تحقق وظایف و اهداف بر اساس آموزه‌های اسلامی باشد. باید توجه داشت که حکومت، اگر صرفاً قوانینی وضع کند که تعارضی با احکام دین نداشته باشد، حکومت اسلامی مطلوب قلمداد نمی‌شود، بلکه باید اولاً، قوانین با توجه به موازین و چارچوب‌های کلی شریعت وضع شوند. ثانیاً، در مرحله اجرا نیز منطبق بر احکام شریعت باشند و توسط افراد ذیصلاح به اجرا درآیند.

واژه «ساخت» یا «ساختار» نیز «برای مشخص نمودن طرز به‌هم‌پیوستگی یک مجموعه و ناهمگنی آن با سایر مجموعه‌هاست. به عبارت دیگر، ساخت یا ساختار، بیانگر نظم و

نسق مجموعه‌ای از اشیا، اجزا و نیروهایی است که به نحوی کنار هم قرار گرفته‌اند که کلی خاص را تشکیل می‌دهند.<sup>۲</sup> در واقع، «ساختارها انگاره‌هایی از رابطه و کنش متقابل بین اجزای مختلف جامعه‌اند، انگاره‌هایی که نسبتاً ثابت‌اند».<sup>۳</sup>

### شاخصه‌های ساختاری حکومت اسلامی

در ترسیم ساختار حکومت اسلامی، می‌توان ویژگی‌های فراوانی را یافت که بسیاری از آنها تنها در این نوع حکومت مطرح است و اشکال دیگر حکومتی از آن بی‌بهره‌اند. روشن است در این مجال، امکان پرداختن به همه آن ویژگی‌ها وجود ندارد، اما تلاش خواهد شد تا برخی از مهم‌ترین آنها، که ارتباط مستقیم با حقوق متعالی بشر دارد، مطرح شود.

#### ۱. توحیدمحوری

اعتقاد به توحید، آثار خود را در تمام حوزه‌های اجتماعی نشان می‌دهد. به گونه‌ای که در عرصه قانون‌گذاری، اجرا و نظارت، اعتقاد به توحید و به تبع آن، حق اعمال حاکمیت خداوند در همه اشکال آن، جایگاه رفیعی پیدا می‌کند و قوام‌بخش حکومت می‌شود. یکی از تأثیرات عمیق ایمان به خدا، پذیرش وحی الهی به مثابه ملاک شکل‌گیری و حرکت رو به جلوی حکومت اسلامی است.

در تئوری سیاسی اسلام و ساختار حکومتی اسلام، همان‌طور که باید قانون به خداوند انتساب پیدا کند، بدین معنا که قانون یا متن قرآن است که کلام خداست و یا در کلام پیامبر تبیین می‌شود که از سوی خدا اعتبار یافته، یا از سوی کسی وضع می‌شود که حق قانون‌گذاری به او داده شده است. مجری قانون نیز باید به خداوند انتساب پیدا کند و او یا به صورت خاص و یا عام، باید از سوی خداوند، تعیین شود. همچنین دستگاه قضایی نیز باید به خداوند اتصال یابد. یا به تعیین مستقیم قاضی از سوی خدا و یا با تعیین عام و غیرمستقیم قاضی از سوی خداوند، و در هر صورت، اگر قاضی به نوعی به خداوند انتساب نیابد، حکمش اعتباری ندارد.<sup>۴</sup>

بر اساس آیاتی همچون «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (ص: ۲۶) و «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...» (نساء: ۱۰۵) خداوند متعالی از زمامداران منصوب از جانب خود می‌خواهد که تنها ملاک در وضع و اجرای قوانین را خواست و اراده خداوند قرار دهند. امام خمینی<sup>۵</sup> در این زمینه می‌نویسد: حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن، که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه

از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم ﷺ معین گشته است. «مجموعه شرط»، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، «حکومت قانون الهی بر مردم» است.<sup>۵</sup>

اساساً دلیل اینکه حکومت اسلامی به رعایت موازین حقوق بشری مکلف می‌شود، این است که این قوانینی که ریشه در امر و نهی الهی و عقل دارد، به منظور تحقق خواست خداوند مطرح شده است. از آنجا که خداوند خالق همه موجودات است و علم او برای تدبیر آنها بی‌انتهاست، تنها اوست که باید راه را مشخص سازد و آن را برای اداره جامعه به بشر نشان دهد: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) باور به توحید و پذیرش اقتضائات آن، موجب رفع مشکلات و چالش‌های فراروی حکومت‌ها می‌شود و آنان را به سرمنزل مقصود می‌رساند.

اعتقاد به توحید و جاری ساختن لوازم آن در جامعه، می‌تواند دستاوردهای عظیمی را برای بشریت به همراه داشته باشد. از آنجا که ساختار حکومت اسلامی، به‌ویژه در بحث قانون‌گذاری، مبتنی بر وحی الهی و پذیرش حاکمیت مطلق خداوند است، هیچ خطایی در وضع قوانین رخ نخواهد داد و تمام قوانین بر اساس نیازهای واقعی انسان و بر محور سعادت و کمال حقیقی او تدوین خواهد شد. هیچ‌یک از نقایص موجود در قوانین وضع‌شده توسط بشر در آن وجود نخواهد داشت. در حوزه اجرای قوانین و نظارت بر اجرای آن نیز، اگر با نگاه توحیدی موضوع پیگیری شود، خودمحوری‌ها و منفعت‌طلبی‌ها و نیز احتمال خطا و فساد در جامعه به کمترین حد خود خواهد رسید. این امر تضمین‌کننده حقوق انسان‌ها در چنین جوامعی خواهد بود. افزون بر این، اگر کسی توحید را محور حرکت خود قرار دهد و در کنار عقل، وحی را نیز ملاک قرار دهد، قطعاً به غایتی به نام معاد اعتقاد خواهد یافت. همین اعتقاد می‌تواند حرکت او را در طی مسیر، کنترل و هدایت کند. غایت‌مداری و اندیشیدن به معاد، کمک خواهد کرد تا رفتار حکومت‌ها و شهروندان تحت یک نظارت و کنترل درونی قرار گیرد. همین انگیزه‌ها و نظارت‌های درونی است که موجب می‌شود زمامداران به خود جرئت ندهند به هر بهانه‌ای حقوق بشر را تضییع کنند.

## ۲. ولایت محوری

ولایت‌محوری از ویژگی‌های منحصربه‌فرد ساختار حکومت اسلامی است که آن را با حقوق بشر مرتبط می‌سازد. مشروعیت الهی حکومت، مستلزم تحقق نوع خاصی از ولایت

است که می‌تواند مانع هرگونه خودسری صاحب‌منصبان و استقرار حکومت طاغوت‌ها شود که ناقضان اصلی حقوق اساسی بشرند. در حکومت اسلامی، حق اعمال ولایت و حاکمیت از آن خداوند است. تنها ولایتی مشروعیت دارد که منشأ در حاکمیت و ولایت خداوند داشته باشد. بدین منظور، ولایت انبیای الهی و ائمه معصومان علیهم‌السلام و ولایت فقیه در عصر غیبت توجیه‌پذیر است. پناه بردن به چنین ولایتی، دستاوردهای عظیمی برای بشریت به دنبال دارد و تضمین‌کننده استمرار حیات او خواهد شد.

درباره عبارت «لَمَّا يُحْيِيكُمْ» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴)، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که برخی از مفسران به این اختلاف دیدگاه‌ها اشاره کرده‌اند؛<sup>۶</sup> اما بر اساس برخی روایات، مراد از این عبارت، ولایت امام علی علیه‌السلام است؛ یعنی پذیرش ولایت آن، حضرت منجر به حیات برای بشر خواهد شد. بر اساس یکی از این روایات، زمانی که ابی‌ریبع شامی از امام صادق علیه‌السلام در مورد این عبارت سؤال کرد، حضرت در پاسخ فرمود: «نزلت فی ولایة علی»<sup>۷</sup> در روایت دیگری نیز امام باقر علیه‌السلام در خصوص مراد از این عبارت فرمود: «ولایة علی علیه‌السلام». با توجه به این روایات، برخی مفسران نیز همین دیدگاه را با صراحت پذیرفته‌اند.<sup>۹</sup>

البته علامه طباطبائی، مراد از حیات در «يُحْيِيكُمْ» را برداشت سطحی از حیات دنیوی نمی‌داند که حیوانات نیز از آن برخوردارند؛ زیرا خود خداوند در آیه شریفه «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ...» (عنکبوت: ۶۴) این نوع حیات را لهو و لعب معرفی کرده و در مقابل، حیات اخروی را حیاتی اصیل دانسته است.<sup>۱۰</sup> علامه مجلسی معتقد است این حیات، همان حیات معنوی ابدی است.<sup>۱۱</sup> محمدصالح مازندرانی نیز مراد از این نوع حیات را، همان حیات قلبی می‌داند که حیاتی ابدی است.<sup>۱۲</sup>

آیه دیگری که می‌توان جنبه بشردوستانه ولایت را از آن استفاده کرد، آیه شریفه «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائدة: ۳) است. این آیه شریفه، که پس از معرفی جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در غدیر نازل شد، به این مطلب اشاره دارد که ولایت برای بشریت نعمتی بزرگ است و تنها در پرتو ولایت دین کامل، و نعمت برای بندگان مؤمن خدا تمام، و همین امر موجب یأس و ناامیدی کسانی می‌شود که میانه‌خوشی با دین ندارند. پس ولایت، به دلیل آثار و برکاتی که برای بشریت دارد، برای ایشان نعمتی باارزش به شمار

می‌آید. از این رو، پس از نازل شدن این آیه، پیامبر ﷺ با سرور فرمود: «الله أكبر علی إكمال الدین و تمام النعمة و رضی الرب برسالتی وبالولاية لعلی من بعدی.»<sup>۱۳</sup>

از جمله دستاوردهای ولایت برای بشریت، انسجام و هم‌بستگی میان آنان است. پذیرش ولایت، به‌مثابه رکن رکین نظام اسلامی، موجب می‌شود همه مسلمانان به‌رغم تمام اختلافاتی که با یکدیگر دارند، حول ولایت با یکدیگر متحد شوند. از این رو، خداوند متعالی پس از آنکه دیگران را به پذیرش ولایت الهی امر می‌کند، یادآور می‌شود که چون افراد بشر همواره در معرض اختلاف با یکدیگرند، برای رهایی از این وضعیت، بهترین راهکار تسلیم در برابر ولایت و پذیرش حکم کسانی است که ولایت خود را از ناحیه خداوند دریافت کرده‌اند.<sup>۱۴</sup>

افزون بر تمام دستاوردهای مذکور در خصوص ولایت، باید از بزرگ‌ترین دستاورد آن، یعنی نجات بشریت از گمراهی و ضلالت یاد کرد. پیامبر اکرم ﷺ در حدیث ثقلین، بر این مطلب تأکید کرده است که تنها در صورتی انسان از ضلالت نجات می‌یابد که افزون بر قرآن کریم، به ریسمان محکم اهل‌بیت ﷺ نیز چنگ زند: «من در میان شما دو میراث گرانبها بر جای می‌گذارم که اگر به آنها تمسک جستید، هیچ‌گاه به گمراهی نخواهید افتاد: کتاب خدا و اهل‌بیت.»<sup>۱۵</sup> در کلام دیگری، آن حضرت توسل و تمسک به اهل‌بیت ﷺ را مایه نجات دانسته است: «اهل‌بیت من همانند کشتی نوح‌اند که هرکس بر آن سوار شود، نجات می‌یابد و کسی که از آن تخلف کند، غرق می‌شود.»<sup>۱۶</sup> همچنین حضرت مودت و پذیرش ولایت علی ﷺ را مایه رستگاری و رد ولایت و دشمنی با آن حضرت را مایه هلاکت دانسته است. ایشان خطاب به امام علی ﷺ فرمود:

تو امام امت من و خلیفه من بر ایشان بعد از من هستی. کسی که تو را اطاعت کند، سعادت می‌یابد و کسی که تو را عصبان کند، به شقاوت می‌افتد. کسی که تو را دوست بدارد، سود می‌برد و کسی که تو را دشمن بدارد، در خسران است. آن‌کس که ملازم تو شود، رستگار می‌گردد و آن‌کس که از تو جدا گردد، هلاک خواهد شد. مثال تو و مثال ائمه بعد من از فرزندان تو، مثال کشتی نوح است: کسی که بر آن سوار شود، نجات می‌یابد و کسی که از آن تخلف کند، غرق خواهد شد؛ و مثال شما مثال ستارگان است که هر زمان ستاره‌ای غروب کند، ستاره دیگری طلوع خواهد کرد و این تا قیامت ادامه خواهد داشت.<sup>۱۷</sup>

### ۳. مردم‌سالاری حق‌مدار

هرچند در حکومت اسلامی مردم در مشروعیت‌بخشی حکومت نقشی ندارند، اما در تحقق و فعلیت بخشیدن به آن تأثیر بسزایی دارند. اصولاً تا زمانی که حکومت اسلامی مطلوب مردم واقع نشود، قادر نخواهد بود به اهداف والای خود دست یابد. بنابراین، مردم در حکومت اسلامی نقش و جایگاهی اساسی دارند. اگر جایگاه و موقعیت صحیح مردم در حکومت اسلامی تبیین شود، می‌توان به خوبی دریافت که اسلام تا چه حد به نقش و جایگاه واقعی مردم اهتمام می‌ورزد و حکومت اسلامی را موظف می‌کند تا از دیدگاه‌ها و آرای مردم بهره‌گیرد و آنان را در تدوین سیاست‌های خود شریک کند.

در اینجا به اجمال، ضمن بیان نقش و جایگاه مردم در حکومت اسلامی، تصویری از جنبه حقوق بشردوستانه حکومت اسلامی ارائه می‌شود. بدین منظور، این بحث را در چند محور پی خواهیم گرفت.

در حکومت اسلامی، مردم می‌توانند با حمایت‌های خود از حکومت، مقبولیت لازم را برای حکومت ایجاد کنند. عمل به نظر مردم، مشروط به عدم انحراف از مسیر حق و حقیقت است. بنابراین اگر خواست اکثریت مردم در تعارض با حق و حقیقت قرار گیرد، چون هدف از تشکیل حکومت اسلامی، تأمین نیازهای واقعی انسان‌هاست، نه صرف تأمین خواست آنان، در هر جا که خواست ایشان در چارچوب مصالح واقعی آنان نباشد، حکومت اسلامی به نظر آنها واقعی نخواهد نهاد. بلکه موظف خواهد بود بر اساس حق و حقیقت، مصالح واقعی انسان‌ها را تا حد امکان برآورده سازد، هرچند این امر رضایت اکثریت مردم را به همراه نداشته باشد. برای نمونه، هرگاه اکثریت افراد یک جامعه خواستار آزادی جنسی در کشورشان شدند، چون این امر تأمین‌کننده نیاز واقعی آنان نیست، حکومت اسلامی نمی‌تواند برای رضایت ایشان، اصول اخلاقی را زیر پا نهند و برای تأمین خواست اکثریت، قانون آزادی جنسی را وضع و اجرا کند؛ زیرا خواست اکثریت یا همگان نمی‌تواند مشروعیت‌بخش قانون یا حکومت باشد. علامه طباطبایی رحمته‌الله در این باره می‌نویسد:

روش اسلامی نه روش دموکراسی است و نه روش کمونیستی است و در دو قسم از مقررات خود، با روش‌های اجتماعی و سوسیالیستی فوق، تفاوت فاحشی دارد؛ زیرا در مقررات ثابت اسلام، واضح قوانین ثابت اسلام خداست و مقررات ثابت سایر روش‌های اجتماعی، مولود افکار جماعت و وضع شده ملت می‌باشد. همچنین در مقررات قابل تغییر،

در روش‌های دیگر، پایه اصلی، اراده و خواست اکثریت افراد ملت است و همیشه آزادی و به عبارت دیگر، شعور و اراده اقلیت (نصف افراد منهای واحد) فدای خواست و پسند اکثریت ملت (نصف افراد به علاوه واحد) می‌باشد. خواه خواسته‌شان حق بوده باشد یا نه. ولی مقررات قابل تغییر در جامعه اسلامی با اینکه نتیجه شورای مردم می‌باشد، پایه اصلی آنها حق است، نه خواست اکثریت، و بر واقع‌بینی باید استوار باشد، نه روی امیال و عواطف. در جامعه اسلامی باید حق و صلاح واقعی اسلام و مسلمین اجرا شود. خواه مطابق با اکثریت بوده باشد و خواه نه. البته در جامعه علم و تقوا، که اسلام تربیت می‌کند، هرگز اکثریت، خواسته‌های هوس‌آمیز خود را به حق و حقیقت ترجیح نخواهد داد.<sup>۱۸</sup>

ایشان در ادامه، آیاتی همچون «فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقَّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲)، «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى» (یونس: ۳۵)، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (فتح: ۲۸)، «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (زخرف: ۷۸)، و «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا...» (عصر: ۲-۳) را به منزله شاهدی بر بیان خود ذکر می‌کند؛ زیرا در این آیات، آنچه به مثابه ملاک در نظر گرفته شده، «حق» است، نه خواست اکثریت.

البته افزون بر آیاتی که علامه طباطبائی ذکر کرده است، از آیاتی همچون «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶)، «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...» (مائده: ۴۸)، «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...» (مائده: ۱۰۰)، و «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...» (مؤمنون: ۷۱)، نیز می‌توان استنباط کرد که همواره چنین نیست که نظر اکثریت مردم با حق و حقیقت همراه باشد؛ از این رو، تبعیت همیشگی از رأی اکثریت، هیچ توجیه شرعی و منطقی ندارد. در یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه نیز، امام علی علیه السلام، بر این مطلب صحه گذاشته است: «ای مردم! در راه راست از کمی روندگان نه‌راسید؛ زیرا اکثریت مردم بر گرد سفره‌ای جمع شدند که سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است.»<sup>۱۹</sup>

لازم به یادآوری است که در نظام سیاسی اسلام، که آن را از سایر نظام‌های موجود سیاسی متمایز می‌سازد، اینکه در انتخاب زمامداران باید پیش از آنکه مردم نظر خود را اعلام دارند، شرایط اولیه در آنان احراز شده باشد. مقام معظم رهبری معتقد است:

در دموکراسی غربی، تمام مردم حق دارند در انتخابات مشارکت جویند و هرکس را بخواهند انتخاب کنند؛ یعنی شروط خاصی در شخص منتخب وجود ندارد. بنابراین، اگر

شخص فاسد یا فاسق یا ضعیفی بتواند خود را با فریب و نیرنگ به مردم بشناساند و مردم نیز او را انتخاب کنند، دیگر آن نظام نمی‌تواند نسبت به آن اعتراض کند. اما در نظام اسلامی چنین نیست، بلکه تعدادی شروط وجود دارد که باید در میان منتخبین لحاظ شود و مردم تنها از میان کسانی که دارای این شرایط باشند، افراد را انتخاب می‌کنند و کسی که آن شرایط بر او منطبق نباشد، برای انتخاب برگزیده نمی‌شود.<sup>۲۰</sup>

در جامعه اسلامی، حکومت اسلامی موظف است به منظور فراهم ساختن نقش‌آفرینی صحیح مردم در حکومت، از اقداماتی که انبیای الهی به انجام رساندند، توشه بگیرد. باید مردم در جامعه اسلامی تحت تعلیم معارف حقه قرار گیرند تا همواره دیدگاه‌هایشان با حق و حقیقت همراه باشد. در این صورت، هم از نظر اکثریت تبعیت خواهد شد و هم اداره امور جامعه به دست خود ایشان سپرده می‌شود. بنابراین، از ویژگی‌های ساختار حکومت اسلامی این است که پیروی از حق را ملاک قرار می‌دهد و منشأ این حق، درخواست و اراده خداوند است، نه اکثریت مردم: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ.»<sup>۲۱</sup> «البتة در نظام اسلامی، در بعضی موارد و مراحل، «اکثریت» معتبر است و جایگاه خاص خود را دارد، که همان مقام «تشخیص حق» است، نه «تثبیت حق»؛ یعنی حق را وحی الهی تبیین و تثبیت می‌کند و در مقام اجرای حق، رأی اکثریت کارساز است و گاهی در مواردی که تشخیص حق دشوار باشد و صاحب‌نظران با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، رأی اکثریت معیار است.»<sup>۲۲</sup>

#### ۴. نظارت‌پذیری

نظارت در حکومت اسلامی به اشکال مختلف صورت می‌گیرد: مانند نظارت بخشی از حکومت بر بخش‌های دیگر، نظارت حکومت بر مردم، نظارت مردم بر مردم و نظارت مردم بر حکومت.

نهاد حسبه، از جمله نهادهای حکومتی در برخی از کشورهای اسلامی است که وظیفه نظارت را در قالب اول و دوم عملی می‌سازد. بنابراین، حکومت گاهی از درون بر خود نظارت دارد و بخش‌هایی از حکومت بر بخش‌های دیگر اعمال نظارت می‌کنند. گاهی نیز حکومت، مردم را در قالب وظایف خود، کنترل و نظارت می‌کند. برخی یادآور شده‌اند که حسبه دو جلوه دارد: امر به معروف و نهی از منکر. در آنجا که نهاد حسبه متکفل امر به معروف و نهی از منکر است، چندین حالت متصور است: الف) معروف یا منکر مربوط به حقی از حقوق الله باشد؛ ب) معروف یا منکر مربوط به حقی از حقوق آدمیان باشد؛ ج)

معروف یا منکر مربوط به حقوقی باشد که از جهتی حق الله است و از جهت دیگر، از حقوق آدمیان محسوب می‌شود.<sup>۳۳</sup> به هر حال، نهاد حسبه متکفل نظارت حکومت بر سایر بخش‌های خود، و نیز بر مردم است. در واقع، وظایف محتسب در دو امر خلاصه می‌شود: نظارت بر اعمال کارگزاران حکومتی به منظور اجرای درست قوانین حکومتی و احکام شرعی و نظارت بر افراد جامعه اسلامی با هدف پایبند کردن آنان به احکام شریعت. اما نظارت جنبه دیگری نیز دارد که اهمیت آن کمتر از نظارت‌های فوق نیست و چه بسا اهمیت افزون‌تری نیز داشته باشد. این نوع نظارت توسط مردم اعمال می‌شود. بخشی از نظارت مردمی، نظارت مردم بر مردم است. اما بخش دیگری از این نظارت، نظارت مردم بر حکومت و قدرت است. هر چند که انواع نظارت، ارتباط وثیقی با تحقق حقوق بشر در جامعه دارد. نوع اخیر، بیانگر نقش واقعی و تمام‌عیار مردم در حکومت اسلامی است. از نقاط ممتاز و ویژگی‌های منحصر به فرد حکومت اسلامی، این است که نظارت مردم بر آن، صوری و برای توجیه حکومت نیست، بلکه این نظارت، از اصالت برخوردار است و حاکم اسلامی نیز باید برای چنین نظارتی اصالت قایل باشد. هر چند به اعتقاد ما، نظارت درونی این قدرت را دارد تا زمامداران را تحت کنترل و نظارت خود قرار دهد، چنین نظارتی کافی نیست و باید از اهرم نظارت بیرونی نیز برای پیشبرد امور حکومت بهره گرفت. بنابراین، متصدیان امور باید تقوا و عدالت لازم را داشته باشند تا نظارت درونی، آنان را از افتادن در ورطه انحراف و سوءاستفاده از قدرت بازدارد. اما در کنار این عامل، باید مردم هم به خوبی از نقش نظارتی خود حداکثر بهره را ببرند تا حکومت اسلامی با بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های فکری موجود در جامعه بتواند مسیر تکامل را بیماید.

مشروعیت و ضرورت چنین نظارتی، از منابع اسلامی به راحتی قابل استنباط است. هر چند عنوان «النصيحة لأئمة المسلمين» از عناوینی است که به بُعد نظارتی مردم بر حکومت اشاره دارد، می‌توان ادعا کرد مهم‌ترین مبنای نظارت مردم بر حکومت، امر به معروف و نهی از منکر است. در بحث نظارت، دقیقاً باید همان مراتب و شرایط ذکر شده برای امر به معروف و نهی از منکر لحاظ شود تا نظارت مردم بر حکومت، تأثیرات عمیق مثبتی را بر جای گذارد. روشن است اگر امر به معروف و نهی از منکر در قالب نظارت همگانی در جامعه تبلور یابد، آثار و برکاتی به دنبال خواهد داشت که بخشی از آن، در ارتباط مستقیم با حقوق اساسی بشر است.

برای درک برخی از آثار اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر، به ویژه اگر به این فریضه در برابر صاحب‌منصبان عمل شود، می‌توان به این سخن امام محمد باقر علیه السلام استناد جست که فرمود:

امر به معروف و نهی از منکر، راه و روش انبیا و شیوه صالحان و فریضه بزرگی است که اقامه واجبات دیگر نیز در گرو عمل به آن است. امنیت راه‌ها در سایه امر به معروف حاصل می‌شود. کسب‌ها در سایه آن حلال می‌گردد. حق به صاحبش برمی‌گردد و باعث عمران و آبادانی زمین می‌شود. دشمنان نیز به رعایت انصاف وادار می‌شوند و کارها به سامان می‌رسد.<sup>۲۴</sup>

در روایتی دیگر نیز آمده است: «یا امر به معروف و نهی از منکر نمایید یا اینکه بدان شما بر شما چیره می‌گردند. در نتیجه، خوبان شما دعا می‌کنند، اما مورد استجابت قرار نمی‌گیرد.»<sup>۲۵</sup> صاحب‌منصبان جامعه اسلامی از خطا و اشتباه مصون نیستند. به دلیل عدم وجود عصمت در ایشان در عصر غیبت، چه بسا ضعف نظارت و کنترل بر ایشان، زمینه‌های فساد اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در پی داشته باشد. از این رو، باید از موضع قوت، مردم بر آنها نظارت و کنترل داشته باشند تا در این مسئله با اهمیت، احتیاط لازم صورت پذیرفته باشد. هرگاه چنین نظارتی از باب امر به معروف و نهی از منکر تقویت شود، نظارت بر حکومت، از حالت صوری و انفعالی خارج، و منشأ آثار عمیقی در حکومت خواهد شد.

نکته جالب توجه در امر به معروف و نهی از منکر، که نقش نظارتی آن را جدی‌تر می‌سازد، اینکه «در کلمه امر، مفهوم «علو» یا «استعلا» نهفته است؛ یعنی کسی که امر می‌کند، یا باید بر مأمور برتری داشته باشد، یا خود را در چنین مقامی قرار دهد و از موضع بالاتر امر کند. خواهش و استدعا کردن، «امر» نیست؛ اینکه کسی بگوید: «من خواهش می‌کنم این کار را بکنید»، امر نیست. مقتضای کلمه امر این است که باید به صورت استعلا باشد. حتی برخی فقها احتیاط کرده، می‌گویند تکلیف امر به معروف و نهی از منکر زمانی تحقق می‌یابد که امرکننده به معروف، با لحاظ «استعلا» امر کند.»<sup>۲۶</sup> امام خمینی علیه السلام در کتاب *تحریر الوسیله* به این مسئله تصریح، و در امر به معروف و نهی از منکر، به جنبه استعلایی آن اشاره کرده است.<sup>۲۷</sup> آیت‌الله العظمی خامنه‌ای علیه السلام نیز این چنین ضرورت وجود استعلا را در امر و نهی بیان کرده است:

طرف امر به معروف و نهی از منکر، فقط طبقه عامه مردم نیستند، حتی اگر در سطوح بالا هم هستند، شما باید به او امر کنید، نه اینکه از او خواهش کنید. باید بگویید آقا! نکن. این

کار یا این حرف درست نیست. امر و نهی باید با حالت استعلا باشد. البته این استعلا معنایش این نیست که آمران حتماً باید بالاتر از مأموران و ناهیان بالاتر از منهیان باشند؛ نه، روح و مدل امر به معروف، مدل امر و نهی است. مدل خواهش و تقاضا و تضرع نیست. نمی‌شود گفت که خواهش می‌کنم شما این اشتباه را نکنید؛ نه، باید گفت: آقا! این اشتباه را نکن؛ چرا اشتباه می‌کنی؟ طرف هر کسی است. بنده که طلبه حقیری هستم، از بنده مهم‌تر هم باشد، او هم مخاطب امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌گیرد.<sup>۲۸</sup>

از نکات مزبور، به‌خوبی می‌توان دریافت که نظارت مردم بر حکومت اسلامی، نظارتی همگانی است. تنها شامل عده معدودی نمی‌شود. افزون بر این، این نظارت صوری نیست، آثار و تبعات فراوانی بر آن بار می‌شود. در نهایت، اینکه این نظارت محدود به زمان خاصی نبوده، همواره باید مورد عنایت و توجه مردم قرار گیرد. این‌گونه نظارت، از یک‌سو تکلیفی سنگین بر دوش مردم برای کنترل زمامداران می‌گذارد و از سوی دیگر، حقوقی را برای مردم در برابر حکومت ایجاد می‌کند. حکومت اسلامی موظف است این حقوق را محترم شمرد و برای عملی شدن چنین نظارتی، تدابیر لازم را بیندیشد.

##### ۵. مشارکت‌پذیری

حق مشارکت در تعیین سرنوشت، از حقوقی است که اسلام نیز آن را می‌پذیرد. در اسلام اصل اولی این است که هیچ‌کس بر کس دیگر ولایتی ندارد. بنابراین، هرکس متکفل امور مربوط به خویش است و باید به وظیفه خود در آن حوزه عمل کند؛ حتی در مسائلی همچون وقف، فعالیت اقتصادی و اموری از این قبیل، دخالت دولت باید به حداقل برسد و مردم باید با توجه به آموزه‌های دینی خود، درصدد حل مسائل پیرامون خود برآیند. در آنجا که متولی مشخصی برای رسیدگی به امور اجتماعی وجود داشته باشد، نوبت به اعمال ولایت دولت نمی‌رسد. پس در ساختار حکومت اسلامی، مشارکت مردمی اصیل است و مردم باید امور خود را حل و فصل کنند. اما دو عامل وجود دارد که موجب می‌شود مشارکت مردم در رفع نیازمندی‌های عمومی جامعه کاهش یابد.

عامل اول گسترش روزافزون نیازها و پیچیدگی و تخصصی شدن فرایند تأمین نیازهاست که این امر عملاً مردم را از تأمین آن نیازهای اجتماعی محروم می‌سازد. در نتیجه، وظیفه دولت در جبران خلأهای موجود سنگین می‌شود. عامل دوم، ضعیف شدن ارزش‌های اخلاقی و دینی و رواج فرهنگ سودپرستانه غربی در بین آنهاست که موجب می‌شود مردم از زیر بار فعالیت‌های اجتماعی خداپسندانه و رفع نیازهای دیگران شانه خالی کنند.<sup>۲۹</sup>

بنابراین، اسلام مشارکت مردمی را حتی در تأمین نیازمندی‌های افراد جامعه نیز به عنوان اصل اولی قرار داده است. از نقاط امتیاز نظام سیاسی اسلام بر سایر نظام‌ها در بحث مشارکت سیاسی، این است که اسلام این نوع از مشارکت را نه فقط یک حق، بلکه به عنوان تکلیفی قلمداد می‌کند که هریک از شهروندان در جامعه اسلامی در برابر آن مسئولیت دارند. از این رو، در هر نوع مشارکت سیاسی، که در جامعه اسلامی متصور است، هم می‌توان به آن به زاویه حقی نگریست که مردم بر حکومت دارند، و هم می‌توان آن را به منزله تکلیفی در نظر گرفت که مردم در برابر خداوند، دیگر شهروندان و حکومت اسلامی بر عهده دارند.

در بند دوم ماده ۲۳ اعلامیه حقوق بشر اسلامی، مشارکت مردم در قالب حق، و نه تکلیف مطرح شده است. توجیه مسئله این است که این اعلامیه تنها ناظر به بیان حقوق بوده و مشارکت سیاسی را به منزله یکی از این حقوق مطرح ساخته است. در آنجا تصریح شده است: «هر انسانی حق دارد در اداره امور عمومی کشور خود، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم شرکت نماید. همچنین او می‌تواند پست‌های عمومی را برطبق احکام شریعت متصدی شود.»

علاوه بر این، ادعای ما این است که در بحث مشارکت سیاسی، اصالت با تکلیف است و حق بودن مشارکت جنبه تبعی و عرضی دارد. بدین معنا که اولین رابطه اصیلی که در هستی شکل می‌گیرد، رابطه میان خدا و انسان است. در این رابطه، مشارکت سیاسی در اداره حکومت اسلامی، تنها در قالب تکلیف انسان‌ها در برابر خداوند مطرح است. برای محقق شدن چنین تکلیفی، حکومت موظف است زمینه‌های لازم برای عمل مردم به این تکلیف را فراهم آورد. اینجاست که به تبع آن تکلیف اولیه‌ای که انسان در برابر خداوند دارد، حقی برای این انسان در برابر دولت ایجاد می‌شود. دولت موظف است برای تأمین این حقوق انسان‌ها، زمینه مشارکت ایشان را در امر سیاست و حکومت فراهم کند. برای نمونه، یکی از قالب‌های مشارکت سیاسی در متون اسلامی، در قالب «النصیحة المسلمین لائمتهم» مطرح شده است. چنین مشارکتی نه تنها حق، بلکه در درجه اول تکلیفی است که شهروندان مسلمان در برابر زمامداران خویش دارند.

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان دریافت که مشارکت در حکومت اسلامی، مشارکتی منفعلانه نیست و تنها در زمان‌های محدودی همچون زمان انتخابات جلوه‌گر نمی‌شود،

بلکه این مشارکت، از راه‌های مختلفی همچون امر به معروف و نهی از منکر، «النصيحة لائمة المسلمين»، بیعت، شورا و... انجام می‌پذیرد و تمام عرصه‌های حکومتی را در همه زمان‌ها، و نه فقط زمان انتخابات، زیر پوشش خود می‌گیرد.

#### ع. پویایی و انعطاف در عین ثبات

ساختار حکومت اسلامی به گونه‌ای است که از ثبات لازم برخوردار است، ولی پویایی و انعطاف لازم را نیز در درون خود دارد تا بتواند به اقتضای زمان و مکان خاص، مصالح مردم را تأمین کند. روشن است برای ترسیم ساختار حکومت اسلامی، نیازمند توجه به مبانی، اصول و قوانین الهی هستیم. از این رو، باید از فقه پویای خود به منظور درک آن قوانین بهره‌گیریم. اما این بدان معنا نیست که دین، ساختار و شکل حکومت با تمام جزئیات آن را نیز ترسیم کرده باشد، بلکه به اقتضای زمان و مکان، می‌توان ساختار و شکل مناسبی از حکومت را برگزید که اولاً، در هیچ‌یک از لایه‌ها و سطوح آن، مخالفی با حکمی از احکام اسلام صورت نگرفته باشد. ثانیاً، اهداف و آرمان‌های حکومت اسلامی را در سریع‌ترین زمان ممکن، تحقق بخشد.

لازم به یادآوری است که در پس هر ساختار حکومتی، مجموعه مبانی و اصول بنیادین وجود دارد که جهت‌گیری‌های مشخصی را به دنبال دارد. چه بسا برخی ساختارهای حکومتی در کشورهای مختلف، با یکدیگر مشابهت فراوانی داشته باشند، اما کمتر بتوان در میان آنها، به مبانی و اصول مشترک دست یافت. به تعبیر راشد الغنوشی، «هرچند حکومت‌ها از نظر نهادهای اساسی دارای ساختارهایی همانند هستند، اما از نظر نوع مبانی و اصولی که بر آنها مبتنی هستند و اهدافی که برای تحقق آنها به وجود آمده‌اند، به‌طور جدی و تا حد تناقض و تضاد با همدیگر تفاوت دارند.»<sup>۳۰</sup> بنابراین، برای درک ساختار حکومت اسلامی، تنها نمی‌توان به پوسته ظاهری آن نگریست، بلکه ساختار حکومت اسلامی و سازکارهای قانون‌گذاری و اجرایی در آن، با توجه به مبادی، مبانی و اصول پذیرفته‌شده اولیه تعریف می‌شود که در رأس تمام آنها، اعتقاد به ربوبیت تشریحی خداوند قرار دارد. در نتیجه، در این نوع حکومت، تمام شئون حکومت ناشی از اراده و رضایت خداوند خواهد بود و اساساً اسلامیت نظام، محور تمام تصمیم‌گیری‌ها و رفتارها در حکومت اسلامی است.

در حقیقت، در ساختار حکومت اسلامی باید برخی از خطوط کلی ترسیم شده توسط شریعت در آن حفظ و رعایت شود تا عنوان حکومت اسلامی بر آن صادق باشد. از این رو، حکومت اسلامی ساختار انعطاف‌ناپذیر ندارد، بلکه با توجه به مبانی، اصول و ارکان ثابت، می‌توان متناسب با هر زمان، شکل و ساختار مناسبی برای حکومت ترسیم کرد. برای مثال، تفکیک قوا، به دلیل محاسنی که برای آن در نظر گرفته شده است، هم‌اینک در نظام‌های سیاسی دنیا پذیرفته شده است. چنین نظامی، با تعریفی خاص، در حکومت اسلامی نیز قابل اجراء است، ولی این بدان معنا نیست که چنین ساختاری همواره در حکومت اسلامی باید لحاظ شود؛ چه بسا به دلیل برخی اشکالاتی که بر نظام تفکیک قوا وارد شده است، نظام جایگزین مناسبی جای آن را بگیرد که عیوب کمتری داشته باشد. در این صورت، با توجه به همان اصول، مبانی و ارکان، حکومت اسلامی در قالب جدید تعریف می‌شود.

بر اساس دیدگاه اخیر، چارچوب کلی و کلانی که اسلام برای حکومت معرفی کرده است، به «حکومت اسلامی» تعبیر می‌شود. این چارچوب زمانی با ساختار و شکل خاصی ظهور می‌یابد و در زمان دیگر، با ساختار دیگری، و هیچ‌یک از این اشکال حکومتی، با ماهیت اسلامی بودن حکومت تضاد و منافات ندارد. بر اساس این دیدگاه:

اسلام شکل و نوع خاصی را برای حکومت پیشنهاد نمی‌کند و تکیه آن بر رعایت چارچوب‌های کلی است که ساختار حکومت نباید فراتر و ناهماهنگ با آن باشد. این مطلب برآیند این مسئله دقیق و ظریف علمی و عقلانی است که احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلام که برای همه جوامع تا روز قیامت وضع شده‌اند، از ساختاری کلان و کلیت برخوردارند و در مقابل آنها، احکام جزئی و متغیر نسبت به شرایط خاص زمانی و مکانی وضع می‌گردند.<sup>۳۱</sup>

برای نمونه، نظام تفکیک قوا، در زمان پیامبر ﷺ و در زمان علی علیه السلام وجود نداشته است. اما در قانون اساسی جمهوری اسلامی پذیرفته شده است. این مطلب دقیقاً بر اساس این ادعا قابل توجیه است.

البته هر ساختاری که برای حکومت اسلامی تعریف می‌شود، باید به گونه‌ای طراحی شود که اولاً، در راستای نظام امامت و ولایت باشد. ثانیاً، نه تنها هیچ‌یک از بخش‌های آن برخلاف اصول، موازین و احکام اسلامی نباشد، باید این ساختار به گونه‌ای باشد که در سایه آن، عمل به موازین و احکام شرعی امکان‌پذیر و تسهیل شود. بنابراین، این سخن که

«نباید انتظار داشت حکومت دینی لزوماً از جهت شکل با حکومت‌های دیگر تفاوت بارزی داشته باشد و چه اشکالی دارد که مردم و جوامع دیگر هم در امر حکومت به همان شیوه‌های صحیحی رسیده باشند که تحلیل ما از حکومت دینی رسیده است»<sup>۳۳</sup> اگر بدین معنا باشد که بدون لحاظ مبادی، مبانی، منابع و اصول کلی دین، برای حکومت اسلامی ساختاری همسان با جوامع دیگر در نظر گرفته شود، به هیچ وجه قابل پذیرش نخواهد بود. اما اگر بدین معناست که با توجه به آن مبادی، مبانی، منابع و اصول کلی، در هر زمان، متناسب با شرایط، ساختاری برای حکومت اسلامی در نظر گرفته شود که با برخی از ساختارهای موجود حکومتی تناسب بیشتری دارد، در این صورت، سخن گزافی نخواهد بود. علّامه طباطبائی در این باره معتقد است:

احکام و قوانین آسمانی، که به واسطه وحی به رسول اکرم ﷺ نازل شده و ما آنها را شریعت اسلام و احکام الله می‌نامیم، به موجب مدارک قطعی که در کتاب و سنت است، مقررّاتی است ثابت و غیرقابل تغییر و اجرای آنها و مجازات متخلفین آنها به دست مقام ولایت اسلامی انجام می‌گیرد. در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیماتی مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقررّاتی وضع نموده و به موقع اجرا گذارد. مقررّات نام‌برده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است. با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررّات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است.<sup>۳۳</sup>

در ادامه ایشان تصریح می‌کند:

اکنون باید دید آیا جامعه اسلامی در صورتی که وسعت پیدا کرده و دارای منطقه‌های مختلف و ملیت‌ها و قومیت‌های متنوع بوده باشد، باید تحت یک ولایت و حکومت اداره شود؟ یا حکومت‌های مؤتلف و متحدی که تحت نظر یک حکومت مرکزی یا سازمانی نظیر سازمان ملل متحد اداره شوند، باید تشکیل داد؟ اینها طرح‌هایی است که در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از آنها وارد نشده است و حقاً هم نباید وارد شود؛ زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابتة دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. بنابراین، طرز حکومت‌های اسلامی را در هر عصر با در نظر گرفتن سه ماده ثابت شرع اسلام باید تعیین نمود: ۱. مسلمین تا آخرین حد ممکن باید در اتحاد و اتفاق بکوشند؛ ۲. حفظ مصلحت اسلام و مسلمین برای همه واجب است؛ ۳. مرز جامعه اسلامی اعتقاد است و بس.<sup>۳۴</sup>

ایشان معتقد است حکومت اسلامی، هر شکلی که به خود بگیرد، در نهایت نباید از سیرت

و سنت حضرت رسول اکرم ﷺ تخطی کند و باید «روش ولایت چند ساله آن حضرت معمول گردد.»<sup>۳۵</sup> آیت‌الله جوادی آملی نیز تصریح کرده است:

اسلام در عبادات و احکام که صبغهٔ تعبدی آنها زیاد است و عقل متعارف از ادراک خصوصیات آنها عاجز است، هم کلیات را فرموده و هم جزئیات را؛ ولی در اقتصاد، سیاست، کشاورزی، دامداری، امور نظامی و مانند آن، فقط خطوط کلی را بیان فرموده و اجتهاد در جزئیات را به تعقل واگذار نموده است. البته خود عقل نیز یکی از دو منبع دین است.<sup>۳۶</sup>

پس شریعت اسلام، اصول و احکام کلی ناظر به حکومت و تفصیل آن را به جوامع اسلامی در هر عصر و زمان، به حسب نیازها، واگذار کرده است. این همچون بسیاری از احکام دیگر اجتماعی اسلام است که کلیات آن در کتاب و سنت مطرح، اما جزئیات آن به خود مسلمانان واگذار شده است. برای نمونه، بر اساس آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» (انفال: ۶۰)، مسلمانان باید همواره در مرحله‌ای از آمادگی قرار داشته باشند که موجب رعب و وحشت در دل دشمن باشد تا به فکر تجاوز به حریم مسلمانان نیفتند. این آیه، تکلیف کلی مسلمانان را در هر زمان مشخص ساخته است. اما اینکه این آمادگی در هر زمان و مکانی چگونه حاصل می‌شود و تا چه میزان لازم است، باید بر اساس نظر کارشناسان و متخصصان در هر دوره و عصری باشد.

البته ما معتقدیم اسلام در همان قالب کلی، بهترین و مناسب‌ترین طرح و الگوی حکومت مطلوب را ارائه می‌دهد و مناسبات بسیار متکاملی را در روابط اجتماعی و حکومتی شکل می‌دهد. به طوری که سعادت بشر تنها در قالب آن قابل دسترسی خواهد بود. به تعبیر امام خمینی رحمته: «آن طرزى که اسلام برای احقاق حقوق و حل و فصل دعاوى و اجرای حدود و قانون جزا تعیین کرده است، بسیار ساده و عملی و سریع است.»<sup>۳۷</sup>

این ویژگی پویایی و انعطاف‌پذیری در ساختار حکومت اسلامی، می‌تواند در دوره‌های مختلف و در جوامع گوناگون، دستاوردهای بزرگی برای انسان‌ها به ارمغان آورد. همین امر از نقاط امتیاز نظام سیاسی اسلام به شمار می‌آید. برای اینکه جایگاه و اهمیت این بحث روشن شود، به یکی از مسائل نظام‌های سیاسی یعنی تفکیک و تجزیه قوا اشاره می‌کنیم. **متسکیو** در کتاب **روح القوانين**، تمرکز قوا در دست یک نفر و عدم تفکیک آن را مضرت‌بار دانسته، نظریهٔ تفکیک قوا را مطرح ساخته است.<sup>۳۸</sup> از آن پس، اجماعی بر سر

تفکیک قوا در میان حقوق دانان حاصل آمد و تفکیک سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه، از ویژگی های نظام های دموکراتیک قلمداد شد. از این منظر، تفکیک قوا، در واقع راهی برای جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت و استبداد از طریق محدود کردن نقش زمامداران است. به نظر می رسد، اگر نظارت درونی را در افراد تقویت کنیم و شرط تقوا و عدالت را نیز همواره از شروط حاکمان مدنظر قرار دهیم، در این صورت محدود کردن قدرت نمی تواند جایگاهی داشته باشد؛ به ویژه آنکه محدود کردن قدرت نیز آثار و تبعات منفی فراوانی را به همراه دارد. جابه جایی قدرت و اختلاف میان قوا، بدون داشتن مافوق، می تواند هزینه های فراوانی را بر مردم تحمیل سازد.

بنابراین، نه از کتاب و سنت، و نه از سیره معصومان علیهم السلام، ساختار تفکیک قوا به دست نمی آید. این گونه هم نیست که همواره این ساختار بتواند از فساد قدرت جلوگیری کند. چه بسا زمانی تفکیک قوا راه حل مناسبی برای اداره حکومت اسلامی باشد، اما ممکن است زمانی ساختار دیگری تصور شود که به رغم وجود تمرکز قوا، آفات فعلی نظام های متمرکز سیاسی را نداشته باشد. در این صورت، اصراری برای تفکیک قوا، به منظور اداره حکومت اسلامی وجود نخواهد داشت. چه بسا حتی بتوان ترکیبی از تمرکز و تفکیک قوا را در ساختار حکومت اسلامی پیش بینی کرد؛ شیوه ای که هم اینک در نظام جمهوری اسلامی محقق شده است و به رغم تفکیک قوا، در رأس، ولی فقیه قرار دارد که نظر نهایی را می دهد و هنگام اختلاف، مشکل از طریق ایشان برطرف می شود.

حاصل آنکه، ساختار حکومت اسلامی با اینکه از ثبات درونی برخوردار است، ساختاری منعطف دارد که منطبق با شرایط زمان و مکان، اما در چارچوب احکام و موازین کلی اسلام شکل می گیرد. این انعطاف پذیری به حکومت اسلامی کمک می کند تا بهتر بتواند از حریم منافع و مصالح شهروندان خود دفاع کند.

#### ۷. شایسته سالاری

هرچند معتقدیم اسلام ساختار مشخص و غیرقابل انعطافی را برای حکومت، برای هر زمان و مکانی معرفی نکرده، اما این بدان معنا نیست که اسلام در این خصوص، فاقد هرگونه رهنمود و دستورالعملی است. از جمله مواردی که در متون دینی می توان از آن بهره برد، بیان ویژگی هایی است که کارگزاران باید در حکومت اسلامی، از آنها برخوردار باشند. از

آنجا که شناخت این ویژگی‌ها می‌تواند در تشخیص ساختار مناسب برای اعمال حکومت از منظر اسلام راه‌گشا باشد، به اجمال اشاره‌ای به این بحث خواهد شد.

ویژگی‌ها و شرایط کارگزاران در حکومت اسلامی، بر اساس وظایفی که بر عهده دارند مشخص می‌شود. بدیهی است هرچه وظیفه افراد در حکومت اسلامی سنگین‌تر شود، شرایط و ویژگی‌های آنان نیز تغییر می‌کند و میزان اهمیت این شرایط و مراتب آن برای هریک از افراد بر اساس نقشی که در حکومت ایفا می‌کنند، مشخص می‌شود. به عبارتی دیگر، «هریک از شرایط دارای مراتب گوناگونی هستند که آن مراتب از نظر ارزش‌گذاری متفاوت‌اند.»<sup>۳۹</sup>

توضیح اینکه، برخی از ویژگی‌ها برای تمام کسانی که در حکومت اسلامی صاحب‌منصب می‌شوند، لازم و ضروری است؛ هرچند در کمیت و کیفیت آنها، بر اساس اهمیت مقام، تفاوت‌هایی وجود خواهد داشت. برای نمونه، وقتی از دو شرط اساسی تخصص و عدالت سخن به میان می‌آید، این دو شرط برای تمام کسانی که از عناوین حکومتی برخوردارند، ضرورت دارد. اما درجات مختلف آن بر اساس هر منصبی جداگانه لحاظ می‌شود؛ کسی که در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، باید افضل و اصلح افراد باشد؛ یعنی در شرایطی همچون تقوا و عدالت و نیز کفایت و کاردانی، در مقایسه با دیگران سرآمد باشد. سایر مقامات حکومتی نیز بر اساس اهمیتشان باید درجه‌ای از این دو شرط را داشته باشند. اما برخی از شروط نیز وجود دارند که در تمام رده‌های حکومتی ضرورت ندارد، بلکه تنها برخی از منصب‌ها با آن مرتبط‌اند. برای نمونه، شرط فقاقت و اجتهاد برای برخی از عناوین و منصب‌های حکومتی، و نه همه آنها ضرورت دارد. در اینجا نیز باید توجه داشت در هر منصبی که این شرایط لازم است، درجات مختلف آن شرایط را باید در نظر داشت.

بنابراین، مناصب در حکومت اسلامی تنها به کسانی داده می‌شود که صلاحیت لازم در این زمینه را داشته باشند؛ زیرا چنین کسانی بهتر از هرکس می‌توانند مصالح جامعه را تأمین کنند. نمی‌توان به بهانه تساوی افراد در حقوق، به همه فرصت داد تا مناصب حکومتی را در دست گیرند، هرچند آنکه صلاحیت آن را نداشته باشند. به تعبیر آیت‌الله مصباح:

بی‌شک لازمه تساوی در انسانیت، تساوی در حقوق نیست. اگرچه انسان‌ها همه در انسانیت یکسان هستند، اما در لوازم انسانیت و فضایل انسانی یکسان نیستند. با توجه به

این نکته، در جامعه اسلامی بسیاری از سمت‌ها و مقام‌ها باید به کسانی سپرده شود که از صلاحیت‌ها و شایستگی‌های خاصی برخوردار باشند، همان‌طور که رهبر باید فقیه باشد تا بتواند بر اجرای احکام اسلامی نظارت کند و اگر اسلام را نشناسد، نمی‌تواند از آن صیانت کند. رئیس‌جمهور نیز باید مسلمان باشد و یک فرد یهودی و یا مسیحی نمی‌تواند بر جامعه‌ای حکومت کند که بیش از ۹۰ درصد آنها مسلمان‌اند.<sup>۴۰</sup>

بر اساس فرمایشی از امام معصوم علیه السلام: «چهار چیز موجب دگرگونی و جابه‌جایی دولت‌ها می‌شود: پایمال نمودن اصول، تمسک به امور فریبنده دنیا، مقدم داشتن اراذل و عقب راندن افاضل.»<sup>۴۱</sup> همچنین بر اساس سخنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «امام هر قومی نماینده آنان محسوب می‌گردد. پس بافضیلت‌ترین را از میان خود برای این امر جلو اندازید.»<sup>۴۲</sup> در اهمیت بحث امامت و رهبری جامعه، می‌توان از این فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله در بحث امام جماعت بهره گرفت که فرمود: «امامان شما نمایندگان شما به سوی خدا هستند. پس مراقب باشید که چه کسی را در دین و نمازتان نماینده می‌کنید.»<sup>۴۳</sup>

در اینجا اهم شرایط مذکور، که در منابع دینی نیز بدانها اشاره شده است، بررسی می‌شود. هرچند همه این شرایط، شرایطی است که عقل انسان نیز بدان حکم می‌دهد. در واقع، عقل به خوبی درمی‌یابد که برای تأمین بهتر و بیشتر حقوق و مصالح انسان‌ها، لازم است در منصب‌های حکومتی شرایطی لحاظ شود. رعایت این ویژگی‌ها در صاحب‌منصبان حکومت اسلامی، می‌تواند تضمین‌کننده حقوق اساسی بشر باشد.

### تقوا و عدالت و امانت‌داری

امتیاز جامعه اسلامی بر سایر جوامع، تأکید آن بر تقوا و عدالت، به منزله ضمانت اجرایی قوی داخلی برای نیل به حقوق اساسی بشر است. روشن است در چنین جامعه‌ای، صاحب‌منصبان نیز باید خود از این امتیاز برخوردار باشند تا حکومت اسلامی به اهداف عالی خود دست یابد. اساساً یکی از اهداف حکومت اسلامی، نهادینه شدن تقوا و عدالت در جامعه اسلامی، به‌ویژه در میان صاحب‌منصبان است؛ زیرا تا چنین امری محقق نشود، دولت اسلامی نخواهد توانست جامعه اسلامی را به سمت هدف عالی خود سوق دهد.

کسی که در رأس حکومت اسلامی است و امکانات و تجهیزات فراوانی در اختیار دارد تا کشور را اداره کند، در صورتی که صلاحیت لازم اخلاقی و تقوای درونی نداشته باشد، همواره در معرض آن است که از آن قدرت، به نفع خود بهره گیرد و مصالح و منافع

عمومی را به مخاطره اندازد. چنین کسی حتی ممکن است با آرای اکثریت مردم نیز بر سر کار آید، ولی به دلیل نداشتن تقوا و صلاحیت اخلاقی، منافع خویش را بر منافع مردم مقدم می‌سازد. این امر خود می‌تواند منجر به فساد و تباهی جامعه شود. در روایتی از رسول اکرم ﷺ نقل شده است: «امامت تنها در صلاحیت کسی است که سه خصلت را دارا باشد: تقوایی که او را از معصیت خداوند بازدارد؛ حلمی که با آن غضب خویش را کنترل کند و با نیکی بر کسانی که حکومتشان را به عهده گرفته است حکومت براند؛ آن‌گونه که برای آنان همچون پدری مهربان باشد.»<sup>۴۴</sup>

بنابراین، حاکم اسلامی، در مقام کسی که تدبیر کل جامعه در دست اوست، باید از مرتبه‌اعلای تقوای الهی و عدالت برخوردار باشد تا بتواند این تقوا و عدالت را در جامعه انعکاس دهد. امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* تأکید کرده است:

کسی که خود را رهبر مردم قرار داد، باید پیش از آنکه به تعلیم دیگران پردازد، خود را بسازد و پیش از آنکه به گفتار تربیت کند با کردار تعلیم دهد؛ زیرا آن‌کس که خود را تعلیم دهد و ادب کند، سزاوارتر تعظیم است از آنکه دیگری را تعلیم دهد و ادب بیاموزد.<sup>۴۵</sup>

همچنین آن حضرت در نامه به برخی از مأموران مالیات که در سال ۳۶ هجری برای فرماندار اصفهان، مخنف بن سلیم فرستاده شد، ضمن سفارش به ترس از خدا در اسرار پنهانی و اعمال مخفی، توصیه کرد که: «مبادا در ظاهر خدا را اطاعت، و در خلوت نافرمانی کند، و اینکه آشکار و پنهانش و گفتار و کردارش در تضاد نباشد، امانت الهی را پرداخته، و عبادت را خالصانه انجام دهد.»<sup>۴۶</sup>

امام حسین علیه السلام نیز درباره اهمیت و ضرورت وجود تقوا در حاکم فرمود: «به جان خودم سوگند! امام نیست مگر حاکمی که قیام به قسط کند، فرمان‌بردار دین خدا باشد، و خود را محبوس ذات الهی کند.»<sup>۴۷</sup> بر اساس این روایت، یکی از ویژگی‌های امام این است که صیانت نفس داشته باشد و برای برپایی عدالت تلاش کند. بنابراین، اساس امامت و رهبری جامعه دینی بر عدل است، نه اصل و نسب و روابط خویشاوندی: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِيَّايَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.» (بقره: ۱۲۴)

ما معتقدیم که عالی‌ترین شکل حکومت، حکومتی است که در رأس آن کسی قرار گیرد که از بالاترین درجه تقوا برخوردار باشد. چنین کسی همان شخص معصوم است که

هرگز دچار خطا و لغزش نمی‌شود و نه تنها کاملاً به قوانین اسلامی و مصالح دنیوی و اخروی مردم آگاه است، بلکه در عمل نیز مطابق آنچه علم دارد، عمل می‌کند. بهترین وضعیت، وضعیتی است که در آن، دیگر متصدیان حکومتی نیز از عصمت برخوردار باشند. ولی این طرح آرمانی هیچ‌گاه محقق نشده و نخواهد شد. از این‌رو، باید مرحله به مرحله و تدریجی به سراغ مراحل بعد از عصمت رفت. پس در نظام سیاسی اسلام برای حکومت مراحل و مراتب گوناگونی وجود دارد و هریک از متصدیان نیز برحسب نقش و موقعیت خود در حکومت، باید دارای تقوا و صلاحیت‌های اخلاقی باشد.

در واقع، تقوا دامنه و مراتب گوناگونی دارد؛ یکی از مراتب آن و در واقع، پایین‌ترین مرتبه آن، انجام واجبات و ترک گناهان است. از جمله مراتب آن، مرتبه‌ای است که اولیای خدا و رهبران بزرگ دینی، همچون امام خمینی<sup>ع</sup> و کسانی که دارای مقام نزدیک به مقام معصوم هستند، از آن برخوردارند. اینان کسانی هستند که نه تنها در عمل، بلکه حتی فکر و خیال خود را از ناخالصی‌ها و نگرش‌های غیرالهی پیراسته می‌کنند.

حال پرسش این است که کدام مرتبه را باید معیار صلاحیت افراد برای احراز مسئولیت‌ها در نظر گرفت؟ اگر برخورداری از عالی‌ترین مراتب تقوا را برای تصدی امور حکومتی شرط بدانیم و به مراتب پایین‌تر آن در هیچ شرایطی رضایت ندهیم، با مشکل مواجه خواهیم شد؛ زیرا افراد برخوردار از چنین مراتب تقوایی بسیار اندک‌اند. هرچند ممکن است تعداد آنها برای تصدی عالی‌ترین مقامات کشوری کفایت کند، برای سایر مسئولیت‌ها کفایت نمی‌کند. اگر پایین‌ترین مرتبه تقوا را کافی بدانیم، در عمل پاسخ‌گو نیست و در موارد زیادی با تخلف مواجه خواهیم شد. در نتیجه، به هدف خود دست نخواهیم یافت.

در حقیقت، این دیدگاه مورد پذیرش اسلام نیست که در لزوم برخورداری افراد از صلاحیت‌های اخلاقی در رده‌های گوناگون، باید معتقد به اصل «همه یا هیچ» بود؛ یعنی یا فرد باید عالی‌ترین مرتبه صلاحیت اخلاقی را داشته باشد یا از لزوم داشتن صلاحیت اخلاقی صرف‌نظر کرد.

در نظام ارزش‌گذاری اسلام، از نظر کیفیت و کمیت، برای وظایف سیاسی، اجتماعی و شرعی مراتبی در نظر گرفته شده است که هریک، متناسب با قابلیت خود، سطحی از ارزش را دارد. در درجه اول، مرتبه اعلی مدنظر است و فروتر از آن مرتبه دوم و سوم تا

برسد به پایین‌ترین مرتبه، که مربوط به مرحله و وضعیت اضطراری و استثنایی است و وظیفه انسان در آن حالت، کمترین چیزی است که از او ساخته است.<sup>۴۸</sup>

درباره برخورداری صاحبان مناصب حکومتی از تقوا و عدالت، ناگزیر باید در مورد مفهوم «عدالت» این نکته را یادآور شد که عدالت از واژگان و مفاهیمی است که در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی دارای معانی متفاوتی است و در هریک از این علوم، از دیدگاه خاصی بدان نگریسته شده است. در فقه اسلامی نیز بر این واژه در ابواب مختلف فقهی همچون نماز جماعت، تقلید، قضاوت، و اموری نظیر آنها تأکید شده است.

شهید ثانی در شرح *اللمعه*، در بحث امام جماعت، عدالت را عبارت از ملکه‌ای در نفس می‌داند که انسان را به ملازمت تقوا تحریض می‌کند. بر این اساس، عدالت در صورتی محقق می‌شود که قیام به واجبات و ترک محرمات و نیز پرهیز از اعمال خلاف مروت، در شخص نهادینه شده باشد.<sup>۴۹</sup> اما برخی از فقیهان در تعریف عدالت، تنها بر دو قید اتیان واجبات و ترک محرمات تأکید کرده‌اند.<sup>۵۰</sup> مقام معظم رهبری نیز در بحث اجتهاد و تقلید، تنها بر همین دو امر تأکید کرده است:

عدالت ملکه نفسانی است که انسان را به سمت ملازمت بر تقوا، یعنی انجام واجبات و ترک محرمات می‌کشاند. لذا عدالت به معنی پیمودن طریق استواری است که خداوند متعال آن را اراده فرموده است. پس چنین کسی از نواهی خداوند دوری می‌جوید و از آنها منجزر است و ملتزم به اوامر اوست و آنها را امتثال می‌کند. در اینجا فرقی میان گناهان صغیره و کبیره وجود ندارد.<sup>۵۱</sup>

حفظ و حراست از امانت، یکی از ویژگی‌های مؤمن، به‌ویژه شخص حاکم و صاحب‌منصبان است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...» (نساء: ۵۸) بر اساس این آیه شریفه، والیان موظف‌اند امانت را رعایت، و به عدل حکم کنند. بنابراین، از وظایف مهم حاکم، امانت‌داری و حراست از آن چیزی است که خداوند اختیار آن را به او واگذار کرده است. حاکم اگر حکومت را امانتی در دست خود بداند که باید از آن حراست و محافظت کامل کند، در این صورت، هرگز به خود اجازه نخواهد داد خیانتی در این امانت روا دارد. از دیدگاه اسلام، حکومت بزرگ‌ترین امانت در دست زمامداران است که باید آن را به خوبی حفظ کنند. امام علی علیه السلام در نامه به اشعث بن قیس، فرماندار آذربایجان، این چنین به این حقیقت اشاره فرمود:

همانا پست فرمانداری برای تو وسیلهٔ آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن توست. باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی؛ تو حق نداری نسبت به رعیت استبدادی ورزی، و بدون دستور به کار مهمی اقدام نمایی. در دست تو اموالی از ثروت‌های خدای بزرگ و عزیز است، و تو خزانه‌دار آئی تا به من بسپاری.<sup>۵۲</sup>

حضرت علی علیه السلام در نامه به زیادبن ابیه، جانشین فرماندار بصره، فرمود: «همانا من، به راستی به خدا سوگند می‌خورم اگر به من گزارش کنند که در اموال عمومی خیانت کردی، کم یا زیاد، چنان بر تو سخت گیرم که کم‌بهره شده، و در هزینۀ عیال، درمانده و خوار و سرگردان شوی.»<sup>۵۳</sup>

### علم به قوانین الهی

در جامعهٔ اسلامی، مصالح مسلمانان تنها در صورتی تأمین می‌شود که قوانین اسلامی در آن اجرا شود. از این رو، به تناسب مناصبی که افراد در دست می‌گیرند، لازم است به قوانین الهی علم داشته باشند. در سایهٔ عمل به قوانین مترقی اسلام، حقوق بشر به نحو کامل آن محقق می‌شود. حکومت اسلامی نه تنها در قبال شهروندان مسلمان، بلکه در قبال غیرمسلمانان نیز مکلف است قوانین الهی را اجرا کند؛ زیرا در سایهٔ تعالیم، احکام و موازین الهی است که مسلمان و غیرمسلمان می‌توانند به مصالح واقعی خود دست یابند. پس یکی از حقوق مهم شهروندان جامعهٔ اسلامی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، این است که حکومت اسلامی قوانین الهی را در میان آنان به اجرا گذارد. لازمهٔ چنین امری این است که افراد صاحب منصب در این حکومت، به تناسب اهمیت و گسترهٔ مقام خود، نسبت به قوانین الهی تخصص لازم را داشته باشند.

به تعبیر امام خمینی علیه السلام: «از آنجا که حکومت اسلامی، حکومت قانونی و بلکه حکومت قانون الهی به تنهایی است، و برای اجرای قانون و گسترش عدالت الهی میان مردم آمده است، ناگزیر باید در والی دو صفت که اساس حکومت قانونی است وجود داشته باشد و تحقق چنین حکومتی بدون این دو صفت معقول نیست: یکی، علم به قانون و دوم، عدالت.»<sup>۵۴</sup> اساساً کسی که در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، باید واقف بر اموری باشد که بشر برای سعادت نهایی خود بدان نیازمند است؛ زیرا چنین حکومتی سعادت بشریت را هدف نهایی خود قرار داده است. این امر مستلزم شناخت دقیق قوانین الهی در

مسائلی است که افراد جامعه بدان مبتلا هستند. پس فردی که علمش از دیگران در این زمینه بیشتر است، صلاحیتش برای احراز مناصب حکومتی بیشتر خواهد بود. بر اساس آیه شریفه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵)، تنها کسی را می‌توان تبعیت کرد که نه تنها خود در مسیر حق و حقیقت قرار دارد، از چنان علمی برخوردار است که می‌تواند انسان را در مسیر هدایت یاری بخشد. همچنین بر اساس آیه شریفه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا...» (بقره: ۲۴۷)، زمانی که حضرت طالوت به پادشاهی معرفی شد، این امر اعتراض عده‌ای را برانگیخت. پیامبر آن جمع به آنها سخنی گفت که نشان می‌دهد برخورداری از علم لازم برای اداره حکومتی الهی، یکی از ویژگی‌هایی بوده که در طالوت وجود داشته و این منشأ اولویت ایشان برای در دست گرفتن حکومت بوده است.

امام علی علیه السلام در این زمینه فرمود: «ای مردم! سزاوارترین اشخاص به خلافت، آن کسی است که در تحقق حکومت نیرومندتر و در آگاهی از فرمان خدا داناتر باشد.»<sup>۵۵</sup> همچنین ضمن بیان اعتراض آمیزی که آن حضرت در خصوص خلافت خطاب به معاویه مرقوم داشت، تصریح فرمود: «صلاحیت‌دارترین مردم برای تصدی امر این امت، از قدیم و جدید، نزدیک‌ترین آنها به رسول خدا و داناترین آنها به کتاب خدا و فقیه‌ترین آنها در دین خدا است.»<sup>۵۶</sup> همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که امامت گروهی را بر عهده دارد و حال آنکه در میان آنان شخصی داناتر و فقیه‌تر وجود دارد، همواره تا روز قیامت امرشان رو به پستی خواهد بود.»<sup>۵۷</sup> آیت‌الله وحید خراسانی ضمن استدلال به این روایت، تصریح می‌کند: «مراتب و مناصب بر اساس درجات علم، ایمان و امانت می‌باشد.»<sup>۵۸</sup>

حاصل آنکه، برای اداره جامعه اسلامی، افزون بر تقوا و قدرت اجرایی و مدیریتی، شرط فقاقت نیز از شروط مجری قانون شمرده شده است.<sup>۵۹</sup> فقاقت و اجتهاد، این قدرت را به صاحب‌منصبان می‌دهد تا مصالح شهروندان خود را در چارچوب اسلامی تأمین کنند.

### کفایت و کاردانی

تقوا و عدالت و نیز علم به قوانین الهی، از شرایط صاحب‌منصبان در حکومت اسلامی به‌شمار می‌آید. اما این دو شرط، به‌تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه هر شخصی که منصبی را بر

عهده می‌گیرد، به‌ویژه حاکم اسلامی، لازم است در آن حوزه مدیریتی خود، کفایت و کاردانی لازم را نیز داشته باشد. از این‌رو، معتقدیم به منظور تأمین منافع انسان‌ها، لازم است حاکم کسی باشد که از کفایت، درایت، شجاعت، بصیرت و اموری که لازمه اداره جامعه است، برخوردار باشد. در غیر این صورت، مصلحت انسان‌ها تأمین نخواهد شد. به تعبیر امام خمینی علیه السلام:

یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی، در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد.<sup>۶۰</sup>

امام صادق علیه السلام فرمود: «هرکس ولایت امری از امور مسلمین را در دست گیرد، اما آنان را به تباهی کشاند، خداوند او را تباه خواهد کرد»؛<sup>۶۱</sup> «همانا بقای مسلمین و بقای اسلام در گرو این است که اموال در نزد کسی قرار گیرد که حق را در میان آن اموال می‌شناسد و در خصوص آن اموال به نیکی عمل می‌کند و همانا راز فنای اسلام و فنای مسلمین آن است که اموال در دستان کسی قرار گیرد که شناختی نسبت به حق در آن اموال ندارد و در آن اموال به نیکی عمل نمی‌کند».<sup>۶۲</sup>

### مردم‌داری و مردم‌دوستی

یکی از ویژگی‌های حاکم اسلامی، که آن را در ارتباط مستقیم با حقوق بشر قرار می‌دهد، مردم‌داری، محبت‌ورزی، و دل‌سوزی نسبت به ایشان است. اسلام همواره والیان و صاحب‌منصبان در حکومت اسلامی را ملزم به مدارا با رعیت و توجه به شئون و تدبیر امور آنان می‌سازد. در قرآن کریم شخص پیامبر صلی الله علیه و آله به فروتنی و تواضع در برابر مؤمنین امر شده است: «وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸) در فرازهای مختلف از *نهج البلاغه* نیز توصیه‌ها و اوامری وجود دارد که به همین منظور امام علی علیه السلام خطاب به فرستادگان و والیان خود بیان می‌فرمود و آنان را به خویشتن‌داری، مردم‌داری، مدارا، رفق، محبت و فروتنی در برابر مردم تشویق می‌کرد؛ ایشان خطاب به مالک اشتر فرمود:

مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی. مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند. اگر گناهی از آنان سر می‌زند،

یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته اشتباهی مرتکب می‌گردند آنان را بیخشای و بر آنان آسان گیر. آن‌گونه که دوست داری خدا تو را بیخشاید و بر تو آسان گیرد.<sup>۶۳</sup>

همچنین آن حضرت در نامه‌ای به فرماندار مصر، محمدبن ابی‌بکر، سفارش کرد: «با مردم فروتن، نرم‌خو و مهربان، گشاده‌رو و خندان باش.»<sup>۶۴</sup> حضرت در نامه دیگری خطاب به عبداللّه بن عباس، سفارش کرد: «با مردم به هنگام دیدار و در مجالس رسمی و در مقام داوری، گشاده‌رو باش و از خشم بپرهیز که سبک‌مغزی، به تحریک شیطان است.»<sup>۶۵</sup> در نامه نامه دیگری از آن حضرت، به مأموران مالیات امر شده است: «با مردم تندخو نباشد و به آنها دروغ نگوید و با مردم، به جهت اینکه بر آنها حکومت دارد، بی‌اعتنایی نکند؛ چه اینکه مردم برادران دینی و یاری‌دهندگان در استخراج حقوق الهی می‌باشند.»<sup>۶۶</sup> در *تحف العقول*، در سفارش‌هایی که امام موسی کاظم علیه السلام خطاب به هشام دارد، بر غفلت نکردن والی از وضعیت رعیت و نیز تکبر نداشتن در برابر ایشان تأکید کرده است: «بر والی واجب است همچون چوپانی باشد که از گله خود غفلت نمی‌کند و بر آنها فخر نمی‌فروشد.»<sup>۶۷</sup>

از آنچه بیان شد، روشن می‌شود این محبت، رحمت و دل‌سوزی تنها شامل مسلمانان نمی‌شود، بلکه دربرگیرنده تمام شهروندان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان است و رابطه تمام انسان‌ها با یکدیگر از منظر اسلام، از مهم‌ترین روابطی است که باید در آن، افراد رعایت حال یکدیگر را نموده، در تداوم آن بکوشند.<sup>۶۸</sup> در برخی روایات همچون «التودد إلى الناس نصف العقل»،<sup>۶۹</sup> مودت و مهرورزی درباره «ناس» مطرح شده است. پس شامل مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود. در برخی روایات، عبارات صریح‌تری در این زمینه دیده می‌شود. در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است: «کار خیر را در حق اهل آن و غیر اهل آن انجام ده؛ چراکه حتی اگر خیر تو به آن کسی که اهلش نیست برسد، تو اهل خیر بوده‌ای.»<sup>۷۰</sup> بر این اساس، حکومت اسلامی گستره رحمت و مودت خود را گشوده، شامل تمام شهروندان می‌کند. البته این مطلب منافاتی با این نکته ندارد که صاحب‌منصبان، گاهی باید همراه با نرم‌خویی و مهرورزی، غلظت و شدت نیز از خود نشان دهند.

در برخی از آیات و روایات، به آثار مردم‌داری و لطف و مرحمت در حق ایشان از سوی والیان اشاره شده است. از مجموع آنها می‌توان به این نتیجه دست یافت که، این امر به ثبات هرچه بیشتر در جامعه و استحکام روابط میان مردم و حکومت منجر می‌شود؛ زیرا

هرگاه مردم احساس کنند صاحب‌منصبان، خود را جدای از مردم نمی‌دانند و دربارهٔ ایشان دل‌سوزانه برخورد می‌کنند، قطعاً به سمت ایشان رغبت نموده، زمینه کارآمدی بیشتر نظام را فراهم می‌سازند. در آیه شریفه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْفَلْبِ لَإِنْفَضُوا مِن حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)، خداوند متعالی، به پیامبر ﷺ یادآوری کرده است که نرم‌خویی در برابر مردم موجب شد تا آنان پیرامون آن حضرت گردهم آیند و جبههٔ متحدی را شکل دهند.

در رسالهٔ حقوق امام سجاد علیه السلام، در قالب حق رعیت بر والیان، حضرت به مظاهر مختلف مردم‌داری والیان اشاره، و وجوب آن را بر ایشان تصریح کرده است. در فرازی از فرمایشات حضرت آمده است:

و اما حق رعیتی که تو بر ایشان تسلط داری این است که بدانی آنان به دلیل ضعف و ناتوانی خود و قدرت تو رعیت تو هستند. پس واجب است که با ایشان به عدالت رفتار کنی و برایشان پدری مهربان باشی و جهالتشان را ببخشی و در عقوبتشان عجله نکنی و به خاطر قدرتی که خداوند به تو عطا کرده است، شکرگزاری کنی.<sup>۷۱</sup>

یکی از نمودهای مردم‌داری در میان والیان، ساده‌زیستی آنان و همراهی و همدلی با اقشار ضعیف‌تر جامعه است. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «خداوند مرا امام برای خلقش قرار داد، پس بر من واجب گردانید تا در زندگی، خوردن و آشامیدن و پوشیدن خود را مانند مردمان فقیر قرار دهم تا فقیر به فقیرم اقتدا کند و غنای توانگران، آنان را به سمت طغیان نکشاند.»<sup>۷۲</sup> همچنین آن حضرت در نامه‌ای به عثمان بن حنیف انصاری، در خصوص ساده‌زیستی خود چنین فرمود:

آگاه باش! امام شما از دنیای خود به دو جامهٔ فرسوده و دو قرص نان رضایت داده است. بدانید که شما توانایی چنین کاری را ندارید. اما با پرهیزکاری و تلاش فراوان و پاک‌دامنی و راستی، مرا یاری دهید. پس سوگند به خدا! من از دنیای شما طلا و نقره‌ای نیندوخته، و از غنیمت‌های آن چیزی ذخیره نکرده‌ام. بر دو جامهٔ کهنه‌ام جامه‌ای نیفزودم، و از زمین دنیا حتی یک وجب در اختیار نگرفتم و دنیای شما در چشم من از دانهٔ تلخ درخت بلوط ناچیزتر است.<sup>۷۳</sup>

از دیگر مظاهر مردم‌داری والیان این است که شهروندان خود را متحمل کارهای سنگین و خارج از قدرت ایشان نکنند. آیاتی همچون «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره: ۲۸۶)، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)، «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۳۳)، «مَا

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۶۲)، «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده: ۶)، بیانگر آن است که در دین اسلام، تکالیف، متناسب با توانایی‌ها و ظرفیت افراد است و کسی حق ندارد فراتر از آن، از کسی مسئولیت بخواهد. در آیات متعددی نیز عبارت «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»<sup>۷۴</sup> تکرار شده که نشان‌دهنده آن است که در اسلام هرکس به اندازه طاقت و توانایی‌اش تکلیف دارد. از این‌رو، حکومت اسلامی نیز باید از ایشان به همان اندازه ظرفیت و توانمندی‌شان تکلیف بخواهد.

### نتیجه‌گیری

نگاهی گذرا به ساختار تشکیل حکومت اسلامی نشان می‌دهد که ابعاد حقوق بشری در این نوع حکومت فراوان وجود دارد. با توجه به ساختار حکومت اسلامی، به راحتی می‌توان دریافت که تا چه میزان نگاه حقوق بشری اسلام در تشکیل حکومت عمیق بوده است. توحیدمحوری، ولایت‌محوری، مردم‌سالاری، ایتنای بر حق و پویایی ساختار، از ویژگی‌های ممتاز حکومت اسلامی است که آن را در ارتباط مستقیم با حقوق متعالی بشر قرار می‌دهد. همچنین ویژگی‌های کارگزاران در ساختار حکومتی اسلام نیز حاکی از ارتباط نزدیک چنین ساختاری با حقوق متعالی بشر است. تأکید بر شرایطی همچون تقوا و عدالت، علم به قوانین و احکام الهی، کفایت و کاردانی، امانت‌داری و مردم‌داری، محبت‌ورزی و دل‌سوزی نسبت به رعیت، که در کارگزاران حکومت اسلامی لحاظ شده است، موجب می‌شود تا حکومت اسلامی به‌منظور تحقق حقوق متعالی بشر، از ضمانت‌های اجرایی مناسبی برخوردار باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. David Miller, The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, p.222.

۲. علی آقابخشی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۵۶۹.
۳. علی‌رضا شایان‌مهر، دایرة‌المعارف تطبیقی علوم اجتماعی، ص ۳۳۸.
۴. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ص ۱۱۰.
۵. روح‌الله موسوی خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۳۳.
۶. رک: ابی‌جعفر محمدبن‌الحسن الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۰۱.
۷. محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۴۸، ح ۳۴۹.
۸. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۱۰۴، ح ۴۹.
۹. محسن الفیض‌الکاشانی، التفسیر الأصفی، ص ۴۳۰.
۱۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۴۵.
۱۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۱۸۶.
۱۲. محمد صالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۳۴۴.
۱۳. محمدبن‌سلیمان کوفی، مناقب الإمام امیر المؤمنین علیه السلام، ج ۲، ص ۴۳۴.
۱۴. رک: نساء: ۵۹.
۱۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹، ح ۹.
۱۶. همان، ح ۱۰.
۱۷. شیخ صدوق، الأمالی، ص ۳۴۱.
۱۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، «مسئله ولایت و زعامت»، در: بررسی‌های اسلامی، ص ۱۶۶.
۱۹. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱، ص ۴۲۲.
۲۰. سیدعلی خامنه‌ای، فکر الاصل، <http://www.al-kawthar.com>
۲۱. (بقره: ۱۴۷)؛ (آل عمران: ۶۰)؛ (یونس: ۹۴)؛ (هود: ۱۷)؛ (حج: ۵۴)؛ (سجده: ۳).
۲۲. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت، ص ۹۰.
۲۳. فوزی کمال‌آدهم، الادارة الاسلامیة، ص ۳۴۴.
۲۴. محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق کلینی، الکافی، ج ۵، باب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، ص ۵۵، ح ۱.
۲۵. همان، ص ۵۶، ح ۳.
۲۶. محمدتقی مصباح یزدی، بزرگ‌ترین فریضه، ص ۱۳.
۲۷. سیدروح‌الله موسوی خمینی، تحریر الوسیلة، ص ۳۹۹، مسئله ۱۳.
۲۸. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۷۹/۴/۱۹.
۲۹. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۵۲.
۳۰. راشد الغنوشی، الحریات العامة فی الدولة الاسلامیة، ص ۹۸.
۳۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۰۵.
۳۲. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۷۴.

۳۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، «مسئله ولایت و زعامت»، در: بررسی‌های اسلامی، ص ۱۶۳.
۳۴. همان، ص ۱۷۶.
۳۵. همان، ص ۱۷۷.
۳۶. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت، ص ۳۳۴.
۳۷. سیدروح‌الله موسوی خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۳۶.
۳۸. منتسکیو، روح القوانين، ص ۳۱۳.
۳۹. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۸۹.
۴۰. همان، ص ۵۶.
۴۱. هادی نجفی، موسوعه أحادیث أهل البيت علیهم‌السلام، ج ۳، ص ۴۸۹، ح ۲۰.
۴۲. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۵، ص ۴۱۶، ح ۲.
۴۳. همان، ح ۴.
۴۴. کلینی، الکافی، ص ۴۰۷، ح ۸.
۴۵. نهج البلاغه، حکمت ۷۳، ص ۶۳۸.
۴۶. همان، نامه ۲۶، ص ۵۰۶.
۴۷. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۲۴۲.
۴۸. محمدتقی مصباح، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۹۲.
۴۹. شهید ثانی، شرح اللمعه، ص ۷۹۲.
۵۰. سیدابوالقاسم خویی، کتاب الاجتهاد و التقليد، ص ۲۵۲، مسئله ۲۳.
۵۱. سیدعلی خامنه‌ای، منتخب الاحکام، ص ۱۰.
۵۲. نهج البلاغه، نامه ۵، ص ۴۸۴.
۵۳. همان، نامه ۲۰، ص ۴۹۸.
۵۴. سیدروح‌الله موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۳.
۵۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، ص ۳۲۶.
۵۶. میرجهانی، مصباح البلاغه (مستدرک نهج البلاغه)، ج ۴، ص ۲۵؛ شیخ امینی، الغدير، ج ۳، ص ۲۲۲.
۵۷. احمدبن محمدبن خالد برقی، المحاسن، ص ۹۳، ح ۴۹.
۵۸. شیخ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ص ۲۷۷.
۵۹. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۳۵.
۶۰. سیدروح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۱۷۷.
۶۱. شیخ صدوق، ثواب الاعمال، ص ۲۶۰.
۶۲. حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۱، ابواب فعل المعروف، باب استجابته وکراهه ترکه، ص ۵۲۱، ح ۱؛ شیخ کلینی، الکافی، ج ۴، باب المعروف، ص ۲۵، ح ۱.

٦٣. نهج البلاغه، نامهٔ ٥٣، ص ٥٦٦.
٦٤. همان، نامهٔ ٢٧، ص ٥٠٨.
٦٥. همان، نامهٔ ٧٦، ص ٦١٨.
٦٦. همان، نامهٔ ٢٦، ص ٥٠٦.
٦٧. ابن شعبه حراني، تحف العقول، ص ٣٩٤.
٦٨. باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الاسلام، ص ٦٧.
٦٩. محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني، الكافي، ج ٢، ص ٦٤٣، ح ٤.
٧٠. شيخ صدوق، عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٣٨، ح ٧٦.
٧١. شيخ صدوق، الأمالي، ص ٤٥٢.
٧٢. كليني، الكافي، ج ١، باب سيرة الامام في نفسه وفي المطعم والملبس إذا ولي الامر، ص ٤١٠، ح ١.
٧٣. نهج البلاغه، نامهٔ ٤٥، ص ٥٥٢.
٧٤. انعام: ١٥٢؛ اعراف: ٤٢؛ مؤمنون: ٦٢.

## منابع

- ابن شعبه حرانی، *تحف العقول*، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، ج دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، نجف اشرف، الحیدریه، ۱۹۵۶م.
- آقابخشی، علی و مینو افشاری راد، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار، ۱۳۷۹.
- بحرانی، محقق یوسف، *الحدائق الناضرة*، تحقیق و تعلیق محمد تقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، [بی تا].
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین حسینی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- حر العاملی، *وسائل الشیعه*، تحقیق و تصحیح و تزییل شیخ محمد رازی، تعلیق شیخ ابی حسن شعرانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
- خامنه‌ای، سیدعلی، *منتخب الاحکام*، إعداد حسن فیاض، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
- \_\_\_\_\_ *الفکر الاصلی*، <http://www.al-kawthar.com>.
- خویی، سید ابوالقاسم، *کتاب الاجتهاد و التقليد*، ج سوم، قم، دار انصاریان للطباعة والنشر، ۱۴۱۰ق.
- سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- شایان مهر، علی رضا، *دایره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۹.
- شهید ثانی، *شرح اللمعه*، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ق.
- شیخ صدوق، *الأمالی*، قم، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_ *ثواب الأعمال*، مقدمه السید محمد مهدی السید حسن الخراسان، ج ۲، قم، شریف رضی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_ *الخصال*، تصحیح و تعلیق علی اکبر الغفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_ *عیون اخبار الرضا*، تصحیح و تعلیق شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی، سیدعلی، *ریاض المسائل*، قم، نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، [بی تا].
- \_\_\_\_\_ بررسی های اسلامی، ج دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، [بی جا]، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- عبدالحسین، امینی، *الغدیر*، ج چهارم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۹۷ق.
- غنوشی، راشد، *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۳م.
- فیض کاشانی، محسن، *التفسیر الأصغری*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الإسلامیه، [بی جا]، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
- قرشی، باقر شریف، *النظام السیاسی فی الاسلام*، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
- کمال أدهم، فوزی، *الادارة الإسلامية*، بیروت، دار الفوائد، ۱۴۲۱ق.
- کوفی، محمد بن سلیمان، *مناقب الإمام امیرالمؤمنین*، تحقیق شیخ محمدباقر محمودی، [بی‌جا]، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
- مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی، ضبط و تصحیح سیدعلی عاشور، بیروت، دار إحياء التراث العربی للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۱ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، چ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، تصحیح و ضبط نخبه من العلماء الأجلاء، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، [بی‌تا].
- مصباح یزدی، محمدتقی، *بزرگ‌ترین فريضه*، تدوین و نگارش قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- *نظریه سیاسی اسلام*، نگارش کریم سبحانی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۰.
- متسکیو، *روح القوانين*، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، چ دوم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
- *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
- *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، [بی‌جا]، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بهار ۱۳۷۳.
- *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- میرجهانی، *مصباح البلاغه فی مشکوة الصیغه (مستدرک نهج البلاغه)*، [بی‌جا]، [بی‌تا]، ۱۳۸۸ق.
- میرزای قمی، *مناهج الأحکام*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۲۰ق.
- نجفی، هادی، *موسوعة احادیث اهل البيت*، بیروت، دار إحياء التراث العربی للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۳ق.
- نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چ هفتم، نشر مشرقین، تهران، زمستان ۱۳۷۹.
- وحید خراسانی، محمدرضا، *مناهج الصالحین*، [بی‌جا]، [بی‌تا]، [بی‌تا].
- Miller, David, *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Blackwell, Oxford, 1991.

## اصول نظری حقوق بشر در اسلام

عبدالحکیم سلیمی\*

### چکیده

حقوق بشر، رابطه مستقیم با انسان‌شناسی و جهان‌بینی نظام‌های حقوقی دارد. نظام‌های حقوقی، که رویکرد مادی دارند، با نظام حقوقی اسلام، که دارای بیش از توحیدی است، از نظر تشریح حقوق بشر تفاوت اساسی دارد. اصل «حقیقت‌محوری»، که اساس عقلانیت دینی است، با تأکید بر وجود حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن، بر اندیشه‌های نسبی‌گرایانه حقوق بشر غربی، خط بطلان می‌کشد. نتیجه اصل «توحید»، حاکمیت حق خدا، به عنوان منشأ حقوق بشر است. اصل «معاد» با طرح جاودانگی روح انسان، انسانی زیستن، روحیه مراقبت در رفتار و تأکید بر پاسخگو بودن انسان در پیشگاه الهی، در تدوین حقوق بشر تاثیرگذار است. اشتراکات و تفاوت‌های حقوق و تکالیف بشر نتیجه منطقی اصل «حکمت» است. اصل «عدالت» زمینه‌ساز تحقق جامعه آرمانی و تکامل اجتماعی انسان است. اصل «تلازم حق و تکلیف»، بیانگر رسالت انسان در زندگی اجتماعی است. اصل «کرامت ذاتی» و تشریحی انسان نیز به مثابه موهبت الهی، زمینه اعتلای حقوق بشر را فراهم می‌سازد. کلیدواژه‌ها: اسلام، انسان، حق، تکلیف، حقوق بشر، توحید، معاد، حکمت، کرامت، عدالت.

## مقدمه

«حقوق بشر» از مباحث اساسی و چالش‌برانگیز معاصر به شمار می‌رود. وجه اهمیت آن این است که حقوق بشر مربوط به انسان است که خداوند همه موجودات زمین و آسمان را مسخر او قرار داده تا به کمال برسد. چالش‌برانگیز بودن آن به این است که نظام‌های حقوقی بر اساس شناختی که از انسان و جهان دارند، حقوق بشر را تعریف می‌کنند. بررسی‌ها نشان می‌دهد نظام‌های حقوقی بشری، از شناخت حقیقت انسان عاجزاند و هنوز در این نظام‌ها انسان به عنوان موجودی ناشناخته مطرح است. مادامی که نظام‌های حقوقی، به شناخت مشترک انسان نایل نگردند، در تدوین و اجرای حقوق بشر نیز به اتفاق نظر نخواهند رسید.

نظام حقوقی، که رویکرد مادی دارد و حیات انسان را در دایره تولد و مرگ خلاصه می‌کند، طبیعی است که حقوق بشر را نیز در همان دایره تعریف می‌نماید. نظام حقوقی، که به زندگی فراتر از جهان ماده می‌اندیشد و انسان را دارای روح جاودانه و ماندگار می‌شناسد، روشن است که حقوق بشر جامع‌تری ارائه خواهد داد. اظهارنظرها درباره انسان به خوبی بیانگر ناشناخته ماندن حقیقت انسان است. *هابز* می‌گوید: «انسان گرگ انسان است»؛ *اسپینوزا* مدعی است: «انسان خدای انسان است»؛ *ماکیاولی* بر اساس شناخت خود از انسان، چنین توصیه می‌کند: «اگر همه انسان‌ها نیک سرشت بودند، این اندرز بیهوده بود، ولی از آنجا که انسان‌ها بدسرشت‌اند و به عهد خود با شما وفا نخواهند کرد، پس شما هم به حفظ عهد خود با آنها مقید نباشید.» *هابز* انسان را «شر بالذات» و *روسو* انسان را «خیر بالذات» معرفی می‌کند. کسانی مانند یونگ انسان را دارای فطرت و طبیعت می‌دانند. در مقابل، کسانی انسان را فاقد هرگونه فطرت و طبیعت می‌شناسند.<sup>۱</sup>

به راستی حقیقت انسان چیست؟ بشر صاحب حق کیست؟ اسلام چه نگاهی نسبت به انسان دارد؟ در نظام حقوقی اسلام، حقوق بشر بر چه اصولی تشریح می‌گردد؟ نگاه گذرا به حقیقت انسان، تبیین اصول نظری حقوق بشر در اسلام و نقش آن در احیا و تضمین حقوق بشر، مورد اهتمام این پژوهش است.

## ۱. اصل حقیقت‌محوری

یکی از اصول نظری «حقوق بشر»، حقیقت‌محوری است. اصلی که در تبیین و تضمین حقوق بشر نقش اساسی دارد. حق‌محوری در اسلام، از چنان اهمیتی برخوردار است که هر چیز مهم و اساسی در دین به «حق و حقانیت» نسبت داده شده است. خداوند سبحان دین،<sup>۲</sup> قرآن کریم،<sup>۳</sup> ارسال پیامبر،<sup>۴</sup> معاد،<sup>۵</sup> خلقت زمین و آسمان<sup>۶</sup> را با واژه «حق» توصیف نموده و سرانجام هستی (انبیاء: ۱۶) را هدفمند معرفی می‌کند. این تأکیدات نشان می‌دهد که حق‌محوری و حق‌خواهی چنان با محتوای اسلام تنیده که تفکیک‌ناپذیر می‌نماید. از این‌رو، مؤمنان و دین‌باوران باید اندیشه خود را در همه زمین‌ها از جمله در بحث حقوق بشر، بر اساس امور عینی و واقعی نظم و سامان بخشند؛ چراکه مؤمنان واقعی از منظر قرآن کریم کسانی هستند که در آفرینش هستی تفکر نموده و به حقیقت خالق آن پی می‌برند. (آل‌عمران: ۳ - ۱۹۲)

مؤمنان واقعی در پرتو این تفکر، عالم هستی را هدفمند یافته و آموزه‌های هستی‌بخش را سرلوحه زندگی خویش قرار می‌دهند. تأکید بی‌شمار قرآن بر اصل «حق‌محوری» به طور قطع حکمت‌ها و رمز و رازهایی دارد. در اینجا، به دو اثر مهم حق‌محوری اشاره می‌کنیم.

### الف) پذیرش حقایق عینی

نخستین لازم ضروری حق‌محوری، پذیرش مجموعه حقایق عینی در عالم هستی است؛ اموری که در خارج از ذهن وجود دارند و هستی آنها ثابت و قطعی است و ارتباطی به فهم و درک بشر ندارد. به بیان دیگر، در عقلانیت مورد نظر دین، مجموعه حقایق عینی و نفس‌الامری وجود دارد که خاستگاه تصمیم‌گیری‌ها و بایدها و نبایدهای حقوقی را تشکیل می‌دهد. حقیقت در نگاه دین، امری عینی و وجودی است، نه قراردادی که همواره در حال تغییر باشد. خواست و اراده مردم ارزشمند است، اما این‌گونه نیست که جای تعقل و تدبیر را بگیرد. انسان‌ها باید تلاش کنند تا حقایق را کشف کنند نه آنکه به افکار عمومی مردم بسنده و حقایق اجتماعی و فردی را تنها در نتیجه آراء نظرات عمومی خلاصه کند. چنان‌که فرهنگ جامعه نیز باید این‌چنین باشد، که قبل از رأی دادن به چیزی صواب، خطا، حسن، قبح، عدل و ظلم آن را به خوبی درک کند.<sup>۷</sup> به بیان دقیق‌تر، در رویکرد توحیدی، حقوق نه

واقعیت عینی صرف است - حقوق طبیعی - و نه اعتباری محض - اندیشه پوزیتیویستی - بلکه حقوق امری اعتباری است، اما ریشه در حقایق عینی و نفس‌الامری دارد.

#### ب) امکان دست‌یابی به حقایق

حق محوری به انسان می‌آموزد، همان‌گونه که مطلوب‌ها و معرفت‌های قطعی و یقینی ارزشمند است، به تبع آن راه‌هایی که از پشتوانه قطعی برخوردارند، گرچه دلالت آنها ظنی باشد، مفید و معتبر است. بنابراین، کسی که در مسیر تفکر همه تلاش خود را بکار بگیرد، ضوابط برهانی را رعایت کند و یافته‌های خود را با محک‌های عقل و نقل محک بزند، هرچند که به قطع نرسد می‌تواند به گمان خویش بسنده کند؛ یعنی گمان همانند قطع و یقین معتبر است.<sup>۸</sup>

اعتقاد به حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن، بدیهی‌ترین امری است که از اصل حق محوری به دست می‌آید و اساس عقلانیت دینی و نظام حقوقی اسلام را تشکیل می‌دهد. حقوق بشر نیز بر این اساس قابل تفسیر و تبیین است. تلاش فطری و بی‌وقفه بشر برای کشف ناشناخته‌ها و شناخت امور پیرامون خود، دلیلی بر وجود حقایق و امکان دست‌یابی به آن است. در مقابل، اندیشه سکولاریستی، که ریشه در تفکر سوفسطاییان یونان دارد، بر دو پایه استوار است: یکی انکار حقیقت ثابت، دیگری جایگزینی پذیرش عمومی به جای حقایق عینی. ادعایی که بیشتر مورد تأکید سوفسطاییان مشهوری مانند گرگیاس و پروگراس قرار گرفته است.<sup>۹</sup>

سکولارها، مبانی عقلانی نظریه خود را بر انکار حقایق عینی قرار داده و همه واقعیت‌ها را به پذیرش و رضایت عمومی و درک افراد مبتنی می‌کنند و ملاک حقانیت را خواست و پذیرش عمومی می‌دانند. این مبنا را در همه عرصه‌ها و تبیین حقوق بشر بکار می‌گیرند. اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز رویکرد سکولاریستی دارند.

بی‌شک، پذیرش حقایق عینی و نفس‌الامری و امکان دست‌یابی به حقیقت و عدم پذیرش آن، دو رویکرد متقابلی است که در همه زمینه‌ها، به ویژه حقوق بشر آثار و پیامدهای متفاوتی به دنبال دارد. مهم‌ترین چالش و پرسش حقوق بشر این است: آیا حقوق بشر، امری قراردادی و تابع خواست و رضایت اکثریت است، یا ریشه در حقایق عینی و نفس‌الامری دارد؟

## ۲. نگرش انسان‌شناختی

فهم صحیح حقیقت انسان، مهم‌ترین مسئله در شناخت حقوق بشر و در حقیقت، کلید معمای ناشی از ابهامات در تفسیر حقوق بشر می‌باشد. «انسان» واژه عربی است که در لغت به معنای «بشر و آدمی زاد» آمده است. جمع آن اناسی، اناسیه و آناس می‌باشد. در اطلاق لغوی انسان به نوع بشر و فارغ از هرگونه قیدی به کار می‌رود.<sup>۱۰</sup> واژه «انسان» اسم جنس است که بر تک تک افراد بنی‌آدم اطلاق می‌گردد.<sup>۱۱</sup> در اصطلاح، دو رویکرد مادی و توحیدی نسبت به حقیقت جهان و انسان مطرح است که هر یک برداشت خاصی از انسان دارند.

### الف. دیدگاه مادی

در این رویکرد، انسان (human) با کلمه لاتین معادل خاک در (humus) در ارتباط بوده و به معنای موجودی خاکی (earthly) است. به بیان دیگر، انسان تنها یک حیوان متکامل است که آغاز و پایان زندگی او، به فاصله تولد و مرگ خلاصه می‌شود. طبیعی است که حقوق و تکالیف او نیز در همین قلمرو محدود تعریف و تعیین می‌گردد. اسناد بین‌المللی حقوق بشر، که بر این اساس شکل یافته است، در قالب رویکرد جامعه‌گرایانه و عمدتاً فردگرایانه قابل ارزیابی و بررسی می‌باشد.

### رویکرد جامعه‌گرایانه

در این رویکرد، که از ارسطو شروع و توسط کارل مارکس و امیل دورکیم و دیگر جامعه‌گرایان تعریف و تکمیل می‌شود، انسان از خود ماهیتی ندارد. این شرایط اجتماعی، محیطی و فرهنگی است که افکار و عقاید و شخصیت انسان را می‌سازد.<sup>۱۲</sup> امیل دورکیم معتقد است که: «انسان فاقد طبیعت ثابت است، این اجتماع است که انسان را می‌سازد، افراد انسانی در مرحله قبل از اجتماع هیچ هویت انسانی ندارد، ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارد».<sup>۱۳</sup>

کارل مارکس نیز بر آن است که: «ضرورت و جبر تاریخ فقط یک نیاز در نهاد بشر قرار داده است و آن نیاز اقتصادی است که انسان را به سوی جنگ طبقاتی و انقلاب اجتماعی سوق می‌دهد. سایر علایق و امیال و خصوصیات انسان بازتابی از این نیاز اصلی است که در هر زمان، با توجه به شرایط اجتماعی او شکل می‌گیرد. این دیدگاه، که مبنای ایدئولوژی

مارکسیستی شده است، شخصیت فردی، اعتقاد به اراده و اختیار و نقش آن در سیر و تحول جامعه را موهوم می‌داند و تولد انسان‌های نو با تفکر و اندیشه‌های تکامل‌یافته را تنها با تکامل ابزار تولید امکان‌پذیر می‌داند.<sup>۱۴</sup>

در یک جمله، انسان موردنظر جامعه‌گرایان در تمام ابعاد ساخته و پرداخته اجتماع است. با این تفسیر، سخن از حقوق جهانی بشر امکان‌پذیر نیست؛ چراکه هر جامعه‌ای و هر فرهنگی، انسان و حقوق انسان را به طور خاص تعریف می‌کند.

#### رویکرد فردگرایانه

این رویکرد، صبغه اومانستی دارد و همانند رهیافت جامعه‌گرایانه انسان را موجود مادی و ظرف خالی می‌شناسد. با این تفاوت که انسان ساخته و پرداخته اجتماع و عوامل محیطی نیست، بلکه اراده و اختیار فردی شخصیت انسان را می‌سازد. انسان کسی است که می‌خواهد و انتخاب می‌کند؛ یعنی هرکس آزاد است هرگونه که خواست دست به انتخاب بزند. مجموعه این گزینش‌ها و انتخاب‌ها، شخصیت او را می‌سازد.<sup>۱۵</sup> انسان در ابتدا ماهیتی ندارد، خدایی نیست که او را از پیش طرح کند. از این پس خواهد شد آنچه‌ان که می‌خواهد، اعلامیه جهانی حقوق بشر با این رویکرد تدوین شده است؛<sup>۱۶</sup> زیرا در دکتترین حقوق بشر معاصر، همه خطوط به انسان منتهی می‌گردد و انسان اصالتاً دارای حقوق می‌باشد و اعلامیه نیز حقوق بشر را رهیافتی از اومانیسیم و رسیدن به انسان می‌شناسد؛ به همین دلیل، دارای صبغه فردگرایی بوده و ماهیتاً درصدد تأمین منافع فردی است.<sup>۱۷</sup>

#### ب. دیدگاه الهی

در این نگاه، انسان آفریده الهی است. از روح خداوندی در او دمیده شده، کرامت انسان ناشی از این انتساب است.<sup>۱۸</sup> انسان موجودی دوبعدی است، با داشتن استقلال شخصیت، موجود اجتماعی است. در رویکرد توحیدی، جبر اجتماعی بسان فردگرایی افراطی مذموم و مردود است.

قرآن کریم عالی‌ترین مدح‌ها و بدترین مذمت‌ها را نسبت به انسان به کار برده است. در یک نگاه، انسان موجودی است مرکب از روح و جسم (سجده: ۷-۹)، دارای فطرتی خدا آشنا (اعراف: ۱۷۲)، مستقل، امانتدار خدا و مسئول خویشتن و جهان،<sup>۱۹</sup> مسلط بر طبیعت و آسمان و زمین،<sup>۲۰</sup> آشنا به خیر و شر، کمال‌پذیر، سیرکننده به سوی خدا، دارای ظرفیت

علمی و عملی نامحدود، برخوردار از شرافت و کرامت ذاتی (اسراء: ۷۰)، شایسته بهره‌مندی از نعمت‌های خداوندی و مسئول در برابر خداوند خویش.<sup>۲۱</sup> در یک کلام، انسان برگزیده خداوند (طه: ۱۲۲) و خلیفه پروردگار در زمین (بقره: ۳۰) و دارای استعدادهایی است که می‌تواند به این مقام نائل گردد.

در نگاه دیگر، قرآن کریم بدترین نکوهش‌ها را درباره انسان به کار برده است. او را بسیار ستمگر و نادان (احزاب: ۲۱)، شتابگر و عجول (اسراء: ۱۱)، طغیانگر (علق: ۷)، مجادله‌گرترین مخلوقات (کهف: ۵۴)، تنگ‌نظر و ممسک (اسراء: ۱۰۰)، پرخاشگر (یس: ۷۷)، ناسپاس،<sup>۲۲</sup> همراه تر از چارپایان،<sup>۲۳</sup> و بدترین جنبندها (انفال: ۳۲)، معرفی می‌کند. او در برابر پروردگارش بسیار ناسپاس است، آیا انسان یک موجود دو سرشتی است، نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟! چگونه است که قرآن او را به عالی‌ترین شکل مدح و در منتهای درجه مذمت می‌کند؟!

مدح و ذم قرآن به این دلیل نیست که انسان یک موجود دوسرشتی است، لذا هم ستودنی است و هم نکوهیدنی، بلکه مراد این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد، و باید آن را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید معمار خویشتن باشد.<sup>۲۴</sup>

فیلسوفان و متکلمان مسلمان، به پیروی از قرآن، انسان را مرکب از جسم و روح دانسته و انسانیت انسان را به روح او پیوند می‌زنند.<sup>۲۵</sup> در این نگاه، روح انسان جوهر قدسی مجرد است.<sup>۲۶</sup> به نظر یکی از فیلسوفان معاصر، انسان «حی متأله» است. تعریف مشهور منطقی و فلسفی از انسان (حیوان ناطق) ناتمام است. در فرهنگ قرآن، نه حیوان جنس مشترک و نه ناطق فصل ممیز انسان است. در تعریف نهایی از انسان، نه از حیات حیوانی سخنی است و نه از تکلم عادی، بلکه جنس حقیقی انسان «حی» بودن و فصل واقعی او «متأله» بودن است. تفاوت «حی» با حیوان در بقا و فناپذیری است؛ یعنی «روح»، که جنبه اصلی وجود انسان را تشکیل می‌دهد، زنده جاوید است. «تأله»، یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب در جریان خدایی است. تعریف جامعی که تمام انسان‌ها را پوشش می‌دهد این است که در درون آدمی، ندای فطرت وجود دارد که او را همواره به سوی خدای یکتا می‌خواند.<sup>۲۷</sup> ایشان در جای دیگر «حیوان ناطق» را جنس و «حی متأله» را فصل انسان دانسته است.<sup>۲۸</sup> بنابراین، در رویکرد دینی انسان موجودی است که نباید در

مرحله حیات طبیعی و حیوانی توقف نماید، بلکه رسالت او این است که حیات جاودانی و خداخواهی فطری خود را به فعلیت برساند و مراحل تکامل را تا مقام خلافت طی نماید.

### ۳. اصل توحید و خدامحوری

توحید و خدامحوری اساسی‌ترین مفهوم در جهان‌بینی اسلامی است؛ اصلی که زیربنای تمام اصول و فروع دین مبین اسلام را تشکیل می‌دهد. در رویکرد توحیدی، جهان ماهیت از «اویی» و به سوی «اویی» دارد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)، یعنی کل نظام هستی منشعب از وجود محض و یکتای الهی است. اما ضرورت وجود او از ناحیه خودش می‌باشد. خداوند هستی محض، دارای جمیع کمالات و به دور از جمیع نقایص است. تعبیر فلسفی «توحید در وجوب وجود» ناظر به همین معناست.<sup>۲۹</sup>

اعتقاد به اصل توحید، به‌رغم تفاوت برداشت‌ها، مورد تأکید و احترام همه ادیان توحیدی و مذاهب فرقه‌های اسلامی است.<sup>۳۰</sup> هر برداشت و تفسیری از انسان و جهان، که به انکار این اصل بیانجامد، در تعارض با بینش توحیدی اسلام خواهد بود. قرآن کریم به انسان توصیه می‌کند: «معبودی دیگری با خدا منخوان، که هیچ معبودی جز او نیست؛ همه چیز جز ذات (پاک) او فانی می‌شود؛ حاکمیت تنها از آن اوست، و همه به سوی او بازگردانده می‌شود»، (قصص: ۸۸)

خداجویی امری فطری و حق هر انسان جوینده کمال است. این ارتکاز عقلایی است که زندگی بشر را خدامحور قرار داده و مانند سایر اصول فطری، ریشه در فطرت انسان دارد: «پس روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آئین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند.» (روم: ۳۰) براین اساس، حقوق بشر، که خاستگاه مشترک با اصل توحید و فطرت خداجویی انسان دارد، نمی‌تواند ناقض این اصل باشد.

هر نوع تفسیر الحادی از حقوق بشر می‌تواند آن را از حالت فطری خارج سازد. تصور فطرت چندگانه برای انسان، امری غیرمنطقی و در تعارض آشکار با اصل وحدت سرشت بشری است. چنان‌که هر نوع اجرای حقوق بشر به اشکال الحادی و حتی در بسترهای اجتماعی لایبزم موجب می‌گردد که از سرشت اصلی خود به دور مانده و جوابگوی خواسته‌های بشری نباشد.<sup>۳۱</sup>

در رویکرد اسلامی، انسان فطرتاً خداجو است و حقوق بشر نیز هماهنگ با این فطرت خدایی است که هرگز تفسیر و یا شیوه اجرای مخالف آن را بر نمی‌تابد.

عقل بسندگی و علم محوری، که بنیادی‌ترین اصل دوران جدید است، به دلیل نفی جهان فرامادی و انکار موجودی برتر از انسان (خدا)، که با روش حسی و تجربی قابل درک و تجربه نیست، در تعارض آشکار با اصل توحید قرار دارد. البته، منظور این نیست که توحید و خداباوری با بینش علمی ناسازگار است. اما تأکید افراطی بر حس و تجربه، به عنوان تنها معیار قطعی در ارزیابی حقایق و انکار واقعیت‌های غیر محسوس می‌تواند به انکار خداوند متعال بیانجامد.

نقطه شروع تبیین حقوق بشر در غرب، به عنوان امری انسانی و غیرالهی همین امر بود. کانت معتقد بود خدا نیز مفهومی است مخلوق اندیشه انسان، که در تنظیم حیات برتر آدمی، از خلق و آفرینش چنین مفهومی گریزی نیست. بدین‌سان، خدای خالق به مخلوق و انسان مخلوق به خالق تبدیل گشت. در نظام حقوقی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی، شناخت‌ها و قانون‌گذاری‌ها از جمله تشریح حقوق بشر، باید بر اندیشه توحیدی استوار باشد؛<sup>۳۲</sup> یعنی تدبیر تکوینی و تشریحی انسان و جهان حق انحصاری خداوند است.<sup>۳۳</sup>

#### آثار توحید

توحید در اسلام فقط یک باور صرف نیست، بلکه مبنای یک الگوی کامل و برنامه جامع برای انسانی زیستن است. توحید اسلامی شامل همه ابعاد و زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بشر است. بی‌تردید، چنین تفسیری از توحید پیامدهای نظری و عملی ویژه‌ای در زندگی انسان و تبیین حقوق بشر خواهد داشت. مهم‌ترین آثار بینش توحیدی عبارتند از:

#### الف) احساس وابستگی و نیاز انسان به خدا

نخستین پیامد نظری بینش توحیدی، باور به این حقیقت است که انسان در اصل وجود و تداوم حیات خود وابسته و به وجودی مطلق و برتر (خداوند) است. خداوندی که اراده او خاستگاه تکوین و تشریح نظام هستی است. همان‌گونه که شناخت حضوری انسان راهی است برای شناخت حضوری حق، که راه عرفان و شهود است، شناخت حصولی آدمی راه شناخت حصولی پروردگار است و با تأمل در اسرار و حکمت‌هایی ارتباط می‌یابد که

خداوند متعال در وجود انسان نهاده است و شناخت آنها موجب افزایش معرفت آدمی به خدا و صفات الهی می‌گردد.

آنچه در وجود گسترده آدمی به ودیعت نهاده شده، نشانه‌های علم و قدرت و حکمت خداوند است. در میان آفریدگان هیچ موجودی همانند انسان دارای اسرار و حکمت نیست. از میان انسان‌هاست که خلیفه‌الله به وجود می‌آید و نخستین انسان، خلیفه الله بوده است.<sup>۳۴</sup> انسان آگاه به جمیع اسمای الهی و به تعبیر عرفا، مظهر جمیع اسماء و صفات خداوند است. از منظر قرآن کریم، شناخت انسان در شناخت خدا نقش اساسی دارد.<sup>۳۵</sup> چنان‌که غفلت از خود، ملازم با فراموشی خداوند تلقی شده است.<sup>۳۶</sup> بدین‌گونه، می‌توان دریافت که انسان‌شناسی و توحید (خداشناسی)، نوعی قرابت یا ملازمت دارد. چنان‌که نسیان و فراموشی نفس با فراموش کردن خدا ملازمه دارد.

در اندیشه‌ای که جهان ماهیت از «اویی» و به سوی «اویی» دارد، همه خطوط در عرصه هستی و انسان و جامعه به خدا ختم می‌شود. احساس وابستگی به خداوند، احساس الهام‌بخشی است که انسان را در همه زمینه‌ها از جمله در تشریح و تضمین حقوق بشر هدایت می‌کند. انسان موحد به این باور می‌رسد که حقوق بشر، همانند اصل وجود انسان، موهبتی الهی است و نیل به حقوق بشر واقعی در اطاعت از دستورات خداوند است. خدایی که از حقیقت انسان، سعه وجودی، استعدادها و تمایلات وی آگاه است، صلاحیت دارد که حقوق بشر را تعریف نماید. این بینش یعنی تفسیر خدامدارانه از هستی و حقیقت انسانی، با شاخص‌های خردباوری علمی<sup>۳۷</sup> و تفسیر انسان‌مدارانه از هستی و انسان در تعارض آشکار است

#### ب) اثبات حق خدا به عنوان منشأ حقوق

در رویکرد اومانیستی غرب، آنچه اصالت دارد، فرد و حقوق فردی و اجتماعی اوست. تجربه‌گرایان افراطی معتقدند: بشر فقط می‌تواند حقوق فردی و اجتماعی را درک نماید. سخن از حق خدا، در نظام‌های حقوقی غرب، امری ناشناخته است. در بینش توحیدی، حق الله به عنوان اصل و منشأ حقوق مطرح است. حدیثی از امام سجاد علیه السلام نقل شده است که می‌تواند الهام‌بخش همه حقوق‌دانان قرار بگیرد:

خدا تو را رحمت کند، توجه داشته باش که اطراف تو را حقوقی فرا گرفته و تو در مجموعه‌ای از حقوق قرار گرفته‌ای که حتماً باید آنها را رعایت کنی، بعضی از این حقوق بزرگتر از بعض دیگر است. بزرگ‌ترین حقوق الهی بر تو حقی است که خدا آن را برای خود بر تو واجب کرده است. حق خداوند اصل و پایه حقوق است و از آن سایر حقوق نشأت می‌گیرد.<sup>۳۸</sup>

یکی از فیلسوفان معاصر در تبیین «حق الله» می‌نویسد: هدف خدای متعال از آفرینش انسان و جهان این است که آدمیان، با فعالیت‌های اختیاری خود به کمال غایی‌شان نایل آیند و چون این استکمال فقط بر اثر فرمان برداری و پرستش خدای متعال حاصل می‌شود (توحید عبادی)، می‌توان گفت: هدف خلقت این است که آدمیان خدای متعال را فرمان ببرند و بپرستند. این امر حقیقی را به زبان اعتبار می‌توان چنین بیان کرد: «خدای متعال "حق" دارد که انسان‌ها او را اطاعت و عبادت کنند.» به کار بردن «حق» برا خدای متعال فقط بدین لحاظ است که دیگران مکلفند این امر را رعایت کنند و در زندگی خود خدای متعال را مطاع و معبود بدانند و جز به مقتضای حاکمیت او رفتاری نداشته باشند. چون «حق» و تکلیف متلازمند، ثبوت حق یکی، ملازم با ثبوت تکلیف بر دیگران است و ثبوت حق برای خدای متعال، به منزله اثبات تکلیف بر جمیع آدمیزادگان خواهد بود.

حاصل آنکه، حق خداوند مبنای اصلی نظام حقوقی توحیدی است. اگر خداوند و رابطه انسان با خدا را در نظر بگیریم، از نظر برهان عقلی، هیچ حقی را برای انسانی بر انسان دیگر نمی‌توان اثبات کرد.<sup>۳۹</sup> به عنوان نمونه، حق حیات که در تفکر دوران جدید، حقی مطلق، بنیادی و غیرمشروط است، در نظام حقوقی اسلام محدودیت‌هایی دارد که با پذیرش حق الهی توجیه‌پذیر است.<sup>۴۰</sup> بدین ترتیب، برای تعیین حقوق و تکالیف بشر قبل از هر چیز باید حق خدا و ارتباط وجودی انسان را با خدای متعال در نظر داشت؛ چراکه همه حقوق فردی و اجتماعی انسان فقط بر مبنای حق خدای متعال قابل تبیین و تفسیر است. چنان‌که امام سجاد علیه السلام، اصل و اساس همه حقوق را حق خدا بر انسان می‌داند و سایر حقوق را شاخه‌هایی بر می‌شمارد که از این ریشه اساسی می‌رویند.

نظام حقوقی مبتنی بر توحید، همانند درختی است ریشه‌دار و مستحکم که در هر زمان پاسخگوی نیازهای بشر می‌باشد. «آیا نمی‌بینی که خداوند چگونه کلام پاکیزه را به درخت پاک تشبیه می‌کند، درختی که ریشه آن ثابت و شاخه‌های آن در آسمان است و در هر

زمانی، به اذن پروردگار برکاتش را به بشر عرضه می‌دارد.» (ابراهیم: ۲۶) برعکس، نظام حقوقی فاقد ریشه توحیدی بسان درختی بی‌ریشه است: «کلمه خبیثه به درخت ناپاکی شبیه است که از زمین ریشه‌شکن شده، قرار و ثباتی ندارد.» (ابراهیم: ۲۴-۲۵)

#### ۴. اصل فرجام‌باوری (معاد)

فلسفه قانون‌گذاری در هر نظام حقوقی، فراهم‌سازی زمینه کمال و رسانیدن انسان به سعادت و کمال نهایی اوست. در نظام حقوقی، که انسان را دارای روحی می‌داند که می‌تواند مستقل از بدن باقی بماند، در آن صورت معاد یا فرجام‌باوری قابل قبول خواهد بود. اما در نظام حقوقی که انسان را به خوبی نشناسد و روحی جاودان برای انسان قایل نباشد، معاد نیز مفهوم ندارد.

نظام حقوقی که انسان را موجودی مادی پنداشته و زندگی او را محدود در دایره تولد و مرگ می‌بیند، به طور طبیعی در وضع قواعد و مقررات حقوقی، از جمله حقوق بشر فقط تنظیم روابط این جهانی و تحقق منافع مادی انسان را در نظر می‌گیرد. چنان‌که هدف همه نظام‌های حقوقی سکولار، از جمله اسناد بین‌المللی حقوق بشر، تأمین مصالح مادی و دنیوی بشر می‌باشد. رویکرد مزبور ریشه در جهل و غفلت بشر از زندگی واقعی دارد. از نظر قرآن کریم «اکثر مردم به امور ظاهری زندگی دنیا (مانند علم و صنعت و تجارت و...) آگاهند و از عالم آخرت بکلی غافلند.» (روم: ۶)

خداوند ضمن اشاره به غفلت و بی‌توجهی بشر، پیامبرش را چنین توصیه می‌کند: «ای رسول! از کسی که از یاد ما رو گردان است و جز زندگی دنیا را نمی‌خواهد، اعراض کن. منتهای علم و فهم اینها همین است.» (نجم: ۲۹-۳۰) از منظر قرآن کریم، زندگی بشر محدود به این دنیا نیست، بلکه ورای زندگی مادی، حیات اخروی وجود دارد که زندگی واقعی بشر را تشکیل می‌دهد: «این زندگی زودگذر دنیا افسوس و بازیچه‌ای بیش نیست، زندگی حقیقی (اگر مردم بدانند) همانا زندگانی آخرت است (چون حیاتش جاوید و نعمت‌هایش بی‌رنج و زوال است).» (عنکبوت: ۶۴)

در نظام‌های حقوقی سکولار، اصل فرجام‌باوری و زندگی پس از مرگ مطرح نیست. در نظام حقوقی اسلام، اصل معاد و به تبع آن رابطه عمیق دنیا و آخرت مورد تأکید واقع شده است. همان‌گونه که منافع دنیایی فقط در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر است،

تحقق سعادت ابدی نیز بدون نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا امکان‌پذیر نیست. خداوند حکیم می‌فرماید: «آری! این سرای آخرت را (تنها) برای کسانی قرار می‌دهیم که اراده برتری‌جویی در زمین و فساد را ندارند و عاقبت نیک برای پرهیزکاران است.» (قصص: ۸۳) البته، آخرت‌گرایی در اسلام هرگز به معنای نادیده انگاشتن زندگی دنیا و غفلت از منافع دنیایی نیست. در این راستا، قرآن کریم چنین توصیه می‌فرماید: «و در آنچه خداوند به تو داده سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن. همان‌گونه که خدا به تو نیکی کرده، نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جست‌وجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد.» (قصص: ۷۸)

توصیه پیامبر اکرم ﷺ این است: «برای دنیای خودت چنان عمل کن گویا همیشه زنده‌ای و برای دنیای خودت چنان رفتار کن گویا فردا از دنیا می‌روی.»<sup>۴۱</sup> امام علی علیه السلام می‌فرماید: «همانا دنیا محل تجارت اولیای خداست، رحمت الهی را در دنیا کسب کنید و بهشت را سود ببرید.»<sup>۴۲</sup> روایات متعددی ناظر به تلاش در امور زندگی دنیوی و معیشتی جامعه است. این نوع فعالیت‌ها را نورانی و مقدس می‌شمارد.<sup>۴۳</sup>

### آثار معاد و فرجام‌باوری

با توجه به آنچه گذشت، نقش اعتقاد به معاد در تدوین و تضمین حقوق بشر بسیار برجسته است. مهم‌ترین آثار اعتقاد به فرجام‌باوری و درک رابطه عمیق دنیا و آخرت عبارتند از:

#### الف) اعتقاد به جاودانگی انسان

آموزه‌های اسلامی، انسان را موجودی جاودانه و ابدی معرفی می‌کند. انسان مرکب از جسم و روح است. هرچند بدن انسان پس از مدتی از بین می‌رود، اما از روحی زوال‌ناپذیر برخوردار است که هرگز نابودی در آن راه ندارد. منشأ این ماندگاری عنایت ویژه خداوند نسبت به انسان است. انسان به دلیل برخوردارگی از ویژگی جاودانگی، مظهر حیات خداوند و تجلی «الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸) است. دامنه حیات و دوام روح انسانی، چنان از گستردگی که از مجموعه نظام کیهانی عمر بیشتر دارد. زمانی فرا می‌رسد که خورشید تاریک می‌شود (تکویر: ۱)، و ستارگان بی‌فروغ می‌شود (تکویر: ۳)، همه زمین در قبضه الهی است و آسمان پیچیده در دست اوست. (زمر: ۶۷) در چنین شرایطی که همه هستی

رخت بر می‌بندد و تاریخ به سر می‌رسد، انسان همچنان انسان است و در حقیقت و ماهیت او خللی پدید نمی‌آید. جاودانگی انسان یک حقیقت به هم پیوسته است که محدود در زندگی مادی دنیا نیست و با مرگ پایان نمی‌یابد. این حقیقت، تجلی پیوستگی دنیا و آخرت و نماد یک واقعیت است. بی‌تردید، حقوق بشر مبتنی بر چنین شناختی از حقیقت انسان متفاوت از حقوق بشر سکولار خواهد بود؛ زیرا اعتقاد به جاودانگی انسان در تعریف، تدوین و تضمین حقوق بشر نقش اساسی دارد.

#### ب) مراقبت و سازندگی

آخرت عرصه ظهور و بروز پنهانی‌ها و تجسم اعمال و رفتار انسان است. از منظر قرآن کریم، روزی فرا خواهد رسید که کوچک‌ترین عمل و رفتار انسان مورد محاسبه و ارزیابی قرار می‌گیرد: «حقیقت و ماهیت آینده انسان در گرو اعمال امروز اوست. (طارق: ۹) همه عقاید، اخلاق، رفتار، گفتار، قلم و قدم انسان در عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و معیشتی در ساخت حقیقت انسان نقش دارد. انسان در این دنیا، حقیقتی را برای خود می‌سازد و سرنوشتی را برای خودش رقم می‌زند که در آخرت به آن دست می‌یابد. پیام قرآن به انسان‌ها این است که مراقب عمل و رفتار خویشان باشند؛ چراکه روز قیامت روز حسابرسی است و هیچ عمل انسانی مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. این مراقبت در همه عرصه‌های زندگی انسان از جمله در تدوین و رعایت حقوق بشر نقش اساسی دارد؛ اهتمام به مراقبت و سازندگی در واقع نوعی ضمانت اجرای معنوی در عرصه حقوق بشر است که تأثیر آن به مراتب قوی‌تر از ضمانت اجرای مادی است. با توجه به رابطه مستحکم حقوق با اخلاق این نقش برجسته‌تر می‌نماید.

#### ج) آینده‌نگری

از آنجا که نظام حقوقی مبتنی بر معاد، آینده‌نگر است و به فراتر از جهان مادی می‌اندیشد، طبیعی است که در تعریف و تدوین حقوق بشر نیز آینده‌نگری خواهد داشت. چنین نظامی باورمند است؛ زیرا در آن قانون‌گذاری و تشریح حقوق بشر در سرنوشت آینده بشر تأثیرگذار است، و تلاش می‌کند حقوق بشر را به گونه‌ای تدوین و اجرا کند که انسان‌ها در سازندگی حیات مستمر و ابدی خویش دچار کاستی نشوند. به عبارت دیگر، انسان به آینده و نبایدهایی نیاز دارد که آنها را در ارائه و ساخت حقیقت انسانی خویش کمک

نماید. تشریح بایدها و نبایدهای انسان‌ساز، در صلاحیت کسی است که آفریننده دنیا و آخرت و انتقال‌دهنده انسان از این جهان به سرای دیگر است. خداوند که خالق انسان و جهان است، عنایت خاصی به انسان دارد. به همین دلیل، از طریق انزال کتب و ارسال رسل انسان را هدایت نموده است تا بتواند تصویر خوبی از خود ارائه داده و در آخرت زندگی انسانی داشته باشد. این هدایت و آگاهی، شامل همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان است. یعنی خداوند در بخش‌های فردی و اجتماعی، اخلاق و تربیت، حقوق و سیاست الزاماتی را که در هویت‌سازی انسان نقش دارد، برای بشر فراهم ساخته است.

بنابراین، همان‌گونه که نظام حقوقی در توحیدشناسی، معادشناسی و شناخت رابطه تنگاتنگ دنیا و آخرت نیازمند راهنمایی الهی است، در تدوین حقوق بشر نیز نیازمند کسی است که از ازل و ابد انسان آگاه است و از گذشته و آینده - هرچند دور - جهان و انسان اطلاع کامل دارد. فقط خداوند است که عالم مطلق است و به همه امور احاطه کامل دارد، (حجرات: ۱۶) او نسبت به گذشته دور آگاه است (طه: ۵۱-۵۲) و از آینده نیز باخبر است. (احزاب: ۶۳)

نگاه عالمانه و منصفانه به متون دینی، روشن می‌کند که حقوق بشر در اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. توصیه‌هایی ناظر به زندگی راحت‌تر و سالم‌تر مانند: گسترش عدالت، دفاع از انسان‌های تحت ستم، مشورت با دیگران، مدیریت اجتماعی و اهتمام به سرنوشت دیگران، از جمله دستوراتی است که نشانگر اهتمام دین به شناخت و رعایت حقوق بشر است.

از منظر قرآن کریم، آیه خلافت نقطه عطفی در اندیشه سیاسی اسلام به شمار می‌رود: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که خداوند به فرشتگان گفت: «من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد.» (بقره: ۳۰)، روشن است که عمل به وظیفه خلافت، که همانا حکم به حق در میان مردم است، ایجاب می‌کند که خلیفه به تناسب شرایط و موقعیت‌ها و افراد، صلاحیت دخالت در امور اجتماعی را داشته باشد. اداره جامعه نیازمند ابزار و روش‌های متنوع است که از موعظه، اندرز، دعوت به حکمت و جدال احسن و در نهایت، اعمال قدرت همه را دربر می‌گیرد؛ زیرا جامعه از افراد گوناگون تشکیل می‌شود و همه قانونمند نیستند.

خداوند حضرت داود علیه السلام را خلیفه خود در زمین قرار داد تا در میان مردم به حق حکم کند می‌فرماید: «ای داوود! ما تو را خلیفه و نماینده خود در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم به حق داوری کن، و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد؛ کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب دارند.» (ص: ۲۶)

همچنین خطاب به پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ما کتاب آسمانی را به حق بر تو فرستادیم تا طبق فرمان و حیانی که خداوند به تو آموخته است در بین مردم حکم کنی و از کسانی نباشی که از خائنان حمایت می‌کنند.» (نساء: ۱۰۵) دو نکته در آیه شریفه قابل توجه است: اولاً، حاکمیت موردنظر خداوند مطلق است، ثانیاً، حاکمیت باید بر اساس وحی اعمال گردد.

در آیه دیگری ضمن اشاره به فلسفه بعثت پیامبران الهی، رسالت آنان را با توجه به بافت اجتماعی بیان می‌کند: «ما رسولان را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است.» (حدید: ۲۵)

بنابراین، وظیفه خلیفه خدا در زمین، بستگی به نوع خلافت و میزان تفویض اختیارات از سوی خداوند دارد. به بیان دیگر، وظایف خلیفه، فقط به موعظه و اندرز و امر به معروف و نهی از منکر محدود نمی‌شود، بلکه در مواردی لازم است با زورگویان و قانون‌شکنان و ناقضان حقوق بشر مبارزه کند، انجام این امر جز با تشکیل حکومت و اعمال اقتدار امکان‌پذیر نیست. پیامبران الهی در راستای تحقق حاکمیت الهی و مبارزه با مفسدان و ستمگران تا مرز شهادت به پیش رفتند. قتل بسیاری از انبیای الهی به دست طاغوتیان، که در قرآن مطرح شده است،<sup>۴۴</sup> بیانگر همین حقیقت است: زیرا صرف فقط موعظه و اندرز که موجب این همه شکنجه‌ها و شهادت نمی‌شد.

## ۵. اصل حکمت

پس از اصول توحید و معاد، یکی دیگر از صفات الهی، که در همه مسایل ارزشی اعم از حقوق و اخلاق نقش اساسی دارد، «حکمت الهی» است. خدای متعال «حکیم» است. در

قرآن کریم، خداوند بیش از ۹۰ مورد به صفت حکیم توصیف شده است.<sup>۴۵</sup> «حکیم» به معنای کسی است که از اسرار همه چیز آگاه است. تمام افعالش روی حساب و حکمت است: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (جاثیه: ۱) در رویکرد اسلامی، خاستگاه حق و تکلیف «حکمت بالغه الهی» است: خداوند حکیم، انسان و جهان را برای هدف شایسته‌ای آفریده است. از تناسب کار با هدف، بایدها و نبایدهای حقوقی انتزاع می‌گردد. به بیان دیگر، تحقق هدف آفرینش انسان، افزون بر تدبیر تکوینی نیازمند تدبیر تشریحی است که به صورت نظام حقوقی تجلی پیدا می‌کند.

اصل حکمت، اساس نظام آفرینش است. نظام حقوقی باید بر این اصل، استوار باشد. به این معنا که در جامعه همه اعضا و بخش‌ها و نیروی فعال باید هدفمند و هرکدام در جای مناسب و در رابطه مستقیم و منطقی با هدف‌های کلی و با حفظ مناسبات لازم در ساختار کلی آن به کار مناسب گمارده شوند و نظام اجتماعی، آن‌گونه که نظام احسن در آفرینش دیده می‌شود، حکیمانه برقرار گردد؛ زیرا با نگاه توحیدی، حکمت در تدبیر جهان الگویی از رهبری کامل در سازمان بزرگ جهان هستی است.<sup>۴۶</sup> رسالت انسان به عنوان خلیفه خدا در زمین، برقراری نظام حکمت در زندگی فرد و جامعه است؛ زیرا رهبری توحیدی انسان از حکمت جدا ناپذیر است.

#### آثار حکمت

اصل حکمت الهی، همانند توحید و معاد در تعیین حقوق و تکالیف بشر نقش بنیادی دارد. اگر حکمت الهی و هدف آفرینش مورد غفلت واقع شود، هیچ حق و تکلیفی قابل اثبات نیست.<sup>۴۷</sup> برخی آثار حکمت عبارتند از:

#### الف) تحقق کمال بیشتر

مقتضای حکمت الهی این است که هرچه کمال بیشتر در جهان تحقق یابد. انسان‌ها وظیفه دارند که در مسیر کمال‌جویی حرکت کنند تا هدف شایسته آفرینش تحقق یابد. بنابراین، در مقام تعارض، موجود ناقص فدای موجود کامل می‌شود. مثلاً اگر بقای زندگی انسان، جز با کشته شدن یک گوسفند ممکن نباشد، باید گوسفند را کشت تا او زنده بماند. همین‌طور در مقام تعارض میان منافع مادی و مصالح معنوی، حکمت الهی اقتضای تقدم مصالح معنوی را دارد.

**ب) توجه به واقعیت‌ها**

حکمت الهی مقتضی تحقق مصالح واقعی و حقیقی انسان از بهترین راه است. بنابراین، در موارد اشتراک باید حقوق و تکالیف مشترک وضع گردد. در موارد اختلاف و تفاوت، باید حقوق و تکالیف متفاوت وضع گردد. عدم رعایت این واقعیت موجب می‌شود تا حقوق و مصالح بشر به طور کامل تأمین نگردد. پس، همان‌گونه که ملاک حقوق و تکالیف مشترک انسان‌ها توانایی‌ها و استعدادهای همانند آنهاست، ملاک حقوق و تکالیف مختلف شان، توانایی‌های ناهمانند آنهاست.<sup>۴۸</sup> این واقعیت در بحث حقوق زن و مرد به خوبی قابل تبیین است. اختلافات طبیعی و تکوینی زن و مرد، زمینه‌ساز حقوق و تکالیف متفاوت آنان است.

**۶. اصل کرامت انسانی**

اصل کرامت انسانی نیز از اصول نظری است که در تعیین حقوق و تکالیف بشر و تنظیم روابط اجتماعی نقش اساسی دارد. تأکید تدوین‌کنندگان اسناد بین‌المللی حقوق بشر بر این نکته در دوران معاصر دلیل بر مدعاست. اما اینکه بنیان حقوق بشر تا چه اندازه حقیقت این اصل را درک نموده و در رعایت آن اهتمام ورزیده‌اند، جای تأمل دارد. کم‌ترین تأثیر حرکت جهانی در راستای اصل کرامت انسانی و توسعه حقوق بشر، اعتراف به این حقیقت است که برای تضمین حقوق بشر باید ماهیت انسان را، که موجودی دارای کرامت است، بشناسیم و کرامت انسانی او را پاس بداریم.

«کرامت» که خاستگاه قرآنی دارد، کلمه عربی و معادل واژه (Dignity) در زبان انگلیسی است. «کرامت» در لغت به معنای بزرگی و ورزیدن، جوان مرد گردیدن، بخشندگی، عزت و بزرگواری است.<sup>۴۹</sup> هرگاه خداوند متعال با واژه «کرم» و «کرامت» وصف شود، مراد از آن جان، حیات و نعمت‌های آشکار اوست. اطلاق کرم و کرامت بر انسان، بیانگر اخلاق و رفتار پسندیده است که از او سر می‌زند.<sup>۵۰</sup> اکرام و تکریم این است که بزرگداشتی یا سودی به انسان برسد که در آن نقصان و خواری نباشد یا چیزی که به او می‌رسد او را کریم و شریف گرداند.<sup>۵۱</sup> «کرامت» عبارت است از: پاک بودن از آلودگی‌ها، عزت، شرف و کمال مخصوص آن موجودی که کرامت به او منتسب است.<sup>۵۲</sup> در تعریف دقیق‌تر، کریم و کرامت در مقابل اهانت است. چنان‌که عزت در مقابل لذت قرار دارد. کرامت بیانگر عزت

و بزرگواری انسان است، این ویژگی در ذات موجود کریم نهفته است. بنابراین، سخاوت، کار پسندیده، غیرلثیم بودن و دیگر صفات نیکو از لوازم کرامت است.<sup>۵۳</sup>

### کرامت انسان در ادیان الهی

تکریم انسان در ادیان الهی، به مثابه یک اصل مطرح است. نگاه گذرا به آموزه‌های دینی این ادعا را کاملاً مبرهن می‌سازد. در تورات آمده است که انسان شبیه خداوند است و همه جهان برای او خلق شده است.<sup>۵۴</sup> انسان باید قداست خود را حفظ کند. چون منسوب به خداوند است.<sup>۵۵</sup> کشتن انسان جایز نیست؛ زیرا انسان شبیه خداوند آفریده شده است.<sup>۵۶</sup> بهرغم قوم‌گرا بودن آئین یهود و تورات موجود، می‌توان از آموزه‌های آن، اهتمام به کرامت انسان را به اجمال برداشت کرد.

دین حضرت مسیح و انجیل موجود، اهتمام بیشتر به کرامت و شأن و منزلت انسان دارد. تعالیم مسیح بر عنصر عدالت و محبت تأکید می‌کند تا قوانین و مقررات انعطاف‌ناپذیر تعدیل و تلطیف گردد.<sup>۵۷</sup>

از دیدگاه اسلام، انسان ذاتاً دارای کرامت است؛ کرامتی که منسوب به خداوند است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ انسان دارای روح الهی و مسجود ملائکه (حجر: ۲۹) و خلیفه خدا در زمین است. (بقره: ۲۰)

کرامت ذاتی - انسانی، کرامتی است که در متن تکوین و آفرینش انسان مطرح است. ستایش انسان به دلیل داشتن این وصف، در واقع مدح پروردگار کریم است؛ چون خداوند انسان را ذاتاً و فی‌نفسه بر سایر موجودات ظاهری و باطنی، برتری و فضیلت داده است. این صفت مربوط به مقام انسانیت است. انسان، مادام که با اراده خود از طریق ارتکاب جنایت و خیانت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکند، شایسته تکریم است: «ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم.» (اسراء: ۷۰)

از نظر شهید مطهری:

وقتی خداوند می‌فرماید: «لقد کرّمنا» معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالا دست موجودات دیگر نشانندیم؛ مقصود این است که در حقیقت خلقت و آفرینش او را مکرم قرار دادیم؛ یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم. اصلاً کرامت و عزت و بزرگواری جزء سرنوشت انسان است. این است که انسان اگر خود را آنچنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد.<sup>۵۸</sup>

کرامت ذاتی [همانا] حیثیت طبیعی است که همه انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.<sup>۵۹</sup> به بیان دیگر، کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیئی است که ویژه اوست و با غیر مقایسه نمی‌شود. صرف‌نظر از هر چیزی دیگر، این موجود چنین خاصیت و ارزش را دارد. بر خلاف فضیلت [امر اکتسابی] که در مقایسه با غیر آن قابل تبیین است.<sup>۶۰</sup> بنابراین، نوع کرامت ذاتی هیچ رتبه و درجه‌ای را بر نمی‌تابد، بلکه به ذات و هستی انسان مربوط می‌شود.

آیت‌الله مصباح در رویکرد، حقوقی بحث کرامت انسان می‌فرماید: «انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند. کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش، حیثیت او را با خطر مواجه سازد. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد.»<sup>۶۱</sup> به عبارت دیگر، کرامت انسان ودیعه الهی است که به عنوان یک اصل باید مورد توجه همگان، اعم از افراد و دولت‌ها قرار بگیرد. رعایت این اصل در تبیین و تضمین حقوق بشر نقش بسیار برجسته ایفا می‌کند.

از نظر اسلام، کرامت اکتسابی نیز مطرح است؛ کرامتی که از به کار انداختن نیروهای مثبت وجود آدمی و تلاش در مسیر کمال ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است. ارزش واقعی و نهایی انسان در گرو این کرامت است. قرآن کریم می‌فرماید: «گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست.» (ص: ۷۲)

به عقیده برخی نویسندگان، برداشت جدید از انسان و اهتمام به انسان‌گرایی ریشه در برداشت‌های دینی دارد.<sup>۶۲</sup> مایکل پری، با تأکید بر اینکه عقیده کرامت انسان اساس ایده حقوق بشر است، امکان ارائه فرائد سکولار از حقوق بشر را مردود می‌شمارد؛ چراکه ایده قداست حقوق بشر ضرورتاً دینی است، پس حقوق بشر نیز ضرورتاً دینی خواهد بود.<sup>۶۳</sup> به نظر ایشان:

هرچند اصل کرامت ذاتی انسان مورد تأکید ادیان و فیلسوفان قرار دارد، اما فقط مذهب است که می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا باید به دیگران علاقه داشته باشیم و حقوق آنان را محترم بشماریم. تنها کتاب آسمانی است که جزئیات روابط ما با برادر و خواهر و همسایه را مشخص می‌کند. ممکن است کسی ادعا کند که بدون حس مذهبی دیگران را دوست می‌دارد، ولی باید پرسید بر چه اساس؟ آیا وجدان و احساس، امر دقیق و تغییرناپذیری در طول زمان است؟<sup>۶۴</sup>

در یک کلام، حقوق بشر در اسلام از «تکریم الهی از انسان» ناشی می‌شود.<sup>۶۵</sup>

## ۷. اصل تلازم حق و تکلیف

بی تردید حق و تکلیف تفکیک‌ناپذیرند؛ زیرا هر دو از یک خاستگاه ناشی می‌شوند حتی تصور اینکه یکی علت و دیگری معلول باشد، دشوار است. هریک از آن دو، ریشه در دیگری دارد. به گونه‌ای که حق بدون تکلیف و تکلیف بدون حق معقول و مقبول نمی‌باشد. اصولاً فرد بدان جهت حق دارد که بتواند مسئولیت‌های خود را انجام دهد و تکلیف دارد؛ زیرا از حقوقی برخوردار است.<sup>۶۶</sup> پس در هر نظام حقوقی، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم‌اند. تلازم حق و تکلیف دو گونه قابل تصور است:<sup>۶۷</sup>

یک صورت این است که جعل حق برای فردی وقتی معنا پیدا می‌کند که دیگران ملزم و مکلف به رعایت این حق باشند. در غیر این صورت جعل حق لغو و بیهوده است. مثلاً، اگر می‌گوییم انسان حق حیات دارد، جعل این حق زمانی اثر دارد که انسان‌های دیگر ملزم باشند این حق را محترم بشمارند و در حیات او خللی ایجاد نکنند. البته، «من علیه الحق»، ممکن است یک فرد یا گروه خاص و یا کل جامعه باشد. در این سنخ از تلازم، وقتی حقی برای یک فرد جعل می‌شود، در مقابل، فرد یا افراد دیگری هم ملزم و مکلف می‌شوند که این حق را محترم بشمارند و به آن تجاوز نکنند.

نوع دوم تلازم حق و تکلیف این است که در قبال اثبات حقی برای فرد در اجتماع، تکلیفی هم برای همان فرد ثابت می‌شود؛ یعنی شخص در برابر انتفاعی که از جامعه می‌برد، باید وظیفه‌ای را هم بپذیرد. مثلاً، اگر کسی حق دارد از بهداشت برخوردار باشد، در مقابل تکلیف دارد که به جامعه خدمت کند. به عبارت دیگر، اثبات حق برای افراد در جامعه و روابط اجتماعی یک‌طرفه نیست، بلکه به موازات امتیازات و حقوقی که به افراد داده می‌شود، الزامات و تکالیفی نیز برای آنان جعل می‌گردد. این عرصه دوم تلازم حق و تکلیف است.<sup>۶۸</sup>

بنابراین، هر جا حقی اثبات شود حتماً تکلیفی نیز جعل شده است و به عکس. با این تفاوت که حق اختیاری است، صاحب حق در استیفا و عدم استیفای حق مختار است. اما تکلیف الزامی است، مکلف باید حق او را محترم بشمارند و از این تکلیف گریز و گزیری ندارند.<sup>۶۹</sup>

اصل تلازم حق و تکلیف در نهج‌البلاغه به صورت زیر تجلی یافته است:

هیچ حقی برای کسی ثبت نمی‌شود، مگر آنکه متقابلاً تکلیفی بر عهده او نهاده می‌شود. هیچ تکلیفی بر عهده کسی قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه حقی برای او اعتبار می‌شود. تنها کسی که دارای حق است و تکلیف ندارد، خدای سبحان است. به خاطر قدرت الهی بر بندگان و عدالت او بر تمام موجوداتی که فرمانش بر آنها جاری است.<sup>۷۰</sup>

بنابراین، اصل تلازم حق و تکلیف بر روابط اجتماعی بشر حاکم است. تنها در مورد خداوند است که حق بدون تکلیف قابل فرض و پذیرش است، بدین معنا که خداوند بر بندگانش حقوقی دارد، اما مکلف نیست. هرچند فضل و کرم او ایجاب می‌کند که نزول فیض و رحمت بر بندگان را بر خود فرض و ضروری اعلام نماید.<sup>۷۱</sup>

بحث تلازم حق و تکلیف در غرب نیز مورد توجه تدوین‌کنندگان اولیه اعلامیه‌های حقوق بشر بوده است. در سال ۱۷۸۹، که مجلس فرانسه تصمیم گرفت نخستین بیانیه حقوق بشر را تدوین و به تصویب برساند، برخی نمایندگان بیانیه تکالیف بشر را نیز مطرح کردند. *توماس پین* در پاسخ به آنها می‌نویسد: «بیانیه حقوق در عین حال بیانیه تکالیف هم هست. من اگر به عنوان یک انسان حقی دارم، دیگران نیز همان حق را دارند و چون چنین است، حق من در معنای تکلیف نیز هست؛ یعنی من هم صاحب حقم و هم متعهد به آن هستم.»<sup>۷۲</sup> آستین می‌گوید: «هر قانونی که حقی برقرار می‌کند، در همان حال تصریحاً یا تلویحاً تکلیفی را نیز مقرر می‌دارد؛ زیرا حق و تکلیف با یکدیگر تلازم دارند. قانون موجد حق در واقع موجد تکلیفی هم هست. اگر حقی برای کسی شناخته شود، به این معناست که تکلیفی بر عهده کسی دیگر مقرر گردیده است.»<sup>۷۳</sup>

## ۸. اصل عدالت

«عدالت» در لغت به معنای مساوات است.<sup>۷۴</sup> چنان‌که شیخ طوسی نیز معتقد است: «العدالة فی اللغة ان یکون الانسان متعادلا لحوال متساویاً»<sup>۷۵</sup>، از نظر فلاسفه حقوق، مهم‌ترین تعریف عدالت این است: «عدالت دادن حق به صاحب حق است»<sup>۷۶</sup> تعبیر: «العدل وضع کل شیء فی موضعه»<sup>۷۷</sup> نیز به تعریف فوق نزدیک است. با این تفاوت که در تعریف اول، معیار عدالت که همان «حق» باشد، با صراحت آمده است، اما تعریف دوم از این جهت ابهام دارد.

علمای طباطبائی این دو را باهم جمع کرده است: «عدالت این است، هر نیرویی به حق مسلم خود برسد و در جایی که شایسته است قرار گیرد.»<sup>۷۸</sup>

از امام علی علیه السلام پرسیدند، عدل یا بخشش؟ کدام یک برتر است؟ فرمود: «عدالت هر چیزی را در جای خودش می‌نهد، در حالی که بخشش آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، در حالی که بخشش گروه خاصی را شامل است. پس عدالت شریف‌تر و برتر است.»<sup>۷۹</sup>

#### آثار عدالت

عدالت قانون حاکم بر جهان آفرینش است. نظام هستی بر محور عدل استوار است.<sup>۸۰</sup> در حوزه سیاست و اجتماع، دادورزی و اجرای عدالت با سابقه‌ترین آرمانی است که همواره دغدغه خاطر حکیمان و مصلحان اجتماعی بوده است. نظام‌های حقوقی، به‌رغم تفاوت برداشت‌ها، بر اصل عدالت به عنوان مبنای حقوق بشر عنایت ویژه دارند. اما در نظام توحیدی اسلام، این اندیشه تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل همانند توحید در تمام مسایل اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حقوقی نظام اسلامی تجلی دارد. اصولاً، هدف دین تنظیم روابط اجتماعی بر اساس قانون عدل ترسیم و تبیین می‌گردد.<sup>۸۱</sup>

در این رویکرد، همان‌گونه که پیامبران الهی مأمور به اجرای عدالت هستند،<sup>۸۲</sup> مردم نیز به تبع آنان موظفند که در راستای اقامه عدالت تلاش کنند.<sup>۸۳</sup> چه بسیار مردان بزرگی که در کنار پیامبران برای اقامه عدالت با ستمگران مبارزه کرده‌اند: «و کأین من نبی قاتل معه ربيون كثير»<sup>۸۴</sup>.

مهم‌ترین آثار مترتب بر عدالت عبارتند از:

#### الف) تحقق جامعه آرمانی

در رویکرد توحیدی، عدالت پس از توحید سرشت اصلی حقوق بشر به شمار می‌رود. این برداشت می‌تواند حقوق بشر را از حالت مطلق‌گرایی خارج ساخته و با واقعیت هماهنگ سازد. فلسفه حقوق بشر در حقیقت تأمین عدالت است. این حقوق به نظم اجتماعی صبغه عدالت می‌بخشد و نظام‌های حقوقی را به نفع انسان‌های آسیب‌پذیر عادلانه می‌سازد. اسلام یک نظام آرمانی است که در آن از یک‌سو، جامعه نمونه ترسیم می‌گردد تا مردم آن را الگوی خویش قرار دهند و از سوی دیگر، برای مردم جایگاه شایسته‌ای بنا می‌شود تا در یک نظام ارزشی، هم دارای حق و تکلیف باشند و هم نقش‌آفرینی کنند.<sup>۸۵</sup>

مدینه فاضله یا جامعه آرمانی زمانی شکل می‌گیرد که حاکم مدینه خود را وقف عدالت کند و جامعه بر محور عدل سامان یابد.<sup>۸۶</sup> زیرا اجرای عدالت، معیار راستی و درستی حکومت است.<sup>۸۷</sup> وظیفه سیاستمدار مدینه، نظام‌مند ساختن روابط اعضای جامعه بر اساس عدل است.<sup>۸۸</sup> کار ویژه دولت‌ها مبارزه با تبعیض و پاسداری از عدالت اجتماعی است.<sup>۸۹</sup> جامعه نمونه اسلامی، شاخص‌هایی دارد که یکی از آنها تضمین حقوق بشر و احقاق حق می‌باشد.<sup>۹۰</sup>

#### ب) تکامل اجتماعی

اسلام نظام اجتماعی است که کمال مطلوب را در «سعادت» انسان می‌بیند.<sup>۹۱</sup> فلسفه تشریح دین و اهتمام پیامبران الهی این است که مردم با بهره‌گیری از تعلیم دین و میزان حق و باطل، خود به اقامه قسط و عدل پردازند؛<sup>۹۲</sup> چراکه عدالت زمینه‌ساز همیاری و شرط تکامل اجتماعی است.<sup>۹۳</sup> روح عدالت نهفته در حقوق بشر، که از اعماق عدالت‌خواهی اسلام نشأت می‌گیرد، سرشت فردگرایی و اصالت فرد را در حوزه حقوق بشر کم‌رنگ و بی‌اعتبار می‌سازد و به آن خصلت عادلانه می‌دهد. عدالت همانند توحید، یکی از معیارهای سنجش حقوق بشر است.<sup>۹۴</sup> منظور این است که حقوق بشر نمی‌تواند از چارچوب عدالت بیرون باشد. به همین دلیل، تأکید بر اجرای عدالت، به منزله یک سنت سیاسی، همواره اندیشه حکیمان را درگیر خود ساخته است.

#### نتیجه‌گیری

حقوق بشر از مباحث مهم و در عین حال، چالش‌برانگیز نظام‌های حقوقی به شمار می‌رود، اهمیت آن به دلیل ارتباط حقوق بشر با انسان است. چالش حقوق بشر بر اینست برداشت متفاوت نظام‌های حقوقی از انسان و جهان است. عدم توانایی نظام‌های حقوق بشری، بر شناخت حقیقت انسان موجب ابهام در خصوص منزلت انسان و چالش‌هایی در زمینه حقوق بشر گردیده است.

در فقه اسلامی، انسان از مقام والایی برخوردار است. او خلیفه خدا در زمین و دارای روح ماندگار است، به گونه‌ای که زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد. فقه اسلامی با چنین شناختی دقیق از انسان و بر پایه اصول نظری ویژه، حقوق بشر را تشریح نموده است. از منظر فقه اسلامی، اصل توحید که بنیادی‌ترین اصل نظری اسلام است، فقط یک

باور صرف نیست، بلکه یک الگوی کامل و برنامه جامع برای انسانی زیستن است؛ جامعه‌ای که در آن انسان کرامت دارد و حقوق بشر باید در حد متعالی رعایت گردد. در نگاه فقهی، توحید اسلامی تمام ابعاد و زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی بشر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مهم‌ترین پیامدهای نظری بینش توحیدی در زمینه حقوق بشر، دو چیز است: یکی احساس وابستگی و نیاز انسان به خدا در اصل وجود و تداوم حیات در همه زمینه‌ها، از جمله حقوق بشر؛ دیگری شناسایی حق خدا به عنوان منشأ حقوق بشر است؛ خداوندی که اراده او خاستگاه تکوین و تشریح است و حق او مقدم بر همه حقوق فردی و اجتماعی بشر است. این دو اصلی که نظام‌های حقوقی بشری از آن بیگانه‌اند.

اصل معاد، هستی انسان را فراتر از دنیای مادی تعریف نموده و زندگی دنیا را مقدمه حیات آخرت اعلام می‌دارد. در رویکرد فرجام‌باوری، رابطه زندگی دنیا و آخرت به گونه‌ای درهم تنیده است که مصالح دنیایی فقط در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر است. چنان‌که تحقق سعادت ابدی نیز بدون نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا امکان‌پذیر نیست. البته، آخرت‌گرایی در اسلام، هرگز به معنای نادیده انگاشتن زندگی دنیا و غفلت از منافع دنیایی نیست. بی‌تردید، این رویکرد متعالی فقه اسلامی نقش بسیار برجسته در تضمین و رعایت حقوق بشر ایفا می‌کند.

فقه اسلامی بر اساس اصل حکمت، خاستگاه حق و تکلیف و تفاوت‌های آن را «حکمت بالغه الهی» می‌داند. حکمت الگویی از نظام آفرینش است. خدای متعال «حکیم» است. حکیم به کسی اطلاق می‌شود که از اسرار همه چیز آگاه است، خداوند عالم را برای هدف شایسته‌ای آفریده است. از تناسب کار با هدف است که «بایدها و نبایدهای حقوقی» انتزاع می‌گردد. حقوق بشر اسلامی بر اساس اصل حکمت، که الگو نظام آفرینش است، تشریح گردیده است.

اصل حقیقت‌محوری، یعنی اعتقاد به حقایق عینی و امکان دست‌یابی به آن اساس عقلانیت دینی و حقوق بشر در اسلام است. تلاش فطری و بی‌وقفه بشر، برای کشف ناشناخته‌ها و شناخت واقعیت‌های پیرامون خود، دلیلی بر وجود حقایق و امکان دست‌یابی به آن است. حقوق بشر در فقه اسلامی، بر این اساس قابل تفسیر و تبیین است.

اصل کرامت ذاتی انسان در نظام حقوقی اسلام، بر این حقیقت تأکید دارد که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد.

اصل تلازم حق و تکلیف اقتضا دارد که حق و تکلیف همواره متلازمند؛ هیچ حقی برای کسی ثابت نمی‌شود مگر آنکه متقابلاً تکلیفی بر عهده او نهاده می‌شود. هیچ تکلیفی بر عهده کسی قرار نمی‌گیرد، مگر اینکه حقی برای او ثابت می‌شود. تنها کسی که دارای حق است و تکلیفی ندارد، خدای سبحان است.

اصل عدالت در نظام توحیدی اسلام، که نظام امامت عدل است نه امام عادل، تبیین شفاف‌تری می‌یابد. عدل پس از توحید، معیار ارزیابی و سنجش حقوق بشر است و رویکرد عدالت‌محوری اسلام در تشریح حقوق به طور عام و در زمینه حقوق بشر، به طور خاص نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد.

اشتباه اساسی نظام‌های حقوق بشری و حقوق بشر غربی، فاصله گرفتن از رویکرد توحیدی و فرجام‌باوری نسبت به جهان و انسان است؛ همان اصولی که فقه اسلامی بر پایه آنها شکل گرفته است. سکولارها با غفلت یا تغافل از مبدأ و معاد و حکمت آفرینش بشر، برای وی حقوق بشر تدوین می‌کنند. انسان را که دارای روح ماندگار است و زوال و نابودی در حقیقت وی راه ندارد، فناپذیر می‌پندارند. اینها ناشی از درک ناقص از حیات واقعی انسان است؛ زیرا زندگی بشر را محدود در دایره تنگ تولد و مرگ می‌بینند. در صورتی که حقیقت زندگی انسان و حقوق بشر فقط در پرتو جهان‌بینی توحیدی قابل تبیین و تفسیر است. مادامی که بشر به این درک و شناخت نایل نگردد، اوضاع آشفته و نابسامان حقوق بشر به نظم و سامان واقعی نخواهد رسید. رویکرد متعالی فقه اسلامی در زمینه حقوق بشر بر اساس اصول نظری ویژه می‌تواند الهام‌بخش تدوین و تنظیم و اجرای حقوق بشر جهانی قرار بگیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدحسین ابراهیمی، *انسان شناسی (اسلام، آگزیستانالیسم، اوماتیسم)*، ص ۱۵.
۲. صف: ۹.
۳. بقره: ۹۱.
۴. بقره: ۱۱۹.
۵. نبأ: ۳۹.
۶. تغابن: ۳.
۷. عبدالله، جوادی آملی، *نسبت دین و دنیا*، ص ۱۸۴-۱۸۶.
۸. همان، ص ۱۹۲-۱۹۳.
۹. فرید ریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ص ۱۰۶.
- ۱۰ بن منظور، *لسان العرب*، ص ۲۳۳-۲۳۶.
- ۱۱ محمدتقی مصباح، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، ص ۳۷.
- ۱۲ لسللی، استیونسن، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ص ۴۳ و ۹۲-۹۴.
- ۱۳ علی اصغر، حلبی، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، ص ۱۰۵.
- ۱۴ مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، ص ۳۲.
- ۱۵ لسللی، استیونسن، همان، ص ۱۳۵-۱۳۶.
- ۱۶ ر.ک: *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۹۴۸.
- ۱۷ آیت الله عباسعلی، *عمید زنجانی، مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، تصحیح ابوالفضل احمد زاده، ص ۵۳-۵۴.
- ۱۸ محمد تقی مصباح، یزدی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، ص ۳۹.
- ۱۹ (احزاب: ۷۲) و (دهر: ۳)
- ۲۰ (جاثیه: ۱۳)
- ۲۱ مرتضی مطهری: *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، ص ۲۵۲ - ۲۴۷.
- ۲۲ (حج: ۶۲)؛ (عبس: ۱۷)
- ۲۳ (فرقان: ۴۳ و ۴۴)؛ (اعراف: ۱۷۲)
- ۲۴ مرتضی مطهری، همان.
۲۵. محمد تقی، مصباح یزدی، *مشکات: معارف قرآن (۱-۳)*، ص ۴۳۶-۴۴۴.
۲۶. همان، ص ۴۴۴ به بعد؛ *فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر*، ج ۲۱-۲۲، ص ۳۸-۴۴.
۲۷. عبدالله، جوادی آملی، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، ص ۱۶-۱۹.
۲۸. عبدالله جوادی آملی، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۱۴۹-۱۵۲.
- ۲۹ محمد تقی، مصباح یزدی، *مشکات: معارف قرآن*، ص ۵۸.
- ۳۰ اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱، ۵ اوت، ۱۹۹۰.
۳۱. عباسعلی، عمید زنجانی؛ *مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، تصحیح ابوالفضل احمد زاده ص ۴۶.

۳۲. عبد الله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۱۲ - ۱۱۰.
۳۳. محمد تقی، مصباح یزدی، مشکلات، ص ۵۹.
۳۴. همان، ص ۳۲۱.
۳۵. ذاریات: (۲۰)؛ (فصلت: ۵۳).
۳۶. (حشر: ۱۹).
۳۷. استقرا گرایی تجربی، اصالت ریاضی، نفی فرجام باوری، اصالت سود و عقلانیت ابزاری.
۳۸. محمد باقر، مجلسی؛ بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۰.
۳۹. محمد تقی، مصباح یزدی؛ مشکلات: نظریه حقوقی اسلام، ص ۱۰۷-۱۱۶.
۴۰. همان.
۴۱. محمد باقر مجلسی، همان، ج ۲۴، ص ۱۳۹.
۴۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱.
۴۳. محمد حسن، الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۶۷؛ ج ۱۲، ص ۱۱؛ محمد باقر، مجلسی، همان، ط ۳، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۳۳۹.
۴۴. آل عمران: (۱۱۲)، (بقره: ۸۷)، (بقره: ۹۱)
۴۵. عباسعلی، عمید زنجانی، فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام، ص ۲۸۱.
۴۶. (سجده: ۷): الذی احسن کل شیء خلقه
۴۷. محمد تقی جزوه حقوق و سیاست، درس ۲۰۲، ص ۲۰۱۵.
۴۸. همان، ص ۲۱۰۶.
۴۹. محمد، معین، فرهنگ فارسی، ج ۳، ص ۲۹۲۹.
۵۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن کریم، ص ۷۰۷.
۵۱. همان، ص ۴۲۹.
۵۲. محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۲۷۹.
۵۳. علامه مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۴۹.
۵۴. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، سفر پیدایش، باب ۱، آیات ۲۶-۳۱.
۵۵. همان، سفر لاویان، باب ۲۰، آیه ۷.
۵۶. همان، سفر پیدایش، باب ۹، آیات ۶ و ۵.
۵۷. انجیل متی، باب ۱۳، ش ۵۲.
۵۸. مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۳۰.
۵۹. محمد تقی، جعفری، همان، ص ۲۷۹.
۶۰. عبدالله، جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۱۴۹-۱۵۲.
۶۱. محمد تقی، مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ص ۲۹۰.
۶۲. ناصر قربان نیا، حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، ص ۱۰۲.

به نقل از: همان، ص ۸۴.

64. Michel J. Perry: op. cit. p.17-36

به نقل از همان، ص ۱۰۲.

- ۶۵ محمد، الزحیلی، *حقوق الانسان فی الاسلام*، ص ۱۳۰ - ۱۳۴.
- ۶۶ عباسعلی، عمید زنجانی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب*، ص ۴۵.
- ۶۷ محمد تقی، مصباح یزدی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، ص ۲۴.
- ۶۸ محمد تقی، مصباح یزدی، *نظریه حقوقی اسلام*، ص ۸۰ - ۸۱.
- ۶۹ محمد تقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ص ۳۱.
- ۷۰ صبحی الصالح، *نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۶، فراز های ۲ و ۳.
- ۷۱ (انعام: ۵۴): کتب علی نفسه الرحمه؛ (روم: ۴۷): و کان حقاً علینا نصر المؤمنین.
- ۷۲ محمد علی موحد، *در هوای حق و عدالت*، ص ۵۳.
- ۷۳ همان، ص ۲۵۲.
- ۷۴ راغب، اصفهانی، همان، ص ۳۳۶؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۴۳۲.
- ۷۵ شیخ طوسی؛ *المبسوط*، ج ۷، ص ۲۱۷.
- ۷۶ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، ص ۲۰۱.
- ۷۷ همان.
- ۷۸ محمد حسین، طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ص ۲۱۷.
- ۷۹ *نهج البلاغه*، حکمت ۴۳۷.
- ۸۰ حدیث نبوی. بالعدل قامت السماوات والارض، تفسیر صافی، ذیل آیه ۷ سوره الرحمن.
- ۸۱ ابن سینا، *الشفاء*، بخش الهیات، مقاله دهم، فصل دوم و سوم، ص ۴۴۱ - ۴۴۴.
- ۸۲ (اعراف: ۲۹)؛ (شوری: ۱۵)؛ (حدید: ۲۵)
- ۸۳ (مائده: ۸)؛ (نساء: ۱۳۵)؛ (حدید: ۲۵)؛ (نساء: ۵۸)؛ (نساء: ۱۳۵)، (نحل: ۹۰).
- ۸۴ (آل عمران: ۱۴۶).
- ۸۵ (قصص: ۵): و نريد ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین .
- ۸۶ الکساندر کویره؛ *سیاست از نظر افلاطون*، ترجمه امیر حسین جهاننگلو، ص ۴۷ و ۸۰.
- ۸۷ ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۱۸.
- ۸۸ محمد، فارابی، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، ص ۱۶۲.
- ۸۹ ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمدر پروین گنابادی، ص ۷۹.
- ۹۰ . محمد، هاشمی، *حقوق بشر و آزادی های اساسی*، ص ۱۰۳.
- ۹۱ .. همان، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۹۲ . حدید: ۲۵.
- ۹۳ . نصیر الدین، طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تطبیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، ص ۲۴۷ - ۲۵۷.
- ۹۴ . عباسعلی، عمید زنجانی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب*، ص ۴۵.

## منابع

- ابراهیمی، سید حسین، *انسان‌شناسی (اسلام، اگزستانیا لیسیم، اومانیسیم)*، تهران، معارف، ۱۳۸۱
- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، حبیبی، بی تا.
- استیونسن، لسللی، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، تهران، رشد، ۱۳۶۸
- اعلامیه اسلامی حقوق بشر*، مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ق.
- اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۹۴۸.
- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی
- ابن سینا، *الشفاء*، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن منظور، *لسان العرب*، [بی جا]، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- جعفری، محمد تقی، *تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران، دفتر حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- *تفسیر انسان به انسان*، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵.
- *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- الحر العاملی، محمد حسن، *وسایل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت، ط ۲، ۱۴۱۴ق.
- حلبی، علی اصغر، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، تهران، سمت، ۱۳۶۸.
- رازی، فخرالدین *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۶ق.
- راغب، اصفهانی؛ *معجم مفردات الفاظ القرآن*، [بی جا]، دار الکتب العربی، [بی تا]
- الزحیلی، محمد، *حقوق الانسان فی الاسلام*، بیروت، دمشق، داربن کثیر، ۱۹۹۲/۱۴۱۸م.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی جا، بی نا، بی تا.
- الطوسی، نصیر الدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح و تطبیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۰
- الطوسی؛ ابو جعفر، محمد بن الحسن، *المبسوط فی فقه الامامیه*، ط ۲، تهران، المكتبة المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، ۱۳۷۸.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر*، مصحح ابولفضل احمد زاده، تهران، مجد، ۱۳۸۸.
- *فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام*، چ سوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.

- فارابی، محمد، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- فرید ریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۸
- قربان نیا، ناصر، *حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۷
- الکساندر کویره؛ *سیاست از نظر افلاطون*، ترجمه امیر حسین جهانگللو، تهران، خوارزمی، [بی تا]
- مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ط ۳، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸
- *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
- *مشکات: معارف قرآن (۱-۳)*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶
- مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵
- مطهری، مرتضی، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*، قم، صدرا، [بی تا].
- *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۶۳.
- *جامعه و تاریخ*، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا]
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، سپهر، ۱۳۶۰.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل، *سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام*، بی جا، تابان، ۱۳۷۴
- موحد، محمد علی، *در هوای حق و عدالت*، کارنامه، ۱۳۸۱
- نهج البلاغه*، صبحی الصالح.
- هاشمی، محمد، *حقوق بشر و آزادی های اساسی*، تهران، میزان، ۱۳۸۴.

### راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

#### مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یکساله (ریال)	تک شماره (ریال)	از شماره تا شماره
	فصلنامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دو فصلنامه «قرآن‌شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۴۸.۰۰۰	۴.۰۰۰	
	فصلنامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دو فصلنامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «معارف عقلی»	علمی - تخصصی	۲۴.۰۰۰	۶.۰۰۰	
	فصلنامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «معرفت ادیان»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دو فصلنامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دو فصلنامه «معرفت سیاسی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «معرفت کلامی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دو فصلنامه «معرفت اقتصادی»	علمی - تخصصی	۲۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	فصلنامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۴۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	
	دوماهنامه «طرح ولایت»	علمی - تخصصی	۶۰.۰۰۰	۱۰.۰۰۰	

نام نشریه: ..... و ..... و .....  
 مدت اشتراک: ..... و ..... و .....  
 مبلغ واریزی: ..... و ..... و .....

#### فرم درخواست اشتراک

ایجاب: .....
ایستان: .....
شهرستان: .....
خیابان / کوچه / پلاک: .....
کد پستی: .....
صندوق پستی: .....
تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت .....
به آدرس فوق ارسال فرمایید.
در ضمن فیش بانکی به شماره: ..... مبلغ: .....
ریال به پیوست ارسال می‌گردد.
امضا

## الخلاصة

### حقوق الإنسان الإسلامية، أمرٌ ممتنعٌ أو ضرورةٌ لا بدّ منها؟!\*

مصطفى دانش بجوه\*

#### الخلاصة

إنّ ادّعاء عدم إمكانية تطبيق حقوق الإنسان الإسلامية التي طُرحت في أطرٍ مختلفةٍ، يعدّ من التحدّيات الأساسيَّة والمنطقيَّة؛ حيث يتطرَّق الكاتب في هذه المقالة إلى نقد وتحليل أهمّ الأسباب وراء هذا الادّعاء، من ثمّ قام بدراسة وتحليل آراء الذين يزعمون أنّ حقوق الإنسان الدينيَّة والإسلاميَّة متعارضةٌ، وبالتالي يفنّدها بعد إثبات أنّها فكرةٌ غير حقيقيَّة، وفي نفس الحين يُثبت أنّ هذا الأمر يصدق على موثيق حقوق الإنسان العالميَّة. كما أنّ الكاتب قد تناول دراسة وتحليل ادّعاء أصحاب الرّؤية غير الدينيَّة لحقوق الإنسان الذين يدّعون عدم إمكان تحقّق الرّؤية الدينيَّة لها ويزعمون نفي الضرورة عنها، وأثبت أنّ الرّؤية الدينيَّة هي الضرورة وليست الرّؤية غير الدينيَّة؛ وأشار إلى أنّ الرّويتين تتحقّقان بشكلٍ عامٍّ، على الرغم من أنّ نيل حقوق الإنسان الحقيقيَّة والصحيحة يتطلّب الرجوع إلى الدين.

**مفردات البحث:** حقوق الإنسان، حقوق الإنسان الإسلاميَّة، الإعلام العالمي لحقوق الإنسان، الإعلام العالمي لحقوق الإنسان الإسلاميَّة، امتناع تحقّق حقوق الإنسان الإسلاميَّة، امكانيَّة تحقّق حقوق الإنسان الإسلاميَّة

## بحث حول حكم الرّجم من منظار الفقه و حقوق الإنسان

محمد رضا كدخدائي\* محمد رضا باقرزادة\*\*

الخلاصة:

إن عقوبة الرجم تصدر مجازات فعل الزنا عندما يبلغ أقصى درجة من المنع، أي الزنا بالحصنة، حيث لا بدّ من توفّر شروط خاصّة صعبة لثبوت هذه العقوبة. وبالطبع فإنّ وضع حكم صارم كهذا، يهدف إلى الحيلولة دون وقوع جرائم من هذا النوع، إذ هناك مفاصد تترتب عليه، ولا سيّما الزنا بالحصنة، وذلك لأنّه يؤثّر على الإنسان والمجتمع في مختلف أبعاد الحياة دنيويّاً وأخرويّاً، وعلى المستويين الماديّ والمعنويّ، وسواءً فردياً أم اجتماعياً.

وأهمّ العوامل التي تؤدّي إلى حصول اختلاف في التصديّ إلى قضية الزنا والمعاقبة عليها هي نوع الرؤية إلى الإنسان المطروحة في التعاليم الإسلاميّة وفي سائر المدارس الماديّة، بما فيها حقّ الحياة والحرية ومختلف الحقوق الأساسيّة الأخرى. ومن ناحية أخرى فإنّ الكثير من الشبهات التي تطرح حول عقوبة الرجم ناشئة عن عدم وجود تصوّر دقيق لحقيقة وأسباب وظروف هذه العقوبة. وتحقّق شروط تنفيذ الرجم دقيقة جدّاً وهو نادرٌ وصعبٌ لدرجة أنّه يجعل الوقوع في الخطأ والاشتباه يصل إلى درجة الصفر. ومع وجود الظروف الصعبة والمتشدّدة حول ثبوت أحكامه وإثباتها، فقد وُضعت مقرّراته بشكلٍ يضمن عدم تنفيذه بالكامل في إطارٍ شرعيّ. وكذلك فإنّه عند التعمّق فيه عقلائيّاً وعلمياً، يثبت لنا أنّ هذا الحكم الإسلاميّ لا يتعارض مع حقوق الإنسان مطلقاً؛ وإن وجد اختلاف فهو في الحقيقة إنّما ناشئ من عدم الاتفاق في الرؤى العامّة والرؤى حول واقع وجود الإنسان.

مفردات البحث: الرّجم، العقوبة، الزّنا بالحصنة، حقوق الإنسان، الفقه

\* خريج من الحوزة العلميّة في مدينة قم - خبير متخصص في قانون العقوبات

mohammadkadhodaee@yahoo.com

\*\* عضو اللجنة التدريسيّة وأستاذ مساعد في مؤسّسة الإمام الخمينيّؑ للتعليم والأبحاث.

الوصول: ٤ ذي القعدة ١٤٣٢ - القبول: ١١ ربيع الأولي ١٤٣٣

## قوانين أصول المحاكمات الإدارية في إيران، ومسير التغييرات التي طرأت عليها

السيد علي ميرداماد نجف آبادي\*

### الخلاصة

إنَّ تحقّق العدالة في المجتمع تعدّ من الأمور الضروريّة في المجتمع، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الصلة بين الحكومة والشعب، إذ يجب أن تكون شرعيّة. وهناك طرق خاصّة تضمن شرعيّة هذه الصلة، منها منح المواطنين حق إقامة الشكوى والترافع ضدّ أفعال وقرارات المسؤولين الرسميين، وهذا الأمر يُطلق عليه اسم أصول المحاكمات الإدارية. قبل الثورة الإسلاميّة، ومع وجود بعض القوانين الخاصّة في هذا المضمار، لم تكن هناك إرادة جادّة لتطبيق هذا الأمر؛ ولكن بعد انتصار الثورة الإسلاميّة وبتأسيس ديوان العدالة الإداريّة وسائر المراكز المرجعيّة للدوائر الحكوميّة، فقد حاز هذا الأمر على اهتمام جادّ. ويتطرّق الكاتب في هذه المقالة إلى دراسة قوانين المحاكمات الإداريّة في إيران والتغييرات التي طرأت عليها بشكلٍ إجماليّ.

**مفردات البحث:** العدالة الإداريّة، المحاكمات الإداريّة، ديوان العدالة الإداريّة، المراجع الإداريّة

## معني ( الحق ) من وجهة نظر المفكرين المسلمين

علي رمضان\*

### الخلاصة

إن مفهوم الحق يعدّ من أهمّ المسائل في مختلف مجالات الأخلاق والحقوق والسياسة، وعند دراسة هذا المفهوم تُطرح أبحاث مختلفة، منها معناه وواقعه ومنشؤه، وغير ذلك. ومن أهمّ الأبحاث في هذا المضمار هو دراسة معنى الحق، ولا سيّما من وجهة نظر المفكرين المسلمين، وبالتحديد في المجالات الفقهيّة والحقوقية والاجتماعية والسياسية. والبيان الدقيق لمعنى الحقّ حسب رأي المفكرين المسلمين في مختلف العلوم الإسلامية، وخصوصاً في مجال علوم الحقوق والسياسة، يعتبر أرضية مناسبة لبيان الأبحاث الهامة في الأنظمة السياسية والحقوقية بشكلٍ علميٍّ صحيح. ويتطرّق الكاتب في هذه المقالة إلى دراسة المعاني اللغوية والاصطلاحية (للحق) في مختلف العلوم وطبق آراء العلماء المسلمين، حيث يعتقد أنّ الحقّ يعني (الامتياز) أو (السلطنة) و (الاختصاص)، وأنّ القدر الجامع بين هذه المعاني هو أشبه بالثبوت الذي يجعل باعتبار مصلحة شخصٍ ما.

مفردات البحث: الحق، الامتياز، السلطنة، الاختصاص، الثبوت، العلماء المسلمين

## رؤية إسلامية لكرامة الإنسان

إسماعيل رحيمي نجاد\*

### الخلاصة

التيارات الفكرية التي يُطلق عليها الفاشية والنازية، وكذلك بعض مذاهب الإثباتية الحقوقية وبعض المدارس الفلسفية، تعتبر الإنسان كائناً لا يتمتع بالكرامة ذاتياً، وترى أن منشأ كرامته يعود إلى بعض الأمور، مثل صلته بالحكومة وأصله وعقيدته ومذهبه. أما ديننا الإسلامي فيرى أن الإنسان يتمتع بكرامة من حيث هو إنسان، أي أن كرامته ذاتية؛ وهذه الكرامة تستند إلى عدد من المفاهيم والقيم الأخلاقية والدينية الأساسية، بمعنى حرية الإرادة والاختيار، والقدرة على التعقل والتفكير، والتحلي بتوجه ديني. فضلاً عن الكرامة الذاتية للإنسان، فإن الإسلام يرى أن الإنسان يتمتع بكرامة اكتسابية أيضاً، وأهم معيار وأساس في هذه الكرامة هو التقوى والإيمان. يتطرق الكاتب في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل مفهوم ومباني الكرامة الذاتية والاكسابية للإنسان من وجهة نظر إسلامية.

**مفردات البحث:** الكرامة الذاتية، الكرامة المكتسبة، الفاشية، النازية، الإثباتية الحقوقية، حقوق الإنسان، الإسلام

## أسس الدفاع عن حقوق الإنسان في هيكل الحكومة الإسلامية

قاسم شبان نيا\*

### الخلاصة

إنَّ الحكومة الإسلامية تعدُّ أفضلَ نموذجٍ للحكم الذي يلبي الحقوق الواقعية والسامية للبشر، وذلك لما تتمتع به من خصائص لا نظير لها من ناحية الهيكل التنظيمي. وقد صُمِّمَ هيكل الحكومة الإسلامية بحيث تتوفر فيه كافة التضمنات التنفيذية النافذة التي من شأنها إقرار النظام الحقوقي الإسلامي الشامل لأسمى حقوق الإنسان. ويتناول الكاتب في هذه المقالة دراسة أهم خصائص هيكل الحكومة الإسلامية، مثل محورية التوحيد ومحورية الولاية وسيادة الشعب والمرونة والفاعلية. وكذلك فيه خصائص لا بد وأن يتمتع بها عمال الحكومة الإسلامية، مثل التمتع بالتقوى والعدل والعلم بالأحكام الدينية والكفاءة والمعرفة والأمانة والحفاظ على حقوق الشعب. مفردات البحث: الحكومة الإسلامية، حقوق الإنسان السامية، الهيكل، خصائص الهيكل، خصائص عمال الحكومة

---

\* أستاذ مساعد وعضو اللجنة التدريسية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث shaban1351@yahoo.com

الوصول: ٢٥ شوال ١٤٣٢ - القبول: ٢١ صفر ١٤٣٣

## الأصول النظرية لحقوق الإنسان في الإسلام

عبد الحكيم سليمي\*

### الخلاصة

حقوق الإنسان ترتبط بشكل مباشر بعلم وجود الإنسان، وكذلك لها صلة بالرؤية الشمولية للأنظمة الحقوقية. والأنظمة الحقوقية التي تنصب في إطار رؤى مادية تختلف بشكل جذري من ناحية التشريع عن النظام الحقوقي الإسلامي الذي يتصف برؤية توحيدية ويعتبر حياة البشر أسمى من الحياة المادية في عالم الدنيا. وأصل محورية الحقيقة التي تعد الأساس في العقلانية الدينية، يؤكد على وجود حقائق عينية يمكن بلوغها، وفي نفس الوقت ينقض الأفكار النسبية التي هي أساس حقوق الإنسان في الفكر الغربي. ومن ناحية أخرى فإن الإسلام قد شرع حقوق الإنسان وأقر تكاليفه الملقاة على عاتقه، استناداً إلى رؤية توحيدية شمولية ومعرفة دقيقة وشاملة، وهذه الأصول لها تأثير في جميع شؤون حياته وفي مختلف أبعادها. فأصل التوحيد قد رسخ إحساس الإنسان بالارتباط بالله تعالى، وجعل حق الله عز وجل مصدراً لحقوق الإنسان. أما أصل المعاد فقد طرح مبدأ خلود روح الإنسان وحياته الإنسانية، وأكد على قضية مسؤولية الإنسان قبال الله تعالى، وهو أمر يعد مؤثراً في تدوين حقوق الإنسان. وأوجه الاشتراك والاختلاف بين حقوق وتكاليف الإنسان هي نتيجة منطقية وأصل في الحكمة. وأما أصل العدالة فهو يمهد الأرضية اللازمة لنشوء مجتمع مثالي ويؤدي إلى حصول تكامل اجتماعي للبشر. وأصل التلازم بين الحق والتكليف هو انعكاس لرسالة الإنسان في الحياة الاجتماعية. وبالتالي فإن أصل الكرامة الذاتية والتشريعية للإنسان يعتبر بمثابة موهبة إلهية تُرافق سائر الأصول المذكورة في مجال الرقي بحقوق الإنسان ويؤدي إلى تحققها. والأصول المذكورة هي من خصائص النظام الحقوقي في الإسلام، بينما سائر الأنظمة والوثائق الحقوقية الغربية بعيدة عن هذه الأصول.

**مفردات البحث:** الإسلام، الإنسان، الحق، التكليف، حقوق الإنسان، التوحيد، المعاد، الحكمة، الكرامة، العدالة

## The Theoretical Principles of Human Rights in Islam

*'Abdul Hakim Salimi\**

### Abstract

The kind of relationship of human rights with anthropology and the worldview of legal systems is a direct one. There is a sharp difference between legal systems which adopt a materialistic approach and Islamic legal system which adopt a monotheistic approach and considers man's life to have higher position than materialistic life.

The principle of truth-centredness forming the basis of religious rationality falsifies the relativistic thoughts which underlie western human rights by emphasizing on the existence of concrete realities and possibility of attaining them. On the other hand, Islam which adopt a monotheistic worldview and has a comprehensive and deep knowledge of man, has decreed man's rights and duties according to special principles which have influence on all the aspects of man's life. The principle of monotheism strengthens the sense of man's close relation with God and so God' right is viewed as the source of human rights. The principle of resurrection, which takes care of such issues like the immortality of the (human) soul, humane life, and the spirit of conducting oneself, and emphasizing man's accountability to God, has special significance in formulating human rights. The common and different grounds in man's rights and duties are logical consequence and principle of wisdom. The principle of justice prepares the ground for realization of utopia and man's social perfection. The principle of interrelation between right and duty is an indication of man's mission in social life. Finally, the principle of man's intrinsic and legislative dignity, which represents a divine blessing, along with the aforementioned principles prepares the ground for exaltation of human rights, because these principles are exclusive to the legal system of Islam and other legal systems and the documents of western human rights are alien to these principles.

**Key words:** Islam, man, right, duty, human rights, monotheism, resurrection, wisdom, dignity, justice.

---

\* Graduate of Qom Seminary and PhD student of Public Law

hakim.salimi@yahoo.com

Received: 2011/7/26 Accepted: 2012/2/8

## The Grounds for Supporting Human Rights in the Structure of Islamic Government

*Qasim Shabanniya\**

### **Abstract**

Islamic government is the most appropriate model for realizing real and transcendent human rights due to the unique features of its structure. The structure of Islamic government is designed in such a way that it can, with the sanctions it has, realize Islam's legal system which includes the most excellent human rights with the sanctions it enjoys. The present paper confirms this point, taking into consideration the main features of Islamic government, such as theocentricism, guardianship-orientation, democracy, flexibility, and dynamism, as well as the characteristics which the personnel's of Islamic government enjoy, such as piety, justice, knowledge of divine law, efficiency, expertise, trustworthiness, and sociability.

**Key words:** Islamic government, transcendent human rights, structure, the features of structure, personnel's characteristics.

---

\* Assistant professor and faculty member of IKI

shaban1351@yahoo.com

**Received:** 2011/7/27 **Accepted:** 2012/1/15

### **The Islamic View on Human Dignity**

*Dr. Ismail Rahiminezhad\**

#### **Abstract**

Intellectual trends called fascism and nazism, legal positivism, and some other philosophical schools believe that man inherently lacks dignity and seeks the origin of his dignity in such things like his correlation with a certain state, government, race, ideology, and religion. Islam, however, believes that as a human being, man has inherent dignity. This dignity is based on a set of concepts and fundamental moral and religious values; namely, "freedom and freewill", "rationality and reasoning", and "possession of divine blast and prestige". Islam believes that in addition to inherent dignity, man has "acquired dignity" the most important criterion and basis of which are piety and faith. The present paper studies the meaning and principles of inherent and acquired dignity according to Islam.

**Key words:** inherent dignity, acquired dignity, fascism, nazism, legal positivism, human rights, Islam.

---

\* Assistant professor of Law department, Tabriz University.

Rahiminejad@tabrizu.ac.ir

**Received:** 2011/8/6 **Accepted:** 2012/1/7

### **The Meaning of "Right" from Muslim Thinkers' Viewpoint**

*Ali Ramezani\**

#### **Abstract**

The concept of "right" is one of the most important issues in ethics, law, and politics. When we study "right" we should focus on different subjects such as the meaning and nature of right, its types and origin, etc. and one of the most important of them is the meaning of right, especially from Muslim thinkers' viewpoint, and more specifically in fiqh, law, sociology and politics. An exposition of thinker's view of the meaning of right in different fields of Islamic sciences, especially law and politics, prepares the ground for discussing the important issues of legal and political systems soundly and scientifically. Having studied the literal and idiomatic meaning of "right" according to different sciences and Muslim thinkers view, the present paper concludes that "right" means "privilege", "sovereignty", and "allocation" and the total worth of all of them is a kind of "demonstration" provided for someone's benefit.

**Key words:** right, privilege, sovereignty, allocation, demonstration, Muslim thinkers.

---

\* Faculty member of the Research Center of Islam's Political Thought.

**Received:** 2011/8/1 **Accepted:** 2012/1/17

A.Ramezani72@Yahoo.com

## **Administrative Code of Procedure in Iran; Course of Developments**

*Seyyed Ali Mirdamad Najafabadi\**

### **Abstract**

Administration of justice in the society requires a law-governed relationship between government and people. One of the ways ensuring this law-governed relationship is giving to citizens the right to complain about the decisions made by administrative and governmental officials, which is referred to as administrative procedure. Although some rules and regulations were passed in this regard before the Islamic Revolution, no firm decision was taken to put this subject into practice. However, due to the establishment of the Court of Administrative Justice and other administrative authorities, after the victory of Islamic Revolution special attention was given to it. The present paper introduces a brief account of the rules and regulations of administrative procedure and the course of its development in Iran.

**Key words:** administrative justice, administrative procedure, the Court of Administrative Justice, administrative authorities.

---

\* Faculty member of the Research Center of Islam's political thought    am42476@gmail.com

**Received:** 2011/6/5 **Accepted:** 2011/9/20

**An Investigation into “Stoning to Death”  
Judgment according to Islamic Jurisprudence and Human Rights**

*Mohammad Reza Kadkhodaii\* / Mohammad Reza Baqirzadeh\*\**

**Abstract**

If a judgment is made according to strict criteria about adultery in its most anomalous form, i.e. adultery committed by a married woman, then the woman may be stoned to death as a punishment. The reason behind imposing heavy penalties of this kind for this act is to prevent adultery, because the range of the perversity resulting from adultery, particularly that which is committed by married woman, extends to different aspects of man's life-worldly and otherworldly, material and spiritual, personal and social life, and it extends to society, as well.

The most important factor of the different attitudes which Islam and materialistic schools take about adultery and adulterer's penalty is the way they view man, the right to live, freedom, and other fundamental human rights. On the other hand, most of the doubts raised about stoning to death penalty result from the lack of accurate perception of quiddity, necessity, and conditions of such penalty. The conditions of imposing stoning to death penalty are so precise, peculiar and strict that the possibility of committing an error of judgment lessens to zero. Furthermore, along with imposing strict conditions for making decision on adultery, the conditions of its execution are as such that even the legal pretext for incomplete execution of this penalty are observed.

On the other hand, rational and scientific reflection would show that this kind of Islamic judgment is by no means incompatible with human rights, and the dispute over this point originates from the difference of worldviews and anthropological attitudes.

**Key words:** stoning to death, penalty, adultery committed by a married woman, human rights, Islamic jurisprudence.

---

\* Graduate of Qom Seminary and MA in Criminal Law and Criminology

mohammadkadkhodae@yahoo.com

\*\* Assistant Professor of IKI

**Received:** 2011/10/2 **Accepted:** 2012/2/4

## Abstracts

### **The Islamic view of Human Rights, Inefficiency or Necessity**

*Mustafa Danesh Pazhooh\**

#### **Abstract**

The claim of inefficiency of Islamic human rights which is demonstrated in different ways is one of the fundamental and logical challenges. The present paper, which discusses and criticizes the most important argument which support this claim, examines the assumption that the model of Islamic human rights is paradoxical, and refers to the paradox in assuming that other human rights declarations are sound, a view which Islam rejects. On the other hand, it examines the assumption of the necessity of adopting an extra-religion view about human rights and inefficiency of the intra-religion view about them to conclude that neither extra-religion view is "necessary" nor intra-religion view is "inefficient"; rather they, on the whole, are possible though for accessing real and sound human rights it is necessary to have religion as a basis.

**Key words:** human rights, the Islamic view of human rights, Universal Declaration of Human rights, Islamic Universal Declaration of Human rights, inefficiency of Islamic human rights, possibility of applying Islamic human rights.

---

\* Assistant professor of Law Department, the Research Center of Seminary and University

**Received:** 2011/9/27 **Accepted:** 2012/2/18

nashrieh@qabas.net

## Table of Contents

<b>The Islamic view of Human Rights, Inefficiency or Necessity / <i>Mustafa Danesh Pazhooh</i> .....</b>	<b>5</b>
<b>An Investigation into “Stoning to Death” Judgment according to Islamic Jurisprudence and Human Rights / <i>Mohammad Reza Kadkhodaii / Mohammad Reza Baqirzadeh</i>.....</b>	<b>39</b>
<b>Administrative Code of Procedure in Iran; Course of Developments / <i>Seyyed Ali Mirdamad Najafabadi</i> .....</b>	<b>69</b>
<b>The Meaning of "Right" from Muslim Thinkers' Viewpoint / <i>Ali Ramezani</i>.....</b>	<b>89</b>
<b>The Islamic View on Human Dignity / <i>Dr. Ismail Rahiminezhad</i> ....</b>	<b>113</b>
<b>The Grounds for Supporting Human Rights in the Structure of Islamic Government / <i>Qasim Shabanniya</i> .....</b>	<b>127</b>
<b>The Theoretical Principles of Human Rights in Islam / <i>'Abdul Hakim Salimi</i>.....</b>	<b>161</b>

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-i Hoghoghī**

*A Quarterly Journal of law*

Vol.1, No.2

Winter 2012

**Director-in-charge:** *IKI*

**Managing Director:** *Seyyed Ebrahim Husseini*

**Editor in Chief:** *Mohammad Reda Bagherzadeh*

**Translation of Abstracts:** *Language Department of IKI.*

**Editorial Board:**

**Firoz Aslani:** *Assistant Professor, Theran University*

**Gholam Hosein Elham:** *Assistant Professor, Theran University*

**Mohammad Reza Bagherzadeh:** *Assistant Professor, IKI*

**Seyyed Ebrahim Husseini:** *Faculty member of IKI*

**Mas'ood Ra'ii:** *Assistant professor of Najafabad Islamic Azad University*

**Abasali Kadkhodai:** *Assistant Professor, Theran University*

**Abbas Kabi:** *Assistant Professor, Iki*

---

**Address:**

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982512113476

**Fax:** +982512934483

**Box:** 37185-186

[www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir)

[m.law@Qabas.net](mailto:m.law@Qabas.net)

---